وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ

مقدّمہ
ابنِ خلدون

فلسفہ تاریخ تمدن، موارض تمدن پر جامع بحث
اور بصیرت افروز تاریخ نکات کا بیان

تصنیف:

رئیس المؤرخین علامہ عبدالرحمٰن ابنِ خلدونؒ
(۷۳۲-۸۰۸)

نفیس اکیڈمی
اردو بازار کراچی

وذکرھم بایّٰم اللہ ان فی ذٰلک لاٰیٰت لکل صبار شکور

مقدّمہ

تاریخ ابن خلدون

حصّہ اوّل

فلسفہ، تاریخ، تمدن و عوارض تمدن پر جامع بحث
اور بصیرت افروز تاریخی نکات کا بیان

تصنیف: رئیس المؤرخین علّامہ عبدالرحمٰن ابنِ خلدونؒ
(۷۳۲-۸۰۸)

ترجمہ: مولانا راغب رحمانی

نفیس اکیڈمی
اُردو بازار کراچی

www.islamiurdubook.blogspot.com

کتاب العبد و دیوان المبتداء والخبر من احوال العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ملوك التتر يغنى علامہ ابن خلدون کی کتاب التواریخ

❁ نام کتاب: مقدمہ ابن خلدون

❁ مصنف: رئیس المورخین علامہ عبدالرحمٰن بن خلدون

❁ ترجمہ: علامہ راغب رحمانی دہلوی

❁ ناشر: نفیس اکیڈمی۔ اردو بازار۔ کراچی

❁ طبع یازدھم: دسمبر ۲۰۰۱ء

❁ ایڈیشن: کمپیوٹر کمپوز ایڈیشن

❁ ضخامت: ۶۸ے

❁ ٹیلیفون: ۷۷۲۲۰۸۰

❁ مطبوعہ: احمد برادرز پرنٹرز۔ ناظم آباد۔ کراچی

www.islamiurdubook.blogspot.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فنِ عمرانیات کا بانی

از : چودھری محمد اقبال سلیم گاہندی

یہ کتاب جو اس وقت ناظرینِ کرام کے سامنے ہے علامہ ابنِ خلدون کی مشہورِ آفاق تاریخ کا مقدمہ ہے۔ علامہ موصوف نے اپنی تاریخ کے لیے یہ عظیم الشان مقدمہ اُس وقت لکھا تھا جب کہ وہ آٹھویں صدی کے آخری ربع میں اپنی سیاسی مصروفیتوں سے تھک کر شیوخ کے صحرائی قلعہ ابنِ سلامہ میں مقیم تھے بلکہ سچ یہ ہے کہ مطالعہ اور تجربہ دونوں منزلوں سے گزر کر اُس زمانہ میں علامہ ابنِ خلدون اپنی معلومات کے ذخیرہ کی روشنی میں فکر و تعمق میں مصروف تھے۔

یہ مقدمہ بجائے خود ایک اہم ترین کتاب ہے۔ اِس میں علامہ ابنِ خلدون دُنیائے عِلم و فن میں ایک جدید فنِ عمرانیات کی بنا رکھتے ہیں۔ مشرق و مغرب کے سارے ہی اہلِ علم کا اِس پر اتفاق ہے کہ علامہ ابنِ خلدون فنِ عمرانیات کے بانی اوّل کس قدر گہری نظر کا مالک تھا اور اِس فلسفی مؤرخ کی قوّتِ فکریہ کس قدر وسیع تھی۔ وہ قوموں کے عروج و زوال کے اسباب کی تلاش پچھلی قوموں کے حالات میں کتنی صحت اور درستگی کے ساتھ کرتا ہے۔

دُنیا میں قومیں اور جماعتیں بنتی اور بگڑتی ہی رہتی ہیں اور بظاہر یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے، قومیں اُبھرتی ہیں، تہذیبیں پیدا ہوتی ہیں اور پھر مٹ جاتی ہیں۔ افراد اور جماعتیں اُٹھتی ہیں اور نئی ہلچل پیدا کر دیتی ہیں۔ پھر آہستہ آہستہ اُن میں انحطاط پیدا ہوتا ہے۔ شیرازہ آہستہ آہستہ بکھرنے لگتا ہے۔ افراد کا باہمی تعاون و تعامل کمزور پڑ جاتا ہے۔ طوائف الملوکی کا دَور آتا ہے اور پھر یہ چھوٹی چھوٹی تنظیمیں اور حکومتیں امتدادِ زمانہ کے ساتھ آبی بلبلوں کی طرح ایک ایک کر کے بیٹھتی جاتی ہیں اور ختم ہو جاتی ہیں۔

اِس حقیقت کو سب جانتے ہیں اور سب دیکھتے ہیں لیکن ہر شخص کو علامہ ابنِ خلدون کی نظر کہاں میسر ہے کہ

اِن جزئیات میں سے کلیات پیدا کرلے اور ہر آدمی میں کہاں ایسی قوّتِ فکریہ موجود ہے کہ اِن سارے حوادثات و واقعات میں سے اصولِ مشترک کی شناخت کر کے اِسے دُنیا والوں کے سامنے پیش کرسکے۔ فطرتِ فیاض نے یہ کام آٹھویں صدی ہجری کے اس مسلمان مغربی عالم کے لیے اُٹھا رکھا تھا جس کو فن عمرانیات، فن اجتماع نوعِ انسانی اور فلسفۂ تاریخ کے باقنی قرار پانے کا امتیاز مقدر تھا۔

مقدمہ میں علامہ ابنِ خلدون، فلسفۂ تاریخ کے علاوہ اور بھی بہت سے علوم پر ماہرانہ بحث کرتے ہیں۔ فن معاشیات، تعلیم اور رُوحِ اجتماع پر اُن کی بحثیں اتنی عالمانہ اور اس قدر پُر از معلومات ہیں کہ زمانہ مابعد کے سارے ہی مغربی و مشرقی علماء اپنی علمی کاوشوں میں ابنِ خلدون کے تلامذہ نظر آتے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پچھلے پانچ سو سال سے دُنیا کے تمام اعلیٰ مفکرین علامہ ابنِ خلدون کے اِس مقدمہ سے ایک ایک باب کو لے کر اپنے اپنے انداز میں شرحیں لکھ رہے ہیں اور تشریح و تفصیل کے اس عمل میں اب بھی پوری طرح کامیاب نہیں ہوسکے ہیں۔

مقدمہ ابنِ خلدون کی افادیت کے پیشِ نظر مشہور عرب عالم و فلسفی جناب محمدؐ جمعہ لطفی کا مضمون جس کا نہایت رواں دواں ترجمہ ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب نے کیا ہے اور جناب ڈاکٹر بشارت علی صاحب پی، ایچ، ڈی (برلن) استاد شعبۂ عمرانیات جامعہ کراچی کا مقالہ "ابنِ خلدون پر ریسرچ" بھی شامل کتاب کر دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا مقالہ تاریخ کے طالب علم کے لیے مشعل راہ کا کام دے گا۔

ترجمہ : علامہ ابنِ خلدون کے اس مقدمہ کا ترجمہ دُنیا کی بہت سی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ انگریزی میں اِس کا ترجمہ تین ضخیم جلدوں میں مسٹر روز نتھال نے کیا ہے لیکن اصل عربی اور انگریزی ترجمے کو ملا کر پڑھنے سے یہ حقیقت روشن ہو جاتی ہے کہ فاضل روز نتھال نے نہ صرف بہت سے فقرات اور جملے چھوڑ دیئے ہیں بلکہ اکثر مقامات پر وہ عربی عبارت کو سمجھنے سے بھی قاصر رہے ہیں۔

اِس وقت جو اُردو ترجمہ پیش ہے وہ مولانا محمدؐ داؤد صاحب راغب رحمانی کی علمی کاوش اور دیدہ ریزی کا ثمرہ ہے۔ یہ ترجمہ مکمل ہے اور حتیٰ الامکان پورے احتیاط کے ساتھ اصل عربی عبارت کے صحیح مفہوم کو اردو میں ادا کرنے کی کوشش کی گئی ہے کوئی فقرہ یا جملہ چھوڑا نہیں گیا ہے۔

نفیس اکیڈمی نے تاریخ ابنِ خلدون کا مکمل اُردو ترجمہ بارہ (۱۲) جلدوں میں شائع کیا ہے۔ اس لیے یہ ضروری تھا کہ اس معرکہ آراء اور مجمع الفنون مقدمہ کا ایک قابل اعتماد ترجمہ بھی نفیس اکیڈمی کی طرف سے شائع کیا جائے۔ الحمد للہ کہ یہ کام تکمیل کو پہنچا اور آج یہ بے بہا کتاب ہدیۂ ناظرین کی جا رہی ہے۔

وما توفیقی الا باللہ العظیم

فہرست عنوانات مُقدمہ ابنِ خلدون

حصہ اوّل

ابنِ خلدون

۷۳۲ء تا ۸۰۸ء

از : محمد لطفی جمعہ

ترجمہ : ڈاکٹر میر ولی الدین۔ ایم اے، پی ایچ ڈی

ابن خلدون جو مشرق و مغرب کے فلاسفہ تاریخ کا سرتاج ہے بمقام تونس ۷۳۲ء میں پیدا ہوا اور ۸۰۸ء میں بمقام مصر وفات پائی۔ وہ آٹھویں صدی ہجری کے مشاہیر سے ہے۔ اس کا نام ابوزید عبدالرحمٰن بن محمد بن محمد بن خلدون ولی الدین التونسوی الحضرمی الاشبیلی المالکی ہے۔ اس کا سلسلہ اندلسی خاندان سے ہے جو اشبیلیہ میں اقامت گزیں ہو گیا تھا اس کے بعد اس کے اجداد نے ساتویں ہجری کے وسط میں اشبیلیہ سے تونس کی طرف ہجرت کی ابن خلدون کے اجداد کا نسب قبائلِ یمن سے بنی وائل تک پہنچتا ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے جداعلیٰ نے یمن سے اندلس کی جناب تیسری صدی ہجری میں ہجرت کی تھی۔

ابنِ خلدون نے تونس میں نشوونما پائی اور وہیں علومِ مروجہ کی تحصیل کی۔ کچھ عرصہ بعد ابنِ خلدون کو وبا کے خوف سے تونس چھوڑنا پڑا اور اس نے ہوارہ کی طرف رخ کیا اور وہاں پہنچ کر اس شہر کے حاکم ابنِ عبدون کے ہاں اقامت اختیار کی جس نے اس کا پُرجوش استقبال کیا اور بلادِ مغرب کے سفر کے لیے اس کی امداد کی۔ ابنِ خلدون نے ابنِ بطوطہ کی طرح اوائل عمر ہی میں اکثر ممالک کی سیاحت کی۔ ۷۵۵ء میں سلطان ابوعنان المرینی والئی تلمسان نے اس کو اپنے ہاں فاس میں طلب کیا۔ اس وقت اس کی عمر تقریباً تیس سال تھی۔ بادشاہ نے اس کی بہت قدر و منزلت کی اور عہدۂ کتابت اس کو تفویض کیا۔ لیکن سلطان کے اس حسن سلوک سے اس کے ہم عصروں کے دل میں جو اس سے کم درجے پر تھے آتشِ حسد بھڑک اُٹھی۔ انہوں نے سلطان کے ہاں اس کی شکایت کی اور الزام لگایا کہ وہ محض اپنے مکروفریب کے ذریعہ سلطان پر حاوی ہو گیا ہے۔ پس سلطان نے اس کو قید کر دیا لیکن اسی طرح جیسے کہ مستعمرات میں خلفاء قید کیے جاتے ہیں۔ بالآخر ابوعنان المرینی والی تلمسان نے ۷۵۹ء میں وفات پائی اس کے بعد وزیر ابنِ عمر نے ابنِ خلدون کا نہ صرف آزاد کر دیا بلکہ اس کو خلعتوں سے سرفراز کیا اور اس کے ساتھ ہمیشہ حسنِ سلوک سے پیش آتا رہا۔ اسی زمانے میں اتفاق یہ ہوا کہ سلطان ابوسالم المرینی نے مکہ کے سفر کا ارادہ کیا چونکہ ابنِ خلدون اور بنی مرین کے درمیان بہت خلوص تھا اس لیے سلطان، ابنِ خلدون کو اپنے ہمراہ لیے ہوئے ۷۶۰ء میں سرزمینِ فاس میں داخل ہوا اور اس کو اپنا پرائیویٹ سیکرٹری بنا لیا۔ ابنِ خلدون نے اس فریضہ کو جو اس کے

ذمہ کیا گیا تھا نہایت حسن وخوبی کے ساتھ انجام دیا۔

لیکن خطیب ابنِ مرزوق نے اپنے مکر سے ابنِ خلدون پر غلبہ حاصل کر لیا اور سلطان کے ہاں اس کی چغلی کھانی شروع کر دی۔ یہ خبر ابنِ خلدون اور اعیانِ دولت کی دل شکنی کا باعث ہوئی اس لیے لوگ سلطان کے مخالف ہو گئے۔ اس اثناء میں سلطان کا انتقال ہو گیا اس کے بعد ابنِ خلدون نے وزیر عمر ابن عبداللہ کے ذریعے دربار میں پھر سے اپنا رسوخ پیدا کر لیا۔ کچھ دنوں بعد اس نے اندلس جانے کا قصد کیا۔ لیکن وزیر ابن عمر نے اس کو منع کیا۔ جب ابنِ خلدون نے واپسی کی اُمید دلائی تو اس کو اجازت دی گئی۔ چنانچہ ۷۶۴ء میں اس نے اندلس کا رُخ کیا اور غرناطہ پہنچا اس وقت وہاں ابوعبداللہ حکمران تھا جو قبیلہ بنی احمد سے تھا۔ وہ ابنِ خلدون کے آنے سے بہت خوش ہوا اور اس کی بہت آؤ بھگت کی اپنے اعلیٰ محلوں میں سے ایک مکان اس کے رہنے کو دیا۔

۷۶۵ء میں ابنِ خلدون نے کاستیل (قشتالہ) کا رُخ کیا اور اس کے حاکم کے پاس پہنچا اور اس کے اور ملوک کے عدوہ کے درمیان ہدیہ فاخرہ کے ذریعے صلح کرانے کی کوشش کی۔ صاحبِ قشتالہ نے اس کو اپنے پاس رہنے کے لیے مجبور کیا مگر اس نے عذر کیا۔ حاکم نے اس کو ایک خچر عنایت کیا جس کی لگام سونے کی تھی۔ جب ابنِ خلدون غرناطہ پہنچا تو اس نے خچر اور لگام سلطان ابوعبداللہ کو بطور تحفہ نذر کر دیئے بادشاہ نے اس کو بہت کچھ مال و دولت سے سرفراز کیا اور جاگیر کے طور پر ایک شہر بھی عطا کیا اور اس کو امراء اور مصاحبین کے زمرے میں داخل کر لیا لیکن یہ جاگیر اور مال و دولت ابنِ خلدون کی ہمت کو سیاحت سے باز نہ رکھ سکے اب اس کو اپنے اہل وعیال کے ہاں جانے کا اشتیاق پیدا ہوا۔ جب وہ اپنے وطن نوستالجیا پہنچا تو اس کو واءالحنین کا مرض لاحق ہوا جو اکثر ادیب شاعر اور ذکی الطبع انسان کو عموماً ہوا کرتا ہے پھر اس نے بجلیکا کا رُخ کیا جہاں کے والی عبداللہ نے اس کا شاندار طور پر استقبال کیا اور تمام اہلِ شہر اس کے ہاتھوں کو چومنے لگے۔ سلطان نے اس کو اعلیٰ عہدوں پر مامور کیا اور حکومت کے کاروبار اس کے ہاتھ میں دے دیئے۔ اس نے اپنے علم، اثر ونفوذ اور قلم کے ذریعے سلطان کی خدمت کی اور ان امور کو جو اس کو تفویض کیے گئے تھے انتہائی خلوص کے ساتھ انجام دیا۔

اس عرصہ میں ابوالعباس امیر قسطنطنیہ نے ابوعبداللہ والی بجایہ پر حملہ کر دیا اور اس کے شہر پر قابض ہو گیا مگر اس نے ابنِ خلدون کی جان بخشی کی اور اس کے ساتھ احترام سے پیش آیا لیکن کچھ دنوں کے بعد ابوالعباس کے ہاں ابنِ خلدون کی بہت کچھ شکایتیں کی گئیں جس کی وجہ سے اس نے اپنے عہدے سے سبکدوش ہو کر رخصت چاہی۔ امیر نے اس کو اجازت دے دی۔ ابنِ خلدون قبائلِ عرب کے ہاں چلا گیا۔

اس کے بعد ابوحمو والی تلمسان نے اس کو حجابت اور علامت کے (جو امناء کا سب سے بڑا عہدہ ہے) عہدوں کو انجام دینے کے لیے مجبور کیا لیکن اس نے عذر کیا کہ وہ اس وقت سیاسی کاروبار سے علمی مشاغل کو بہت پسند کرتا ہے پھر اس نے اندلس جانے کا ارادہ کیا اور ابوحمو سے اجازت طلب کی اس نے اس کو رخصت کرتے ہوئے ابن احمر کے نام ایک خط بھی دیا لیکن ابنِ خلدون سمندر کو عبور کرنے سے عاجز رہا۔ عبدالعزیز المرینی والی مغرب اقصیٰ کو اس کی خبر پہنچی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ابنِ خلدون کے ساتھ سلطان اندلس کے لیے ایک امانت بھی ہے اس نے ابنِ خلدون کا استقبال کیا اور اس سے تمام امور دریافت کیے جب امانت والی خبر غلط ثابت ہوئی تو اس کے ساتھ بہت احترام سے پیش آیا اور اپنے ہاں مہمان رکھا اور

بجایا جانے میں مدد کی۔

اس کے بعد ابن خلدون تلمسان میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ اقامت گزیں ہو گیا اور ان کے ساتھ بنی سلامہ کے قلعے جو بنی توجین کے شہروں میں سے ہے بود وباش اختیار کی اور وہاں چار سال تک رہا۔

اسی اثناء میں ابن خلدون نے اپنی تاریخ لکھنی شروع کی اس نے پہلے مقدمہ کی تکمیل کر لی اور اس کے بعد تاریخ کی بعض فصول بھی لکھیں یہ زمانہ تقریباً ۷۸۰ء اور اس کی وفات سے تیس برس قبل کا ہے اس وقت اس کا سن پچاس برس کا تھا اب اس کو اپنے وطن تونس جانے کا شوق پیدا ہوا اس نے حاکمِ تلمسان سے اجازت چاہی اور ۷۸۰ء میں وطن پہنچا۔ وہاں کے بادشاہ نے اس کا خاص طور پر احترام کیا اور اس کو اپنا پرائیویٹ سیکرٹری بنا لیا اور اپنی تالیف کی تکمیل پر آمادہ کیا اب ابنِ خلدون نے کامل اطمینان کے ساتھ اپنی تاریخ کی طرف توجہ کی لیکن کچھ دنوں کے بعد اس کی شکایتیں دربار میں ہونے لگیں تو اس نے مصر کا قصد کیا اور اسکندریہ کے سفر کی اجازت چاہی۔ وہاں وہ ۷۸۴ء میں جا پہنچا۔ پھر اس نے قاہرہ کا رُخ کیا اور جامع ازہر میں مالکی فقہ کی تعلیم دینی شروع کی۔ جب یہ خبر سلطان مصر برقوقی عظیم کو پہنچی تو اس کو اپنے ہاں بلایا اور بہت آؤ بھگت کی ۷۸۶ء میں مالکی مذہب کا قاضی مقرر کیا اس نے منصب قضاۃ کو بحسن وجوہ انجام دیا اور ایک عالم، قاضی، مدرس، مؤرخ، ادیب کی حیثیت سے اس کا شہرہ چار دانگ عالم میں ہو گیا اکثر لوگ اس کو حیرت کی نظر سے دیکھنے لگے اور اس کے حاسدین کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ انہوں نے اس کی شکایت کرنی شروع کی اور اس کے متعلق خبریں اُڑانے لگے۔

ابنِ خلدون نے اپنے اہل وعیال کو تونس سے بلا بھیجا تا کہ ان کے ساتھ قاہرہ میں گزارے لیکن اثنائے راہ میں یہ تمام غرق ہو گئے اس صدمہ جانکاہ نے اس کی کمر توڑ دی چنانچہ اس نے منصب قضاۃ سے علیحدگی اختیار کر لی اور تدریس و تالیف کے لیے خود کو وقف کر دیا اس حالت میں تین برس گزر گئے۔ اس نے ۷۸۹ء میں قاہرہ سے فریضہ حج کی ادائیگی کے لیے حجاز کا رُخ کیا پھر دوسرے سال مصر لوٹا اور اپنی کتاب کی تصنیف میں مشغول ہو گیا اور ۷۹۷ء میں اس کی تکمیل کر دی اس وقت اس کی عمر ۶۵ سال تھی وہ پندرہ برس تک اس کام میں مشغول رہا۔

اس طرح ایک عرصہ تک ابنِ خلدون مصر میں مقیم رہا۔ یہ ملک زمانہ قدیم سے علم وادب کا ملجا و ماویٰ رہا ہے۔ بالآخر ۸۰۸ء میں ابنِ خلدون نے وفات پائی اور وہیں کے ایک قبرستان میں مدفون ہوا۔ افسوس ہے کہ اس کی قبر کا اس زمانے میں کسی کو علم نہیں۔

ابنِ خلدون کی تالیفات

۱: تاریخ ابنِ خلدون

ابنِ خلدون نے علماء اور مفکرین میں نہ صرف ایک کتاب کی وجہ سے شہرت حاصل کی بلکہ اس کتاب کے صرف ایک ہی جُز کی وجہ سے اور وہ اس کا مقدمہ ہے۔ اس کی تاریخ کا پورا نام ہے:

"العبر و دیوان المبتدا والخبر في ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرھم من ذوی السلطان الاکبر"

کتاب اوّل اس میں عمرانیات اور ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی گئی ہے جو اس میں عارض ہوتے ہیں جیسے ملک، سلطان، کسب معاش، صنائع، علوم اور ان کے علل و اسباب یہی کتاب اوّل اس کا مقدمہ ہے جو مشہور عالم ہے۔ یہ تقریباً (۴۰۰) صفحات پر مشتمل ہے۔ اسی نے ابنِ خلدون کو ایک اعلیٰ مرتبہ پر فائز کر دیا کیونکہ اس نے اس میں ان جدید مباحث پر روشنی ڈالی ہے جس کو اس زمانے میں علومِ اجتماعی، سیاسیات، اقتصادِ سیاسی، اقتصادِ اجتماعی، فلسفۂ تاریخ، قانونِ عام وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں ہیگل، جرمن فلسفی میکاولی، اطالوی عالمِ سیاست گبن، انگلستانی مورخ بلاشبہ ابنِ خلدون کے تلامذہ میں شمار کیے جاسکتے ہیں۔

ابنِ خلدون آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں گذرا ہے۔ ان مباحث پر اس نے اس وقت اپنے زرین خیالات کا اظہار کیا جبکہ اہلِ یورپ پر پردۂ غفلت پڑا ہوا تھا عربوں میں سے بھی ان مسائل پر کسی نے کچھ نہیں لکھا قطع نظر ان چند منتشر خیالات کے جن کی کوئی اہمیت نہیں۔ برخلاف اس کے ابنِ خلدون نے ان مباحث پر کافی شرح وبسط کے ساتھ روشنی ڈالی ہے واقعات کا باہمی موازنہ ومقابلہ کر کے ان سے نتائج اخذ کئے اور علل سے بحث کی جن سے اس نے ذاتی مطالعہ یا شخصی تجربہ کی بنا پر واقفیت حاصل کی تھی۔

بلاشبہ ابنِ خلدون کی سیر وسیاحت، اس کا ایک مملکت سے دوسری مملکت کو نقل وحرکت کرنا اور مرتبہ اعلیٰ کی تلاش میں اس کا ایک سلطنت سے دوسری سلطنت میں پہنچنا۔ مختلف قوموں سے اس کا میل جول اور ان سلطنتوں کی بعض خصوصیات سے اس کا پوری طرح واقف ہونا ان تمام امور نے اس کے مباحث کی تکمیل میں بڑی مدد کی۔ اس میں شک نہیں کہ اصولی تصورات تو پہلے ہی سے اس کے دماغ میں پوشیدہ تھے اب تجربہ اور سیر وسیاحت سے ان میں پختگی پیدا ہوتی گئی اور بالآخر ان کا عالمِ وجود میں ظہور ہوا۔

مقدمہ ابنِ خلدون پر ایک نظر:

مقدمہ کی پہلی فصل میں زمین اور اس کے شہروں کی آبادی، انسان کے رنگ واخلاق میں آب وہوا کی تاثیر، تمول و افلاس کی وجہ سے آبادی کے حالات میں اختلاف اور ان کے آثار سے بحث کی گئی ہے جو انسان کے بدن اور اخلاق پر مرتب ہوتے ہیں۔ یہ بحث اس مسئلہ سے بہت کچھ مشابہ ہے جس کو آج کل علمائے یورپ نے ابنِ خلدون کے پانچ سو برس بعد نشو و ارتقاء کے نظریہ کی صورت میں پیش کیا ہے۔

دوسری فصل میں بدوی آبادی اور وحشی قبائل واقوام پر روشنی ڈالی ہے۔ نیز ان مباحث کو بھی پیش کیا ہے جو بداوۃ و حضارۃ کی طبیعتوں کے متعلق پیدا ہوتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان نسب، عصبیت، ریاست، حسب، ملک اور سیاست کے اعتبار سے امتیاز کیا ہے۔ یہ بحث نظامِ اجتماعی کے ان عام قواعد کی جنس سے ہے جس کا ظہور یورپ میں انیسویں صدی میں ہوا جس کو ہمارے معاصرین نے سوشیالوجی (عمرانیات) سے تعبیر کیا ہے۔

تیسری فصل میں دول عامہ، ملک، خلافت، سلطانی مراتب سے بحث کی ہے اور سیادت کے اسباب کے اور دول کے استحکام کی توجیہہ کی ہے نیز امارت کے تحفظ کے طریقے حکومت وخلافت کی شرائط، بادشاہوں کے خصائل، بیعت کا مفہوم ولایت، عہد، سلاطین کے مراتب، سلطنت کے دواوین، فوج اور اس کے اصولِ جنگ کے قواعد، سلطنت کے عروج وزوال کے

اسباب کو واضح کیا ہے۔

یہ بحث علمی و عملی سیاسیات کی قسم سے ہے۔ انگلستانی مؤرخ گبن نے ایک کتاب رومی سلطنت کے زوال وسقوط[1] کے اسباب پر لکھی ہے۔ اس میں اس نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے جس کو ابنِ خلدون نے اپنے مقدمہ میں پیش کیا تھا۔

چوتھی فصل میں شہروں، مختلف آبادیوں اور ان کے تمدن اور عمارتوں اور مملکتوں سے ان کے تعلق کو واضح کیا گیا ہے اور ان امور پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جن کو بری اور بحری حیثیت سے ان کی تکوین و تشکیل میں پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے نیز مساجد اور مکانوں کی تعمیر سے بھی بحث کی گئی ہے اس بحث کا تعلق ہندسہ حربیہ سے ہے۔

پانچویں فصل میں معاش وکسب وصنائع کے اعتبار سے اس کی مختلف صورتوں سے بحث کی گئی ہے۔ اس میں رزق اور کسب کے مسائل ہیں اور بتلایا گیا ہے کہ یہ اعمال بشری ماحصل ہیں اس کے بعد معاش اور اس کے اقسام وطریق اور طبیعتِ عمرانی سے اس کے تعلق کو واضح کیا گیا ہے اس میں رزق کے مختلف طریقوں مثلاً تجارت، صنعت اور ان کے مختلف اقسام کے بھی تفصیلی مباحث ہیں نیز اس زمانے کے اصولی صنعتوں جیسے زراعت، تعمیرات، پارچہ بافی وخیاطی اور توالد و تناسل، طب، باغبانی، موسیقی وغیرہ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

یہ وہ مباحث ہیں جس کو اس دور کے لوگ اقتصادِ سیاسی اور اقتصادِ اجتماعی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس فصل کے اکثر مبادیات وہ بنیادی اصول ہیں جن پر کارل مارکس کی کتاب راس المال (Das Capital) مشتمل ہے۔

چھٹی فصل علوم اور ان کی اقسام، تعلیم اور اس کے طریقوں اور مختلف صورتوں پر مشتمل ہے اس میں تعلیم کے مباحث اور حضارۃ سے اس کا تعلق بتایا گیا ہے۔ ہر علم سے انفرادی طور پر بحث کی گئی ہے ہر ایک کی تاریخ اور اس کے شروط بتائے گئے ہیں۔ جیسے علومِ قرآن، حدیث، فقہ، علوم لسانیات، طبیعات، ریاضی، طب، ادب، شعر، تاریخ، الٰہیات، علم النفس، علومِ نجوم، علومِ سحر۔

یہ مباحث علمِ تربیت (Podagogy) کی قبیل سے ہیں جن کے ماہرین امریکہ میں ولیم جیمس اور یورپ میں اسپنسر اور فرڈینل وغیرہ ہیں۔ ابنِ خلدون کے اسلوب کے متعلق اس کتاب میں موقع کے لحاظ سے بحث کی جائے گی۔

اس مقدمہ نے مفکرین یورپ کے ہاں ایک خاص اہمیت حاصل کر لی ہے۔ علامہ کاترمیر نے اس کا پیرس کے قومی کتب خانے کے نسخے سے فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ یہ فرانسیسی ترجمہ انیسویں صدی کے نصف ثانی کے اوائل میں طبع ہوا۔ اس کی بعض فصول کا ترجمہ انگریزی، جرمنی، اطالوی اور ترکی زبانوں میں بھی کیا گیا۔ یورپ کے تمام بڑے کتب خانوں میں اس کے مطبوعہ و قلمی نسخے پائے جاتے ہیں۔

ب : تاریخ ابنِ خلدون پر ایک نظر:

نفس تاریخ دو کتابوں پر مشتمل ہے یعنی دوم وسوم۔ اس کی چھ جلدیں ہیں۔ کتاب دوم میں عرب کے حالات اور ابتدائے آفرینش سے آٹھویں صدی تک (یہ وہ زمانہ ہے جس میں مؤرخ مذکور گزرا ہے) اس کے مختلف قبائل ودول نیز ان کے ہم عصر اقوامِ دول جیسے اہلِ فارس، ہند، نبط، حبش، سریان، یونان، روما، مصر وغیرہ سے بحث کی ہے۔

---

[1] The Decline and Fall of Romen Empire

تیسری کتاب اہلِ بربر اور اہلِ مغرب کی ایک دوسری قوم کے حالات پر مشتمل ہے۔ ان کی اوّلیت' نیز ان کے تمام حالات اور مغربی ممالک میں ان کی مختلف سلطنتوں کی توضیح کی گئی ہے۔

تاریخ ابنِ خلدون تاریخ کی دوسری کتابوں پر اپنے فلسفیانہ مقدمات کے لحاظ سے تفوق رکھتی ہے جو اکثر فصلوں کی ابتداء میں پائے جاتے ہیں۔ خصوصاً جب بحث ایک سلطنت سے دوسری سلطنت کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں بحث کی ابتداء اسباب وعلل سے کرنی پڑتی ہے۔ یہ زمانہ جاہلیت کے عرب و بربر اوران کے ممالک کی ایک نہایت مبسوط تاریخ ہے۔

مشرق کے اکثر ناقدین نے اس کتاب کی اہمیت گھٹانے میں غلطی کی ہے اور ابنِ خلدون کی اس تالیف پر تعقید و پیچیدگی کا اظہار کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مستشرقین یورپ ہی نے اس کی کماحقہ قدر کی اور اس کو اتنی ہی اہمیت دی جتنی کہ اس مقدمہ کو اور اپنی زبانوں میں اس کے حصّوں کا ترجمہ کرلیا جو ان کے اور ان کے ممالک کے لیے مفید تھے چنانچہ دی سلان نے ''القسم الخاص ببلاد المغرب والبربر'' کو شائع کیا جو الجزائر میں مقدمے کے فرانسیسی ترجمے کی اشاعت سے گیارہ سال قبل دو بڑی جلدوں میں طبع ہوئی اور تقریباً ایک ہزار صفحوں پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کو کاب الدول الاسلامیہ المغرب سے موسوم کیا گیا ہے۔ اس کے پانچ برس بعد اسی حصہ کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ ہوا اور الجزائر میں ۱۸۵۲ء میں اس کی اشاعت ہوئی۔

مستشرقین نے اس تاریخ کے اس جزِ خاص کو بھی لیا جو افریقہ اور صقلیہ کے حالات (انگریزوں کے تسلط سے قبل) سے متعلق ہے اس جزو کو پیرس میں فرانسیسی ترجمے کے ساتھ استاد ''فبرچیہ'' نے ۱۸۴۱ء میں طبع کیا اور ابنِ احمر کی تاریخ سے بھی ایک حصّہ فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔

۲ : ابنِ خلدون کے شخصی حالات:

مؤلفینِ عرب میں روزنامچے اور شخصی مذاکرات لکھنے میں ابنِ خلدون اپنی آپ نظیر ہے ان میں اس نے روزمرہ کے حالات لکھے ہیں اور اس کو ''التعریف بابنِ خلدون'' سے موسوم کیا ہے اس میں اس کی سوانح' نسب' اسلاف کی تاریخ یورپین انداز میں پیش کی گئی ہے۔ اثنائے بیان میں ان واقعات کو بھی پیش کیا ہے جس کا اس نے اپنی زندگی میں مشاہدہ کیا تھا اسی کے ضمن میں اس نے مراسلت وقصائد بھی لکھے ہیں جنہیں اس نے چند خاص اوقات میں منظم کیا تھا نیز ان تمام حالات کو بھی پیش کیا ہے جو اس کے زمانۂ حیات میں وقوع پذیر ہوئے تھے۔ ان مذاکرات کا سلسلہ ۸۰۷ھ یعنی اس کی وفات سے ایک سال قبل تک جاری رہا۔ ''دارالکتب مصریہ'' میں ان مذاکرات کا ایک قلمی نسخہ (۱۵۰) صفحوں پر سنہری حروف میں لکھا ہوا موجود ہے اس کا کچھ ملخص اس کی مطول تاریخ کے بعض نسخوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

ابنِ خلدون کا فلسفۂ اجتماع:

علمِ اجتماع کے قواعد کی تدوین میں ابنِ خلدون یورپ کے تمام مصنفین کا پیش رو ہے اس میدان میں اس سے قبل سوائے فلاسفہ یونان کے کسی نے قدم نہیں رکھا۔ کسی نے سچ کہا ہے کہ مقدمہ کے مقابلے میں خود اس کی تاریخ ہیچ ہے۔ ابنِ خلدون کے مقدمے نے اہلِ یورپ کی توجہ کو اہلِ مشرق کی توجہ سے زیادہ اپنی طرف مائل کیا کیونکہ حقیقی معنےٰ میں وہ اپنے مفہوم اور اندازِ بیان کے اعتبار سے ایک مستقل کتاب ہے۔ اپنی شکل وصورت کے لحاظ سے وہ ایک مرتب و منظم شے ہے اور

اپنے موضوع کے لحاظ سے اہم فوائد اور جدید مباحث پر مشتمل ہے۔ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مغربی افریقی فلسفی جدید علم اجتماع کا بانی ہے۔

ابنِ خلدون نے ظواہر مدنیت کی دو قسمیں کی ہیں۔ ظواہر خارجی وظواہر داخلی۔ ظواہر خارجی سے اس کی مراد ظواہر طبعی ہیں۔ جیسے دینی عقائد' آب و ہوا' سکونت' ظواہر داخلی سے وہ ظواہر مراد ہیں جو جماعت میں نشوونما پاتے ہیں اور اپنی قوت سے ان پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

ابنِ خلدون نے اپنے نظریے کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے کہ انسان فطرتاً اجتماع کی جانب میلان رکھتا ہے۔ یہ حکمائے یونان وعرب کا وہ نظریہ ہے جس کو خود اگسٹ کامٹ نے اپنے فلسفہ وضعیہ کے چوتھے جز میں اختیار کیا ہے۔ ابنِ خلدون ارسطو کے ساتھ اس امر پر متفق ہے کہ جماعت فرد کی سعادت کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ وہی نظریہ ہے جس کی ہربرٹ اسپنسر نے اپنے فلسفہ میں اشاعت کی اور اس کو اہمیت دی۔ ابنِ خلدون نے چند ایسے حقائق دریافت کیے ہیں جن سے یونانی فلسفی ناآشنا تھے۔ اس نے انسانی اور حیوانی جماعتوں میں امتیاز کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ حیوانی اجتماع عادت کے تحت فطرت کے اقتضاء سے ہوتا ہے اور انسانی اجتماع فطرت' عقل اور غور وفکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

میکاولی[1] ابنِ خلدون سے بہت مشابہ ہے اور ہم اس کو مونٹسکیو[2] کے بھی مماثل قرار دے سکتے ہیں۔ کیونکہ ان دونوں نے تاریخی واقعات سے اجتماع قوانین کے اخذ کرنے کی کوشش کی ہے ابنِ خلدون نے اطراف واکناف میں اکثر ایسی اقوام کا مطالعہ کیا ہے جو لامذہبیت کی زندگی گزار رہے تھے' تاہم وہ ایک وسیع ملک' ایک زبردست بادشاہ' ایک خاص نظام' اعلیٰ قوانین فاتح لشکر اور آباد شہر رکھتے تھے اور اس نے یہ بھی دیکھا کہ وہ اقوام جو ادیانِ منزلہ کے پیرو ہیں دوسری اقوام کی بہ نسبت اقلیت رکھتی ہیں۔ اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ممالک ودول کی تاسیس میں نبوت کی کوئی ضرورت نہیں۔

ابنِ خلدون نے اس رائے کے اختیار کرنے میں اکابر فلاسفہ اسلام اور اسلامی مورخین کی مخالفت کی ہے لیکن بہت جلد اس نے اپنا یہ خیال بدل دیا۔ چنانچہ بعد میں اس نے لکھا ہے کہ نبوت اگرچہ عام ممالک کی تاسیس کے لیے ضروری نہیں لیکن ترقی یافتہ اور باکمال ممالک کے لیے ناگزیر ہے کیونکہ وہ مملکت جس کی بنیاد نبوت پر ہو دین ودنیا کے منافع کا مجموعہ ہوتی ہے۔

ابنِ خلدون آب وہوا کو ان عوامل سے جو اجتماع سے خارج ہوتے ہیں سب سے پہلا عامل قرار دیتا ہے۔ اس نے اقالیم سے بحث کی ہے اور زمین کو سات اقلیموں میں تقسیم کیا ہے جن کی آب وہوا میں انتہائی برودت سے لے کر شدید حرارت تک بہت سارے اختلافات پائے جاتے ہیں اور درمیان میں بہت سے اعتدالی درجے ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ابنِ خلدون نے اپنے اس نظریئے کا اظہار کیا ہے جس کو بعد میں بکل انگریز مورخ نے پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان کے جسم اور اخلاق پر حرارت اور برودت کا ایک اثر ہوتا ہے۔ یا بالفاظِ دیگر قوموں اور مملکتوں میں مدنیت اور حضارت کے اعتبار سے اختلاف پایا جاتا ہے۔

ابنِ خلدون کہتا ہے کہ اطراف وجوانب کے ممالک کے باشندے تمدن سے عاری ہوتے ہیں۔ اقلیم رابع حرارت

---

[1] Machiavalli (1469-1547)

[2] Montes Quieu (1689-1755)

و برودت کے اعتبار سے سب سے زیادہ متعدل ہے۔ اور آبادی مدنیت علوم کے نشوونما اور ان کے ظہور، قوانین اور احکام کے لحاظ سے تمام پر فوقیت رکھتی ہے۔ اس قسم کے اقالیم میں اس نے بلاد سوریا اور عراق کو قرار دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ زمانہ قدیم سے تمدن اور مذاہب مختلفہ کا مرکز رہے ہیں۔

ابنِ خلدون اور مونٹیسکو کا اس نظریے میں کامل اتفاق ہے یہ سچ ہے کہ یہ دونوں اس نظریے میں یونانی حکماء بقراط اور ارسطو اور فرانسیسی حکیم جان بودان کے پیرو ہیں۔

اس کے بعد ابنِ خلدون نے خارج از عناصر کے دوسرے عنصر پر روشنی ڈالی ہے۔ جو وسط جغرافیائی یا ہیئت یعنی مقامی موقع ومحل ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس نے فرد پر بھی مقامی موقع ومحل کی تاثیر سے بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خوشحالی انسان کو محنت سے مستغنی کر کے تعیش کی طرف مائل کر دیتی ہے۔ خواہشاتِ نفسانی کا غلام بنا دیتی ہے اور اس کے نفس سے شجاعت اور جنگ جوئی کی صفات کو زائل کر دیتی ہے بخلاف اس کے اگر افلاس وتنگدستی ہو تو پھر فقر و فاقہ انہیں جدوجہد اور استقامت پر مجبور کرتا ہے اور کارزارِ زندگی میں ان کے اندر کشمکش ومقابلہ کی روح پیدا کرتا ہے۔

لیکن ظاہر ہوتا ہے کہ ابنِ خلدون نے ہیئت یعنی مقامی موقع ومحل پر اس قدر زور نہیں دیا جس قدر کہ آب وہوا پر اس نے اس بحث کی طرف اس لیے توجہ نہیں کی کہ آب وہوا کی بہ نسبت مقامی موقع ومحل پر بحث کرنے کی نسبتاً بہت کم گنجائش ہے۔

تیسرا عنصر مذہب ہے۔ ابنِ خلدون اس کو ہر انسانی جماعت کے لیے ضروری قرار دیتا ہے اور اپنی تائید میں مذہبی اور فلسفیانہ دلائل پیش کرتا ہے جس سے حکیم ابنِ رشد کی تصنیفات بھری پڑی ہیں۔

حکیم اندلس کی طرح ابنِ خلدون نے فلسفہ اور مذہب میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے لیکن اس کوشش کی وجہ سے ابنِ خلدون کی اہمیت ہماری نظروں میں کم ہو جاتی ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ اس کا استاد اور پیشوا ابنِ رشد درحقیقت فلسفی نہیں تھا بلکہ محض ایک مترجم تھا جس نے ارسطو کے فلسفے کا عربی زبان میں ترجمہ کیا تھا اور اس کو خاتمہ حکمت اور ایک حتمی اور قطعی شے قرار دیا تھا وہ ایک ایسا اسلامی حکیم ہے جس نے یونانیوں کے خیالات اور اسلامی شریعت میں تطبیق کرنے کی کوشش کی تھی اس لیے وہ کسی فریق کو بھی راضی نہ رکھ سکا اس سے فلسفی تو اس وجہ سے ناراض ہوئے کہ اس نے مذہب کو ایک ایسی جگہ دی جس کو فلاسفہ تسلیم نہیں کرتے۔ اہلِ مذہب کی رنجیدگی کا باعث یہ ہوا کہ اس نے مذہب کے خلاف توجیہہ وتاویل سے کام لیا۔ لیکن اس کمزوری سے ابنِ رشد کی قدر ومنزلت میں فرق نہیں آتا کیونکہ اس کی نیت ٹھیک تھی وہ ایک ایسے مذہب کا خواہاں تھا جو عقلی اور فلسفے پر مبنی ہو لیکن کفر والحاد کو مستلزم نہ ہو۔ اس کے بعد سے اس زمانے تک اکثر مفکرین نے شیخ قرطبہ کے مسلک کو اختیار کیا ہے اس کی وجہ سے انہیں بھی شیخ کی طرح ہزاروں رسوائیاں اٹھانی پڑیں۔ البتہ وہ قانونی سزا سے ضرور محفوظ رہے۔ کیونکہ اب لوگوں کو ان کے اعتقادات اور افکار کی بنا پر سزا دینے کا زمانہ باقی نہیں رہا۔

ہم ابنِ رشد کو فلاسفہ میں شمار نہیں کر سکتے البتہ وہ ایک مصلح کی حیثیت ضرور رکھتا ہے اس کی مثال مارٹن لوتھر کی سی ہے اس کی زندگی اذیتوں سے پُر تھی صرف اس وجہ سے کہ وہ مذہب اور حکمت کو ایک نظر سے دیکھتا تھا ان دونوں سے ان کو محبت تھی اور ان میں تطبیق دینے کی کوشش کرتا تھا۔ لیکن وہ اس میں ناکام رہا اس وجہ سے یہ بات محل تعجب نہیں کہ ابنِ خلدون بھی مذہبی مسائل میں حیران اور مضطرب رہا ہو کیونکہ ابنِ رشد کو ہر حال میں ابنِ خلدون پر تفوق حاصل ہے اس لیے کہ وہ بلاواسطہ حکیم

ہے۔ بخلاف اس کے ابنِ خلدون محض بالواسطہ فلسفی قرار دیا جا سکتا ہے۔

ابنِ خلدون کی پُر گوئی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے روح وتصوف' رویائے صادقہ اور وحی الٰہی پر بحث شروع کر دی اور درحقیقت یہ تمام مسائل طبعی طور پر اس کے موضوع بحث سے خارج تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ خلدون نے اقوامِ عالم پر مختلف مذاہب کے اثر سے بحث کرنے کی کوشش کی ہے تا کہ خدا پرست اور بُت پرست اقوام میں فرق واضح ہو جائے۔ نیز اس نے تمدن اور آبادی پر عقائد کے اثرات اور مختلف دول کی مذہبیت اور لامذہبیت پر روشنی ڈالی ہے۔ اس اصول کو پیشِ نظر رکھ کر اس نے انسانیت کے ماضی' حال اور مستقبل سے بحث کی ہے اور واقعات تاریخی سے استشہاد کرتے ہوئے قدیم یونان کی بُت پرست قوم جس میں ہیراقلیط' بقراط' سقراط' افلاطون اور ارسطو جیسے حکماء گزرے ہیں اور جہاں کسی نبی کا ظہور نہیں ہوا اور دوسری قوموں کا جن میں انبیاء تو مبعوث ہوئے ہیں لیکن فلاسفہ وحکماء پیدا نہیں ہوئے موازنہ کیا ہے اور ان دونوں قسم کے اقوام کی تاریخ اور ہم عصر اقوام پر ان کے اثرات سے بحث کی ہے۔

ابنِ خلدون کے لیے اپنے زمانے کے انسانوں کے حالات پر غور کرنے کے لیے اس سے سہل کوئی اور طریقہ نہ تھا کہ اسی عہد کی قوموں کے حالات اور ہر ایک پر مذہبی اور لامذہبیت کے اثرات پر غور کرے اس قسم کے مباحث سے ابنِ خلدون کی وقعت میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس نے مذہبی شہروں میں نشوونما پائی۔ اس کے بعد اسپین کی سیاحت کی جس میں دوسرے مذاہب بھی رائج تھے۔ بعد ازاں افریقہ' ایشیا اور یورپ کا سفر کیا۔ اس کو ایسی وحشی اقوام وقبائل کا قطعی علم نہ تھا جن کا کوئی مذہب نہ تھا اور جن کی نشوونما لق ودق صحراؤ جنگلوں میں ہوئی تھی۔ چنانچہ اس نے اپنی تاریخ میں ان اقوام کے تمام حالات پر روشنی ڈالی ہے اب اس کے لیے یہ بہتر تھا کہ وہ ماضی وحاضر پر بھی ایک نظر ڈالے تا کہ وہ مذہبی اور غیر مذہبی امور سے واقف ہو جائے جو مستقبل کے دامن میں پوشیدہ تھے۔

اس قسم کی بحث انسانیت کے لیے بہت سود مند ہے اور بار آور ہے البتہ تصوف استخارہ رویائے صادقہ' تجرد اور اس قسم کے مباحث جن میں حکیم نے اپنی عقل ودانش کو رائیگاں کیا غیر ضروری ہیں۔

یہاں تک کہ ابنِ خلدون نے ان عوامل کی تشریح کی ہے جو اجتماع سے خارج ہیں اس کے بعد اس نے ان اجتماعی عوامل پر بحث کی ہے جو جماعت میں نشوونما پاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہر انسانی جماعت تین دور سے گذرتی ہے۔ پہلا دور بدوی' دوسرا دور غزوی اور تیسرا دور حضری ہوتا ہے۔ ہر قوم میں ایسے قبائل ہوتے ہیں جو پہلے صحرا اور وادی میں زندگی گذارتے ہیں لیکن اس کے بعد کچھ ترقی کرتے ہیں پھر ان اقوام سے جنگ کرتے ہیں جو ان سے تمدن کے اعتبار سے کم ہوتی ہیں اور یہ ان کا دوسرا دور ہے۔ اس کے بعد یہ بھی متمدن ہو جاتے ہیں۔ اس طرح شہر آباد ہوتے ہیں' دواوین مرتب ہوتے ہیں' قوانین وضع ہوتے ہیں مختلف علوم وفنونِ لطیفہ کو ترقی ہوتی ہے یہاں تک کہ تعیش کی طرف ان کا میلان ہو جاتا ہے اور وہ لڑائی اور مقابلے سے اجتناب کرنے لگتے ہیں ان کی ہر بات میں ضعف نمودار ہونے لگتا ہے تا آنکہ کوئی جنگجو قبیلہ ان کو مغلوب کر کے ان پر حکمرانی کرنے لگتا ہے۔

اسی طرح بنی نوع انسان میں ایک دائمی حرکت جاری رہتی ہے بعض قوموں کو عروج ہوتا ہے تو بعض کو زوال۔ ایک سلطنت ترقی کرتی ہے تو دوسری مغلوب ہو جاتی ہے اور غالب اور قوی سلطنت اس پر مسلط ہو جاتی ہے۔ یہی اقوام کا طریقہ

چلا آ رہا ہے۔ ابنِ خلدون نے محض اپنے غور وفکر اور اقوامِ عرب اور بربر کی تاریخ کے مطالعہ سے اس حقیقت کا انکشاف کیا ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے وہ سب کا پیشرو قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ جو علماء اس سے قبل گزرے ہیں انہوں نے ان اقوام کی تاریخ کا مطالعہ نہیں کیا اور نہ ان کی اقوام کو ایسے حالات ہی پیش آئے جن سے عرب اور بربر کی قوموں کو دوچار ہونا پڑا۔

ابنِ خلدون کہتا ہے کہ بدوی زندگی ہر جماعت یا قبیلے کا ابتدائی دور ہے اور یہ انسانی طبیعت کے منافی نہیں' دائمی سفر ونقلِ مکان بدوی زندگی کے خصوصیات سے ہیں' بدوی قبائل کی زندگی کا دارمدار ان گلّوں پر ہوتا ہے جنہیں وہ چرایا کرتے ہیں۔ اگر اونٹ ہوں تو وہ صحرا میں گزارتے ہیں کیونکہ اس کی فضا اور ظاہری حالت اونٹ کی طبیعت کے مناسب ہوتی ہے۔ اگر بکرے اور گائے ہوں تو وہ وادیوں میں بسر کرتے ہیں کیونکہ اس قسم کے حیوانات کے لیے یہی جگہ موزوں ہوتی ہے بدویوں کی اس قسم کی زندگی غذا ولباس میں ان کا قناعت پر مجبور ہونا ان کی شجاعت وقوت جن سے وہ اپنے جان و مال کی مدافعت کر سکیں یہ تمام امور اہلِ حضر پر ان کی فوقیت کا باعث ہوتے ہیں۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ عصبیت ایک ایسی شے ہے جو قبیلہ کو الفت ومحبت پر مجبور کرتی ہے اور انہیں اتحاد واتفاق و مشترک مصالح کی مدافعت کا سبق سکھاتی ہے۔ دو امور عصبیت میں قوت پیدا کرتے ہیں ایک عرف و عادت کا احترام۔ دوسرے جنگ ومدافعت کی دائمی حاجت۔ اس کے بعد اس نے قبیلے اور اس کی تکوین سے بحث کی ہے اور کہتا ہے کہ ہر قبیلہ چوتھی پشت میں اپنے اعلیٰ صفات کو مفقود کر دیتا ہے۔ قبائل اسی وقت تک قوی رہتے ہیں جب تک کہ وہ اپنی قوت وعصبیت کی محافظت کرتے ہیں۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ خون کی صفائی اور جنس کی پاکیزگی دو اصولی شرائط ہیں جن کے بغیر نہ تو کوئی قبیلہ قوت حاصل کر سکتا ہے اور نہ اپنے اندر عصبیت باقی رکھ سکتا ہے مختصر یہ کہ عصبیت ہی قبیلے کی بنیاد ہے اور اسی کے ذریعے اس کی قوت برقرار رہتی ہے اس کے بغیر نہ وہ زندہ رہ سکتا ہے اور نہ اپنے اندر عصبیت باقی رکھ سکتا ہے صرف عصبیت رکھنے والے قبائل ہی فتح مندی اور کامرانی حاصل کر سکتے ہیں۔

اس کے بعد ابنِ خلدون نے قبیلہ کی اس حالت سے بحث کی ہے جبکہ وہ جنگ وجدل میں مصروف ہو کر سلطنتیں قائم کرنے لگتا ہے بلاشبہ ابنِ خلدون کی یہ عمرانیات ہمارے خیال میں عرب و بربر کی تاریخ پر (جو محض قبائل کی تاریخ ہے) اور تاریخ پر (جو مملکت کی تاریخ ہے) مبنی ہے اس کے بعد اس نے اہلِ حضر کی زندگی پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس حکیم کو سیاست واخلاق میں پھر ان میں اور عقائد کی شرح میں امتیاز کرنے کا ایک خاص ملکہ حاصل ہے۔ اس سے پہلے سیاست ان سب کا مجموعہ سمجھی جاتی تھی۔ درحقیقت ابنِ خلدون مشرق کا عدیم المثال سیاسی مؤلف اور مغرب کے سیاسی مؤلفین کا پیشرو ہے۔

ابنِ خلدون کہتا ہے کہ عصبیت اور فضیلت قبائل کی قوت کو محفوظ رکھتے ہیں۔ لیکن ان دونوں کے ساتھ تیسرے عامل کی بھی ضرورت ہے اور وہ سیاست اور مذہب ہے یہ تیسرا عامل وہ ہے جو قبیلے کی قوت کو اس کی حقیقی منفعت کے لیے ابھارتا ہے اور اس کی اعانت کرتا ہے جو اس کی فتح ونصرت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے بالفاظِ دیگر ابنِ خلدون کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ قبیلہ کیسا ہی قوی کیوں نہ ہو پھر بھی اس کو ایک مثلِ اعلیٰ کی ضرورت ہے جس کی طرف وہ رجوع کر سکے اور جو اس کی تمام آرزوؤں کا مرکز ہو اس مقام پر اس نے اسلام سے قبل عرب قبائل کی مثال دی ہے بعد ازاں ابنِ خلدون نے ان قوموں پر

روشنی ڈالی ہے جن کی سلطنتیں تباہ ہو چکیں اور جن کو قوی قبائل نے مغلوب کر لیا۔ پھر اس نے فتح کے شرائط و اسباب تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں اور ان دشواریوں کا بھی ذکر کیا ہے جن کا فاتح کو سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ فتح کے بعد ہی مفتوح سے فاتح کا اثر زائل ہونے لگتا ہے بلکہ فاتح مفتوح کے حالات سے متاثر ہونے لگتا ہے۔

ابنِ خلدون نے قوی اقوام کے زوال کے تین اسباب بتائے ہیں:

۱۔ ضعف اشراف ۲۔ سپاہ کا تشدد ۳۔ عیش پسندی۔

ان اسباب کی تشریح کے بعد کہتا ہے کہ کوئی سلطنت تین صدی سے زیادہ باقی نہیں رہتی۔ فرد کی طرح اس کے لیے بھی عہد طفلی شباب و پیری ہے۔ لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ کسی سلطنت کو اپنے ابتدائی دور ہی میں زوال نہ ہو ہم کہتے ہیں کہ یہ نظریہ اگرچہ دول اسلامی کے لحاظ سے صحیح قرار دیا جا سکتا ہے لیکن دوسری سلطنتوں پر صادق نہیں آتا۔ سیادت، تغلب اور فتح کے متعلق ابن خلدون کے اکثر خیالات میکاولی کی ''کتاب الامیر'' کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کرتے ہیں جس کا ترجمہ ہم نے ۱۹۱۲ء میں عربی زبان میں لیا ہے بلاشبہ ان مسائل میں ابنِ خلدون کو تفوق حاصل ہے کیونکہ وہ فلورنس کے حکیم اور اس کے وزیر سے بھی پہلے گزرا ہے۔

یہاں ابنِ خلدون کے فلسفہ اجتماع کی تنقید کا موقع نہیں ہے۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ ابن خلدون کے مبادی کی تخلیص پیش کریں جس سے قارئین پر واضح ہوگا کہ ابنِ خلدون نے قابلِ یادگار مقدمہ میں جس امر کو زیادہ اہمیت دینے کی کوشش کی ہے وہ اس قانون کا انکشاف ہے جس کے تحت مغرب میں عربی تمدن کی تکوین ہوئی۔ ابنِ خلدون نے اس قانون کے انکشاف کا قصد صرف اس لیے کیا ہے کہ اس پر فلسفے اجتماع کی بنیاد قائم کرے۔ اس بارے میں اس کا عقیدہ تھا کہ (آگست کومٹ کا جو اس سے ۶۰۰ برس بعد گزرا ہے بعینہٖ یہی عقیدہ ہے) تاریخی واقعات وہ مآخذ ہیں جن سے عالم اجتماعیات اپنے نتائج اخذ کرتا ہے (ملاحظہ ہو تاریخ فلسفۂ عرب مؤلفہ بوبر)

ابنِ خلدون کے واقعات زندگی اور اخلاق کے لحاظ سے اس میں اور میکاولی مؤلف ''کتاب الامیر'' میں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ پیدائش کے اعتبار سے دونوں میں صرف ایک صدی کا فرق ہے۔ ان دونوں کے زمانے کے حالات کی رو سے اور ان کے عہدوں کے اعتبار سے جن پر وہ فائز ہوتے رہے اور ان شخصیتوں کے لحاظ سے جن سے وہ متاثر ہوئے ان میں تقریباً یکسانیت پائی جاتی ہے ان میں سے ہر ایک کو انسانی اخلاق، قوانینِ اقوام اور ان کے حالات کے متعلق کافی تجربہ اور وسیع علم حاصل تھا۔

ابنِ خلدون یکتائے روزگار تھا۔ اس کے جیسے افراد ہر زمانے میں شاذ و نادر ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اس نے ابنِ رشد کے فلسفہ کا گہرا مطالعہ کیا اور اپنے زمانے کے اکثر معتقدات کو جذب کرنے کی کوشش کی نیز دو مسائل میں اس کو آگست کومٹ پر فوقیت حاصل ہے ایک تو اس کا یہ قول کہ فلسفہ علم موجودات ہے۔ ارسطو جیسا شخص جو استاد اوّل اور معلم اوّل کہلاتا ہے اس نظریے سے ناآشنا تھا لیکن اسی چیز کو آگست کومٹ نے ابنِ خلدون سے چھ سو برس بعد پیش کیا ہے اس مسئلہ میں ابنِ خلدون نے ارسطو سے بھی اعلیٰ ادراک کا ثبوت دیا ہے۔ اس حقیقت عظمیٰ کے انکشاف میں وہ انیسویں صدی تک کے تمام فلاسفہ یورپ کا پیش رو ہے۔

دوسرا اس کا یہ قول کہ انسانی اجتماع پر قوانین وقواعد ہوتے ہیں جو علم اجتماعیات کو علوم منتظمہ کی صف میں داخل کر دیتے ہیں اس اصول میں بھی اس کو آگست کومٹ پر تقدم حاصل ہے کیونکہ عالم کے متعلق اس فلسفی کے علم کی بنیاد دو امور پر ہے ایک تو اقوام کا مطالعہ اور ان کا تجربہ' دوسرے ان قوانین کا ادراک جو جماعت میں پائے جاتے ہیں اور عقلی تجربوں اور غور وفکر کے ذریعے ان کا انکشاف۔ آگست کومٹ نے بھی جب اپنے دو نظریے سکونیات اور حرکیات کی تشریح کی تو ابن خلدون کے خیالات پر کچھ اضافہ نہیں کیا کیونکہ وہ کہتا ہے کہ تجربے اور علم کے ذریعے ہم پر حقائق کا انکشاف ہوتا ہے اور عقل اسباب وعلل کو بے نقاب کرتی ہے۔

اس طرح ابن خلدون وہ پہلا شخص ہے جس نے اس خاص نظریہ کو پیش کیا جس کی رو سے تاریخ کو اسی حد تک کہ اس کی غایت حقائق کو جمع کرنا اور اس کی تنظیم و تنقیح ہے تاکہ ان کے ذریعے اسباب ونتائج کا انکشاف ہو سکے اس تجربہ کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہر معین حادثہ اپنے وقوع کے وقت خاص شرائط وعلل ووجوہ کو مستلزم ہوتا ہے بالفاظ دیگر کسی تمدن میں جب کبھی خاص اسباب وعلل کا اجتماع ہوتا ہے تو اس وقت ایک معین حادثے کا ظہور ہوتا ہے۔ اس قول سے زیادہ مقبولِ عام کون سا قول ہوسکتا ہے جس کے قائل مونٹیسکو' کومٹ اور دوسرے علمائے اجتماعیات ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون کہتا ہے کہ تاریخ کی غایت اجتماعیات یا حیاتِ اجتماعی کا مطالعہ ہے۔

ہم نے یہ پہلے بیان کیا ہے کہ حیاتِ اجتماعی کی تین شکلیں ہوتی ہیں جو یکے بعد دیگرے نمودار ہوتی ہیں۔ حالتِ بداوت' حالتِ حرب یا فتح' پھر حالتِ حضارت (فصلِ ثانی صفحہ ۳۷ مطبوعہ ۱۳۱۱ء مطبع ازہریہ مصر) ابن خلدون نے اجتماعی حیات کا سلسلہ بداوت سے حضارت تک (جہاں بالطبع فساد وفنا کے اسباب پیدا ہوتے رہتے ہیں) قائم کیا ہے اور ان اسباب کی اس طرح تحلیل کی ہے' فقر وغنا کے اعتبار سے عدم مساوات اور بدوی قبائل کے قلوب سے ان کے متمدن ہو جانے کے بعد شجاعت کی فضیلت کا مفقود ہو جانا۔ پھر ان جدید قبائل کے متمدن ہونے کے بعد انواع واقسام کے لہو ولعب میں منہمک ہو جانا۔

جو شخص اس کے اس اہم مقدمہ کا مطالعہ کرے گا اس کو ایک لحظہ کے لیے بھی اس بات میں شک نہ ہوگا کہ ابتداء سے انتہا تک ابن خلدون نے افریقہ کے مغرب اور یورپ کے جنوب میں جو عربی آبادیاں پائی جاتی ہیں ان کے اوپر تفصیلی نظر ڈالی ہے اور اس کے متعلق اس کے قول سے زیادہ مستند کوئی اور ثبوت نہیں مل سکتا جو اس نے عصبیت کے متعلق پیش کیا ہے (صفحہ ۹۷ طبع مذکورہ) جس میں وہ لکھتا ہے کہ بزرگی اور انسانی عظمت کی انتہا دنیا کے چار گروہوں میں سے صرف ایک میں ہوئی ہے' یعنی چوتھی گروہ میں۔ ان چاروں گروہوں کے متعلق اس کی رائے یہ ہے کہ پہلا گروہ بانی ہوتا ہے' دوسرا مباشر' تیسرا مقلد' چوتھا ہادم۔

یہ امر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ابن خلدون نے اپنے اس نظریہ کے لحاظ سے کہ انسانی اخلاق آب وہوا سے متاثر ہوتے ہیں اور تمول وافلاس کے اعتبار سے ان کے حالات میں اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ یورپ میں قرونِ وسطیٰ اور زمانہ جدیدہ کے تمام علمائے اجتماع کا پیش رو ہے (صفحہ ۵۲' اور اس کے بعد) یہ وہ پہلا شخص ہے جس نے زمین کی آبادی کے متعلق بحث کی ہے اور اخلاق وتمدن پر اقالیم کے اثرات کو بھی واضح کیا۔ اگرچہ بعض فلاسفہ یونان نے بھی ان مسائل پر قلم اٹھایا ہے

لیکن ابنِ خلدون ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے ان مسائل پر اس زمانے کے لحاظ سے اپنی جغرافیائی معلومات کی حد تک کما حقہ بحث کی ہے ان مباحث کی اہمیت محتاجِ توضیح نہیں کیونکہ ان کے ذریعے ہم کو اس عرب فلسفی کے اس میلان کا پتہ چلتا ہے جس کی وجہ سے وہ مظاہرِ حیاتِ اجتماعی کو ایسے طبعی عوامل کی طرف رجوع کرتا ہے جس کا ہم مشاہدہ کیا کرتے ہیں۔

ابنِ خلدون کے اس بیان پر ہمیں کس قدر تاسف ہوتا ہے' جب وہ کہتا ہے کہ وہ نہ کسی مسئلے پر کما حقہ بحث کر سکا اور نہ اس کے تمام اصول پر روشنی ڈال سکا بلکہ تمام مسائل کے احاطے سے قاصر رہنے کی وجہ سے ان میں سے چند ہی پر اپنے خیالات کا اظہار کر سکا اور باقی مسائل کو ان جلیل القدر علماء کے لیے چھوڑ دیا جو اس کے جانشین ہونے والے ہیں لیکن ہمارے رنج میں اور اضافہ ہوتا ہے جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ خلدون کی وفات کے بعد سے یعنی پندرہویں صدی سے لے کر اس زمانے تک خواہ سرزمین عرب ہو یا اور دیگر ممالک اسلامی کہیں بھی کسی نے اس کی ندا پر لبیک نہیں کہا' تاہم اس امر سے مسرت ہوتی ہے کہ اکثر علمائے یورپ نے اس کا جواب دیا اور ان میں سے اکثر نے اس عربی مشرقی فلسفی کے فضائل کو فراموش نہیں کیا' ہمیں اس امر میں شک نہیں کہ کومٹ اس فلسفی کے حالات سے واقفیت رکھتا ہے گو اس نے اپنی کتاب میں مطلقاً ذکر نہیں کیا بلکہ صرف کوندورسیہ اور مونٹیسکو کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ ممکن نہیں کہ کومٹ ابنِ خلدون کی فضیلت سے ناآشنا ہو درآنحالیکہ شولز نے کومٹ کے فلسفے کے ظہور سے سات برس پہلے مجلّہ اسیویہ میں (۱۸۲۵ء) ابنِ خلدون کے متعلق ایک مقالہ لکھا ہے اس وقت کومٹ کی عمر ۲۷ سال کی تھی اور مجلّہ مذکور اسی کے وطن پیرس سے شائع ہوا تھا۔

ابنِ خلدون اور میکاولی کا مقابلہ و موازنہ

نیقولا میکاولی جو فلارنس کا ایک اجتماعی سیاسی فلسفی ہے' ۱۴۶۹ء میں پیدا ہوا اور ۱۵۲۷ء میں وفات پائی۔ جمہوریہ فلارنس میں پندرہویں صدی کے اواخر و سولہویں صدی کے اوائل میں مختلف سیاسی عہدوں پر فائز ہوتا رہا چودہ سال تک دیوان قضاۃ عشرہ کا معتمد رہا اور اس اثناء میں تیئس خارجی سیاسی مہمات میں بھی حصّہ لیا۔ اس زمانے میں اٹلی کی حالت بہت نازک تھی جرمن' فرانسیسی' البانوی تینوں اس پر سیادت قائم کرنے کی کوشش میں تھے۔ اس کے شہروں اور حکومتوں پر حملہ آور ہو رہے تھے اور ڈاکوؤں کی طرح مکر و فریب یا تلوار کے ذریعے اس پر قبضہ کر رہے تھے۔ علاوہ اس کے حکومت البابہ میں بھی مخالفین نے سر اُٹھایا تھا اور اس میں اصلاح چاہنے والوں اور تعلیم کلیسا کے قائم کرنے والوں میں کشمکش جاری تھی اور میدیشی قبیلہ پوشیدہ طور پر مصلحین سے مصروفِ جنگ تھا۔

میکاولی نے ان مختلف حوادث میں زندگی گذاری۔ اس طرح اس کو کافی تجربہ حاصل ہو گیا۔ اس نے اپنے تمام تجرباتی مشاہدات کو جمع کیا اور عملی سیاست میں ایک فلسفہ کی بنیاد رکھی جو اس کے نام سے مشہور ہے اس نے تاریخ' سیاست' تمثیل' ادبیات' نظم' فنونِ حرب وغیرہ پر کتابیں لکھیں اس کی سب سے مشہور تالیف کتاب الامیر ہے جو اس نے میرلوزنزودی اریشتی اعظم کے لیے لکھی تھی۔ ''کتاب الامیر'' جن عمرانی اور سیاسی حقائق پر مشتمل ہے ان کی اہمیت کے متعلق علماء کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اس کے سیاسی اصول مضر ہیں کیونکہ یہ استبداد و غدر و خیانت اور دیگر ادنیٰ وسائل پر مبنی ہیں بعض کا یہ خیال ہے کہ یہ اصول درست ہیں اور قیامِ دولت کے لیے ان کا وجود ناگزیر ہے۔

کتاب ۲۶ فصلوں پر مشتمل ہے جن میں اس نے حکمت کی اقسام اور اس کے حصول کے ذرائع کو واضح کیا ہے۔

موروثی اور مختلف امارتوں کا فرق بتلایا ہے۔ نیز مختلف قسم کی حکومتوں‘ مدنی و دینی امارتوں کا فرق بتلایا ہے۔ نیز مختلف قسم کی حکومتوں‘ مدنی و دینی امارتوں اور نبرد آزماؤں کے مختلف انواع کی تشریح کی ہے ان اصولوں کی بھی توضیح کی ہے جس کی اتباع امیر کے لیے حصولِ کار اور حکومت پر اپنا قدم جمانے کے لیے لازمی ہے۔ چند فصلوں میں اس نے امیر کے لوازم سے بحث کی ہے جیسے سپاہ اور ان کی خصوصیات پر روشنی ڈالی ہے جن کی وجہ سے انسان لائقِ ستائش یا قابلِ مذمت ٹھہرتا ہے‘ جیسے سخاوت‘ بخل‘ قساوت‘ نرم دلی وغیرہ۔ وہ کہتا ہے کہ امیر کو اس طرح رہنا چاہیے کہ لوگ اس سے محبت بھی کریں اور خائف بھی رہیں اس کے بعد بتلایا ہے کہ امراء کی وفاداری کیسی ہوتی ہے اور امیر کی شہرت کے کیا ذرائع ہوا کرتے ہیں ان کے علاوہ دوسرے سیاسی اور عمرانی مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ قرونِ وسطی میں مغربی حکومتوں کی تاریخ ان تمام مباحث کو پیش کرتی رہی ہے۔ میکاولی تقریباً اسی مسلک پر عمل پیرا ہے جس کو ۰۰ ۱ صدی قبل ابنِ خلدون نے تیار کیا تھا۔ اس لیے ہم چاہتے ہیں کہ یہاں ان دونوں کے سیاسی اور عمرانی خیالات کی یکسانیت کو واضح کر دیں۔ ہمارا عالم اجتماعیات‘ عمرانیات وحکومت کی ماہیت کے متعلق خاص خیالات رکھتا ہے جس کو ''فلسفہ خلدونیہ'' کہنا بے جا نہ ہوگا جیسا کہ میکاولی کے خیالات ''فلسفۂ میکاولیہ'' سے مشہور ہیں۔

کتاب الامیر اور مقدمہ ابنِ خلدون

ابنِ خلدون نے فلسفہ عمرانیات کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار اپنے مشہور مقدمے میں کیا ہے‘ جیسے کہ میکاولی نے اپنے فلسفہ کی توضیح کتاب الامیر میں کی ہے۔ ہمارے لیے بہتر ہوگا کہ ہم دونوں کتابوں کا اجمالی موازنہ کریں۔ کتاب الامیر ان سیاسی اور اخلاقی اصولوں پر مشتمل ہے‘ جو امراء کی حکومت کی تائید میں ہیں اور ان کی تشریح ان فصلوں میں کی گئی ہے جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے اور جن کا حجم ایک سو پچاس صفحہ سے زائد نہیں۔ مقدمہ ابنِ خلدون پر (صفحہ ۲۲۹) ہم نے تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے اور اس کی تلخیص بھی پیش کی ہے اس میں چند ایسے مسائل بھی ہیں جن پر میکاولی نے بحث ہی نہیں کی اور بعض پر ضمناً کچھ خیال آرائی کی ہے۔

ابنِ خلدون اور میکاولی کے درمیان نمایاں مشابہتیں

میکاولی اور ابنِ خلدون ان اسباب کے لحاظ سے جو اس موضوع پر ان کے قلم اُٹھانے کا باعث ہوئے ہیں اور اپنے اس مسلک کے لحاظ سے جو انہوں نے اختیار کیا ہے‘ ایک دوسرے سے بالکل مشابہت رکھتے ہیں کیونکہ میکاولی کو ان سیاسی اصولوں کی تدوین پر یورپ کے پُر آشوب واقعات کے مشاہدات اور نیز ان مصائب نے آمادہ کیا جو خود اس کو تدبیر سلطنت کے دوران میں برداشت کرنے پڑے وہ سلطنت کا معتمد خاص تھا اور اس کے سارے اندرونی واقعات سے واقفیت رکھتا تھا۔ اس کو ملک کی تمام خرابیوں اور پوشیدہ سازشوں کا علم تھا جن کا اس نے پوری طرح مطالعہ کیا تھا اور اسی مطالعہ کی بنیاد پر اس نے اس مسئلے کے متعلق کہ امیر کو اپنی حکومت کی بنیاد کس طرح قائم کرنا چاہیے اپنے خیالات کی تعمیر کی اور مثال میں ان واقعات کو پیش کیا جن کا اس نے اپنے معاصرین میں مشاہدہ کیا تھا یا قدیم سلطنتوں کی تاریخ میں پڑھا تھا لیکن وہ ہر حالت میں قدیم وجدید یورپ کی تاریخ سے متجاوز نہ ہوا۔ مشرقی اقوام میں اس نے صرف ترکوں کا ذکر کیا ہے۔

اس طرح ابنِ خلدون نے مغربی شہروں میں زندگی بسر کی۔ ان کے سیاسی اور علمی عہدوں پر فائز ہوا‘ مراکش‘ تونس‘ اندلس‘ مصر وغیرہ میں اکثر حوادث وانقلابات کا مشاہدہ کرتا رہا اور ان میں سے اکثر واقعات میں خود بھی حصہ لیا اور ان کے

اسرار واندرونی امور سے واقفیت حاصل کی اور بعض شہروں میں پرائیویٹ سیکرٹری کی خدمت بھی انجام دی۔اس طرح اس نے اپنی زندگی میں اعلیٰ مراتب حاصل کیے لیکن آخر وقت تک اس کے حالات میں بہت کچھ تغیر ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ اس کی بیوی کے انتقال کے بعد اس کو آفات ومصائب نے آ گھیرا جن سے بہت کچھ عبرت حاصل ہوئی اور اس کی فلسفیانہ طبیعت میں ایک جلا سی آ گئی۔اس کو تاریخ اسلام اور اس کے متعلقہ امور پر کافی عبور حاصل تھا۔اب اس نے اپنی مشہور تاریخ کی تدوین کا قصد کیا۔آبادی کے احوال کے ضمن میں (جو اس نے اپنی تاریخ کے مقدمہ میں بیان کیے ہیں) مختلف فلسفیانہ خیالات اس کے ذہن میں گزرے جس کا ذکر اس سے قبل کیا جا چکا ہے۔اس طرح ابنِ خلدون میکاولی کے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ میکاولی کی طرح ابنِ خلدون کو بھی ان درمیانی موثرات نے جن میں ان کی نشوونما ہوئی اور ان حالات نے جو اس کو پیش آئے فلسفے کی جانب اکسایا لیکن اس نے ان ہی خیالات پر زور دیا جو نظامِ سلطنت سے متعلق تھے اور جو اسلام اور دیگر مشرقی ممالک کی تاریخ کے مطالعے سے اس کے ذہن میں پیدا ہوئے تھے لیکن اس نے تاریخ روما و یونان سے بحث نہیں کی سوائے اس کے کہ بعض مواقع پر ضمناً کچھ اس کا تذکرہ کر دیا ہو۔

یہ دونوں فلسفی اپنے خیالات میں جو وزارت' حکام وصناع کے حالات اور خوشامدیوں سے اجتناب کرنے' نیز سلطنت کے عروج وزوال کے اسباب کی توجیہہ اور فوج پر اعتماد کرنے کی اہمیت اور دیگر امور سے (جن کی تفصیل کی یہاں حاجت نہیں) بہت کچھ مشابہت رکھتے ہیں۔سلطنت کی تائید میں سیاسی قواعد کے متعلق ان میں جو اختلاف پائے جاتے ہیں ان میں سے چند اہم کی توضیح پر ہم اکتفا کرتے ہیں۔

ابنِ خلدون اور میکاولی کے درمیان نمایاں اختلاف

سلطنت کے بارے میں میکاولی کی تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس نے اس کی دو قسمیں کی ہیں' جمہوریہ' ملوکیہ۔ یہی تقسیم اس کے زمانے میں یورپ کی بھی رائج تھی نیز میکاولی نے سلطنت کے تعلق کو کلیسا اور ان قبائل سے جو اس زمانے میں حکومت کے طالب تھے واضح کیا ہے ابنِ خلدون نے جمہوریت کو اپنی کتاب میں کوئی جگہ نہیں دی۔[1] البتہ اس نے سلطنت کی مختلف قسمیں کی ہیں' خلافت' ملک' سلطنت' امارت' یہی تقسیم اس زمانے میں اسلامی مملکت میں رائج تھی اس کے ساتھ ساتھ عرب اور مسلمانوں کے حالات کے مدنظر دین اور عصبیت سے اس کے تعلق کی وضاحت کی ہے۔

ابنِ خلدون کہتا ہے کہ ایسی سلطنتیں جن کو عام غلبہ اور وسعت حاصل ہو ان کی بنیاد مذہب پر ہوتی ہے جو یا تو نبوت کے توسط سے ہوتی ہے یا دعوتِ حق کے ذریعے اس قسم کی دینی دعوت عصبیت کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ یہ اہل النساب (بدوئین) ہی کے درمیان پائی جاتی ہے اور شہری یعنی اہلِ حضر اس سے محروم رہتے ہیں۔ کیونکہ یہ آپس میں ایک دوسرے کے دشمن ہوتے ہیں کسی بات پر متفق نہیں ہوتے بخلاف بدوئین کے جو عصبیت کے ذریعے ایک دوسرے کی مدافعت کرتے ہیں اور ان کے اکابر و پیشوا بھی۔اس وقار کے لحاظ سے جو عامتہ الناس میں ان کو حاصل ہوتا ہے ان کی حمایت کرتے ہیں ان کی مدافعت اس وقت تک درست نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اہلِ عصبیت و اہلِ نسب نہ ہوں اپنے قول کی تائید میں ابنِ خلدون نے تاریخِ اسلام سے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں کیونکہ سلطنت اسلامیہ کی بنیاد دین وعصبیت پر ہے۔

میکاولی نے دینی حکومت پر (صفحہ ۱۲۰) ایک خاص فصل لکھی ہے جس میں اس نے بیان کیا ہے کہ دینی حکومت کو بقا

عادتوں اور قدیم رسوم کی وجہ سے ہوتی ہے ان کے ذریعے بادشاہوں کو اپنی سلطنت کے برقرار رکھنے میں مدد ملتی ہے۔ اس نے اس امر سے بحث نہیں کی کہ دولت کی تاسیس میں مذہب کو کیا دخل ہے۔ کیونکہ نصرانیت نے بذاتہٖ کوئی حکومت قائم نہیں کی۔ البتہ اس نے ان ذرائع سے ضرور بحث کی ہے جن سے اہلِ کلیسا کو اپنے زمانے میں دنیوی قوت حاصل ہوئی یہاں تک کہ انہوں نے شاہ فرانس کو مرعوب کر دیا اور اس کو اٹلی سے نکال باہر کیا اور اہلِ بندق کو قتل کر دیا۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ امراء کو بھی خواہ وہ قوی و ذی اثر کیوں نہ ہوں باہمی تنازع میں اس کی مدد کی ضرورت ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ دولت کا ثبات و قیام فوج پر ہے اور ایک خاص فصل اس امر کے متعلق لکھی ہے کہ امیر پر جنگ کرنے والی فوج کے کیا حقوق ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے ''امیر کا مقصد سوائے جنگ اور اس کے نظام اور ترتیب کے کچھ نہ ہونا چاہیے کیونکہ حکام کے لیے یہ ناگزیر فن ہے اس کے ذریعے موروثی بادشاہوں کی سلطنت کا تحفظ ہوتا ہے اور بعض دوسرے طبقات کے افراد کو حکام کے مرتبہ تک پہنچاتی ہے۔ ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ایسے حکام جو فوجی وحربی تدابیر پر غور وخوض کرنے کی بجائے زیادہ تر رفاہ عام میں کوشاں رہتے ہیں بالآخر امارت کھو دیتے ہیں۔ سب سے بڑا سبب جس کی بنا پر حکام اپنی سلطنتوں سے محروم ہو جاتے ہیں ان کا جنگ سے اجتناب کرنا ہے۔ وہ اسی وقت ممالک پر قبضہ کر سکتے ہیں جبکہ وہ علومِ حرب میں کافی مہارت رکھتے ہوں''۔

ابنِ خلدون کی بعض آرا بھی اس غایت کی طرف اشارہ کرتی ہیں لیکن دونوں میں اس مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ حکام کی سیادت رعایا پر کس طرح قائم کی جائے۔ میکاولی کا خیال ہے کہ سب سے بہتر ذریعہ یہ ہے کہ رعایا کے قلوب میں محبت اور رعب پیدا کیا جائے چنانچہ اسی اثنائے بحث میں وہ کہتا ہے کہ ''یہاں ایک اہم سوال یہ ہے کہ حاکم کے لیے کون سا اصول زیادہ مناسب ہے'' آیا اس سے خوف سے زیادہ محبت کی جائے یا اس کا محبت سے زیادہ خوف ہو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ محبوب بھی ہو اور مہیب بھی۔ چونکہ ان دونوں حالتوں میں اجتماع دشوار ہے۔ لہٰذا کبھی امیر کے لیے ان دو حالتوں میں سے ایک ناگزیر ہو تو پھر اس کا مہیب ہونا ہی بہتر ہے۔ عامۃ الناس کے متعلق یہ بات جو مشہور ہے بالکل صحیح ہے کہ وہ اچھی چیز کو ناپسند کرتے ہیں۔ متلون مزاج مختلف الطبائع ہوتے ہیں خطروں سے ڈرتے ہیں اور محنت کے گرویدہ ہوتے ہیں۔

امیر کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنی فوج کو قابو میں رکھے سختی میں مشہور ہو کیونکہ بغیر اس کے وہ اپنی فوج کو اتحاد و اطاعت پر قائم نہیں رکھ سکتا (صفحہ ۱۴۹) مثال میں اس نے ہنی بال' وغیرہ کو پیش کیا ہے۔ میکاولی نے چند فصلوں میں یہ بحث کی ہے کہ حاکم کو اپنی سیادت کے تحفظ کے لیے کیا طرزِ عمل اختیار کرنا چاہیے چنانچہ وہ صفحہ ۱۴۰ میں لکھتا ہے:

''اس حاکم کو جو اس سلطنت کی بقا کا آرزومند ہو یہ معلوم کر لینا چاہیے کہ اس کو اپنی خواہشات میں کس طرح کمی کرنی چاہیے اور مناسب احوال واوقات میں خیر وشر کا کس طرح استعمال کیا جائے''۔

صفحہ (۱۴۲) میں کہتا ہے کہ ''بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ ان عیوب کے اختیار کرنے سے عار نہ کرے جن کے بغیر ملک کا تحفظ بیکار ہے کیونکہ انسان کو غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ اکثر امور جو بظاہر اس کو فضائل معلوم ہوتے ہیں اگر ان کو اختیار کیا جائے تو وہی تباہی کا باعث ہوتے ہیں۔ اکثر ایسے امور جو بظاہر ادنیٰ درجے کے معلوم ہوتے ہیں ان میں خیر و سلامتی پوشیدہ ہوتی ہے۔

بادشاہوں کے لحاظ سے اس نے کرم وبخل پر بھی بحث کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو بخل سے متہم ہونے پر

رنجیدہ نہ ہونا چاہیے جبکہ اس کا ارادہ اپنی قوم کا مال چرانا نہیں بلکہ مصیبت کے وقت مخالفین سے اپنی مدافعت ہو اور حقیر و ذلیل ہونا پسند نہ کرے۔ لیکن اس کو چاہیے کہ شدید حرص کا نشانہ نہ بنے لیکن بخل ان مذموم صفات میں سے ہے جن کے ذریعے سلطنت کا تحفظ آسان ہو جاتا ہے۔

ایک اور فصل میں حکام کے ایفائے عہد کے متعلق لکھتا ہے کہ جب کوئی حاکم کسی شخص سے کسی معاملہ میں عہد کرے تو کیا اس کے لیے اس کا ایفا ضروری ہے؟ اس کے بعد کہتا ہے کہ یہ امر مخفی نہیں کہ جو بادشاہ ایفائے عہد میں مشہور ہوتے ہیں ان کی بہت کچھ مدح وستائش ہوتی ہے لیکن اس زمانے کا تجربہ بتلاتا ہے کہ جو حکام اپنے وعدہ کا پاس نہیں رکھتے اہم امور انجام دیتے ہیں اور وہ اپنے مکر کے ذریعے سے لوگوں کو فریب دیتے ہیں اور بالآخر ان حکام پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں جن کی زندگی کے اساسی اصول امانت اور ایفائے عہد ہوتے ہیں۔

اس کے بعد اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ امیر کی طبیعت میں شیر و لومڑی دونوں کی خصوصیات ہونی چاہئیں۔ شیر کی طرح حملہ آور ہو اور لومڑی کی طرح مکر و فریب کرے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

''امیر کو چاہیے کہ لومڑی ہو تا کہ مکار اور فتنہ جو اس سے مرعوب ہوں۔ اسی طرح وہ شیر کی طرح بھی رہے تا کہ بھیڑیے اس سے خوف کریں۔ جو بادشاہ صرف شیر کی طرح رہنا چاہتا ہے اس کی نجات کی کوئی توقع نہیں۔ اس لیے بادشاہ کو چاہیے کہ اگر اپنی مصلحت منافی ہو تو نقضِ عہد سے نہ ڈرے لیکن جب ایفائے عہد کے اسباب موجود ہوں تو پھر جس قاعدے کا میں نے ذکر کیا ہے بلاشبہ وہ مذموم ہے۔ لیکن اکثر لوگ تو بد ہوتے ہیں وہ تمہارے ساتھ اپنے وعدے کا ہرگز لحاظ نہیں کرتے تو پھر تم بھی اپنے وعدے کے تحفظ پر مجبور نہیں ہو سکتے۔

حاکم کو چاہیے کہ جب وعدے کا ایفا نہ ہو سکے تو قانونی حیلے اختیار کرے اس بارے میں بہت سی ایسی مثالیں مل سکتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسے حکام کے پاس جو بے وفا ہوں صلح و آشتی اکثر مرتبہ متزلزل ہو جاتی ہے اور وعدے فراموش کر دیئے جاتے ہیں اور جو حکام روباہ صفت ہوتے ہیں وہ اپنے مقاصد میں کامیاب رہتے ہیں۔ لیکن یہ نہایت ضروری ہے کہ اس صفت کو لوگوں سے پوشیدہ رکھا جائے اور بناوٹ میں حاکم کو خاص مہارت حاصل ہو۔ عوام سادہ مزاج واقع ہوئے ہیں وہ اہل غرض ہوتے ہیں اور اہلِ غرض احمق اور فرماں بردار ہوتے ہیں اس حالت میں مکار اپنے شکار سے محروم نہیں رہ سکتا۔

مثال میں اس نے اسکندر ساؤس کو پیش کیا ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے زمانۂ حیات میں مکر و فریب کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ میکاولی کہتا ہے: ''بظاہر اپنی بات کا پاس رکھنے اور ایفائے عہد میں اسکندر ساؤس سے زیادہ کوئی شخص قادر نہ تھا تاہم بدعہدی میں بھی کوئی شخص اس کے برابر نہ تھا اس کے باوجود وہ ہمیشہ اپنے مکر و فریب میں کامیاب رہا۔ کیونکہ وہ فطرت انسانی سے پوری طرح واقف تھا۔ پس حاکم کے لیے ضروری نہیں کہ وہ حقیقی طور پر ان تمام فضائل سے متصف ہو جن کا اوپر ذکر گزرا البتہ اس کے لیے لازمی ہے کہ وہ شہرت دے رکھے کہ وہ ان تمام خصوصیات سے مزین ہے۔ میں جرأت کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ان تمام فضائل سے موصوف ہونا خطرات سے خالی نہیں۔ البتہ ان سے موصوف ہونے کا محض اظہار سودمند ہوتا ہے۔ تمہارے لیے بہتر ہے کہ تقویٰ امانت انسانی اور مذہبی محبت اور اخلاص کو ظاہر کرو اور فی الواقع بھی ان اوصاف سے مزین ہو

لیکن تمہیں اس طرح ہوشیار رہنا چاہیے کہ اگر کبھی کسی دوسری صفات کے اختیار کرنے پر مجبور ہو جاؤ تو اس میں کوئی دقت واقع نہ ہو۔

ان امور کو میکاولی بادشاہوں کی حکومت کی بقا و استحکام کے لیے نہایت اہم قرار دیتا ہے۔ لیکن ابن خلدون اکثر مواقع پر ان کی مخالفت کرتا ہے۔

ابنِ خلدون کے خیال کے مطابق بادشاہ کے لیے ظلم و ستم مضر ہے۔ اس کو اپنی رعیت پر ملائمت اور نرمی کے ساتھ حکومت کرنی چاہیے۔ اس کے بعد حسن خلق اور ظلم سے اجتناب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حسن اخلاق کا قیام نرمی و ملائمت کے ساتھ ممکن ہے کیونکہ بادشاہ اگر ظالم، سخت گیر اور لوگوں کے عیوب کا گرفت کرنے والا ہو تو اس سے لوگ خوفزدہ ہو کر بددل ہو جائیں گے اور اس کی مصاحبت میں رہیں تو محض جھوٹ فریب و مکر کا جامہ پہنے ہوئے رہیں گے۔ اس طرح ان کی بصیرتیں اور اخلاق تباہ ہو جائیں گے جنگ اور حملے کے مواقع پر اکثر وہ ان کا ساتھ چھوڑ دیں گے اس طرح نیتوں کے فساد سے وہ ان کی امداد سے محروم ہو جائے گا اور بعض اوقات وہ اس کے قتل کے درپے ہو جائیں گے اس کی سلطنت تباہ ہو جائے گی اور اقتدار باقی نہ رہے گا۔ اس طرح اگر وہ ان پر جابرانہ حکومت کرے تو جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ پہلے عصبیت کو ٹھیس لگے گی اور ان کی طرف سے امداد نہ ملنے کی وجہ سے ان کا اقتدار بھی باقی نہ رہے گا برخلاف اس کے اگر بادشاہ ان کا رفیق ہو اور ان کے گناہوں سے احتراز کرے تو وہ اس سے مانوس ہو جائیں گے۔ اس کی محبت ان کے دل میں جاگزیں ہو گی دشمنوں کے مقابل میں اس کی حمایت میں جان دینے کو تیار ہوں گے۔ اس طرح ہر حیثیت سے اس کے معاملات میں استقامت پیدا ہو گی حسن اخلاق کے لوازمات سے ایک یہ ہے کہ بادشاہ ان پر احسان کرے اور ان کی حمایت کرے۔ مدافعت ہی کے ذریعے بادشاہت مکمل ہوتی ہے۔ نعمت و احسان یہ ہے کہ وہ ان کے ساتھ رفق و مروت سے پیش آئے اور ان کے امورِ معاش میں مدد دے اور یہ رعایا کی محبت حاصل کرنے کا سب سے اہم ذریعہ ہے۔

ابنِ خلدون کہتا ہے کہ بادشاہ کی خصوصیات میں سے ایک یہ ہے کہ اس کو خصائلِ حمیدہ سے رغبت ہو۔ نیک خصلت وہ ہے جو سیاست اور ملک کے لیے مناسب ہو۔ بزرگی کی ایک اساس ہے، جس پر اس کا قیام ہوتا ہے اور وہ عصبیت ہے اور ایک فرع ہے جو اس کے وجود کی تکمیل کرتی ہے اور درجہ کمال کو پہنچاتی ہے اور وہ اعلیٰ خصائل ہیں۔ اگر ملک عصبیت کی غایت ہو تو وہ اس کی فروعات و متممات یعنی اعلیٰ خصائل کی بھی غایت ہو گا۔ کیونکہ اس کا وجود بغیر اس کے متممات کے ایک ایسے شخص کی طرح ہے، جس کے اعضاء مقطوع ہوں یا لوگوں میں برہنہ نکل آئے۔ جب محض عصبیت، بغیر اوصافِ حمیدہ کے افراد خاندان کے لیے معیوب ہو تو اہلِ ملک کے لیے وہ کس طرح جائز ہو سکتی ہے جو ہر بزرگی کی غایت اور ہر شرف کی انتہا ہیں۔ نیز یہ کہ سیاست اور ملک خلق کے لیے ایک کفالت ہے اور بندوں میں اللہ تعالیٰ کے خلاف ہے تاکہ اس کے ذریعے ان میں خدا کے احکام جاری ہو سکیں۔ اللہ تعالیٰ کے احکام بندوں کے لیے یہ ہیں کہ ان کے ساتھ نیکی کی جائے اور مصالح کو ملحوظ رکھا جائے۔

اگر یہاں گنجائش ہوتی تو ہم اور دوسری مثالیں پیش کر سکتے۔ کیونکہ ''کتاب الامیر'' میں بہت سے صحیح اجتماعی قواعد پائے جاتے ہیں مثلاً مخلوط حکومتوں سے بحث کی گئی ہے اور بتلایا گیا ہے کہ حاکم کو ان پر اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے کیا تدابیر

اختیار کرنی چاہئیں۔ میکاولی نے ایسے اصول وقواعد پیش کیے ہیں جن کی صحت کی عقل بھی تائید کرتی ہے اور ہر زمانے میں اس کی مثالیں پائی جاتی ہیں اس کے علاوہ ان کے وہ احکام جو ان ممالک کے متعلق ہیں جن کی فوجی قوت بڑھی ہوئی ہے نیز اس کے وہ خیالات جو متمدن حکومت سے تعلق رکھتے ہیں بہت سارے فوائد پر مشتمل ہیں۔

ہمیں جب اس کتاب کی تالیف کے مقصد کا علم ہوتا ہے تو ہم اس کی بعض لغزشوں کو نظر انداز کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ ہم نے ابنِ خلدون اور میکاولی کا یہاں صرف اس لیے مقابلہ کیا ہے کہ ان مسائل میں جن کی ہم نے یہاں تشریح کی ہے ان دونوں میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔

ابنِ خلدون کے اسلوب کی توضیح اور فلسفے کے متعلق اس کی رائے

ابنِ خلدون عقلی فلسفی ہونے کی حیثیت سے فلاسفہ اسلام کے زمرے میں شامل نہیں کیا جا سکتا لیکن ہم مؤرخین فرنگ کی رائے اختیار کرتے ہیں جنہوں نے ابنِ خلدون کو علومِ اجتماعی اقتصادیات اور فلسفہ تاریخ کا بانی قرار دیا ہے وہ ان فلاسفہ کے سلسلے کی کڑی ہے جن کی ابتدا کندی سے ہوئی اور اختتام ابن رشد پر ہوا۔

ابنِ خلدون فلسفے سے بالکل نا آشنا نہ تھا اس نے فلسفے کے اولیات واصول سے واقفیت حاصل کر لی تھی۔ اس کے بعد اپنے طبعی میلان اور عملی اجتماعی مباحث سے دلچسپی کی بنا پر اس نے فلسفے سے اعراض کیا۔ تاہم اس نے تمام عالم پر ایک فلسفیانہ نظر ڈالی اور آبادی اور تمدن پر عقلی اصول کو منطبق کیا۔ اس نے اپنی بے نظیر تاریخ کی پہلی کتاب کو محض کسر نفسی سے مقدمے سے تعبیر کیا ہے' ورنہ اس پر فلسفہ تاریخ کا اطلاق بالکل بجا اور درست ہے۔ یہاں ہم اس کا کچھ حصہ پیش کرتے ہیں جس میں ابنِ خلدون نے فلسفے کے متعلق بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس فصل میں اس نے فلسفے کے بطلان کو اور حاملین فلسفہ کے فساد کو واضح کیا ہے کہ اس سے اس کے اسلوب اور طریقہ فکر کا پتہ چلتا ہے۔

چنانچہ وہ کہتا ہے:

''یہ علوم جو تہذیب میں پیدا ہوتے ہیں اور جن کی تمدن میں کثرت ہوتی ہے مذہب کے لیے مضر ثابت ہوتے ہیں پس ضروری ہے کہ اس کی حقیقت کو واضح کیا جائے اور ان کی سچائی کے جو لوگ معترف ہیں ان کی آنکھ پر سے پردہ اٹھایا جائے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عقلا کا ایک گروہ ایسا ہے جن کا خیال ہے کہ وجود خواہ وہ حسی ہو یا ماورائے حس اس کے ذوات و احوال کا ادراک اور ان کے اسباب وعلل کا علم بعض فکری دلائل اور عقلی قیاسات کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ ایمانی عقائد کی صحت کا دارومدار نظری استدلال پر ہے نہ کہ سماعی دلائل پر۔ کیونکہ عقائد ایمانیہ منجملہ عقلی معلومات کے ہیں یہ لوگ فلاسفہ کہلاتے ہیں (فلسفی کی جمع)

فلسفی ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی محبّ حکمت کے ہیں۔ اسی گروہ نے حکمت سے بحث کی ہے اور اس غرض کے حصول میں کمال مستعدی کا اظہار کیا ہے۔ انہوں نے ایک قانون بھی وضع کیا جس کے ذریعے عقل کو حق و باطل کے امتیاز کا راستہ ملتا ہے اور اس کا نام منطق رکھا۔

ان فلسفیوں کا خیال ہے کہ سعادت تمام موجودات کے علم سے حاصل ہوتی ہے (خواہ یہ موجودات حسی ہوں یا ماورائے حس) جو استدلال و برہان کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ وجوہ کے متعلق ان کی معلومات کا خلاصہ اور جس کی جانب یہ

معلومات راجع ہیں (جن سے ان کے نظری قضایا متفرع ہوتے ہیں) یہ ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے شہود اور حس کے ذریعے جسم کا سفلی معائنہ کیا اس کے بعد ان کے ادراک میں کچھ ترقی ہوئی پھر ان کو حیوانات کے حس وحرکت کی وجہ سے ان کے نفس کے وجود کا شعور ہوا۔ پھر نفس کی قوتوں کے ذریعے سلطان عقل کا احساس ہوا۔ یہاں آ کر ان کے ادراک کو توقف ہوا۔ انہوں نے جسم سماوی پر ذاتِ انسانی کے احکام عائد کیے اور انسان کی طرح فلک کے لیے بھی نفس اور عقل لازمی قرار دی ان کی تعداد ایک سے زیادہ کرتے ہوئے دس تک پہنچا دی جن میں سے نو مرکب ہیں اور ایک منفرد۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اس طرح سے اگر وجود کا ادراک کیا جائے تو سعادت حاصل ہو سکتی ہے' بشرطیکہ نفس کو تہذیب دیں اور اس کو فضائل سے آراستہ کریں۔ یہ سب کچھ انسان کے لیے محض اس وجہ سے ممکن ہے (گو شرع کا نزول نہ ہوا ہو) کہ وہ اپنی عقل واستدلال سے افعال کی نیکی وبدی کا امتیاز کر سکتا ہے اور فطرتاً نیک چیزوں کی طرف میلان پایا جاتا ہے اور بُری چیزوں سے وہ مجتنب رہتا ہے جب نفس اس سعادت سے فیض یاب ہوتا ہے تو اس کو ایک خاص لذت حاصل ہوتی ہے اور اگر اس سے جہل ہو تو یہ ایک دائمی شقاوت ہے ان کے نزدیک آخرت کی راحت وعذاب کے بھی یہی معنی ہیں اس طرح کے اور خرافات ہیں جن کی تفصیل ان کے اقوال سے معلوم ہو سکتی ہے۔

ان تمام مذاہب کا امام ارسطو مقدونی ہے جس نے ان تمام مسائل کی تشریح کی ہے۔ ان کے علوم کو مدون کیا اور ان تمام دلائل کو منضبط کیا جو صدیوں سے ہم تک چلے آ رہے ہیں۔ یہ اہلِ مقدونیہ سے تھا۔ مقدونیہ یونان کا ایک شہر ہے اس کو افلاطون سے تلمذ تھا۔ معلم اوّل علی الاطلاق کا اس کو لقب دیا گیا۔ اس کو فن کا استاد قرار دیا جاتا ہے۔ یہ پہلا شخص ہے جس نے منطق کے قوانین کو مرتب کیا اور اس کے مسائل کی تکمیل کی اور اس کو کمال شرح وبسط کے ساتھ پیش کیا منطق کے قوانین کو اس نے نہایت حسن وخوبی سے منضبط کیا ہے کاش الٰہیات میں بھی وہ ان کا اسی طرح کفیل ہوتا۔

اس کے بعد زمانہ اسلام میں بعض افراد نے ان مذاہب کی بالکلیہ اتباع کی اور سبھوں نے سوائے چند امور کے ارسطو کی رائے کی کامل تقلید کی۔ جب خلفائے بنی عباس نے متقدین کی کتابوں کا یونانی زبان سے عربی میں ترجمہ کروایا تو اکثر اہلِ مذہب نے ان کا مطالعہ کیا اور علماء میں سے جن کو خدا نے گمراہ کر دیا تھا ان کے مذاہب کی پیروی کی ان کی حمایت میں مجادلہ کیا اور ان سے چند فروعی مسائل میں اختلاف بھی کیا۔ ان میں سے مشہور ابونصر فارابی ہے' جو چوتھی صدی ہجری میں سیف الدولہ دیلمی کے عہد میں گزرا ہے دوسرا ابوعلی سینا ہے جو پانچویں صدی میں خاندان بنو بویہ سے تھا اور جو نظام الملک کے عہد میں اصفہان وغیرہ میں تھا۔

واضح ہو کہ یہ رائے جس کی احمقوں نے پیروی کی ہے کئی وجوہ سے باطل ہے ان تمام موجودات کو عقل اوّل کی طرف منسوب کرنا اور واجب الوجود کی طرف ترقی کرنے میں اسی پر اکتفا کرنا۔ ان اشیاء کے جہل کی وجہ سے ہے جن کی خدائے تعالیٰ نے تخلیق کی ہے۔ وجود اوّل سے بہت زیادہ وسیع ہے (اور ایسی چیزوں کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے جن کا تم کو علم نہیں الایۃ) تم نے جو محض اثبات عقل پر اکتفا کیا ہے اور ماورائے عقل چیزوں سے غفلت برتی ہے اس میں تمہاری حالت بالکل ان طبعیین کی سی ہے جنہوں نے محض اجسام کے ثبوت کو کافی سمجھا۔ جنہوں نے عقل ونقل سے اعراض کیا اور جن کا اعتقاد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حکمت میں جسمانیات سے ورے کوئی شے نہیں ان کے دلائل جنہیں وہ اپنے دعووں کی تائید میں قوی سمجھتے

ہیں اور ان کو منطق اور ان کے قانون کے معیار پر پیش کرتے ہیں دراصل تکمیل غرض کے لحاظ سے کافی نہیں سمجھے جا سکتے۔

وہ دلائل جو جسمانی موجودات سے متعلق ہیں اور جن کے علم کو انہوں نے علم طبعی سے موسوم کیا ہے غلطیوں سے مبرا نہیں' کیونکہ حدود قیاسات سے جو ذہنی نتائج ان کے نزدیک مستنبط ہوتے ہیں ان میں اور خارجی موجودات میں مطابقت غیر یقینی ہے۔ کیونکہ یہ احکام ذہنی' کلی اور عام ہوا کرتے ہیں اور موجودات خارجی اپنے مادے کے ساتھ متشخص ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ مادے میں کوئی ایسی خصوصیت ہو جو ذہنی' کلی کو خارجی شخصی کے مطابق ہونے سے مانع ہو البتہ ایک صورت یہ ہے کہ حس اس کی شہادت دے تو اس حالت میں شہود اس کی دلیل ہوگی نہ کہ براہین تو پھر انہیں ان دلائل سے کس طرح یقین حاصل ہو سکتا ہے بعض اوقات ذہن معقولات اولیٰ میں بھی جو خیالی صور کے ذریعے شخصیات کے مطابق ہوتے ہیں تصرف کرتا ہے لیکن معقولاتِ ثانیہ میں نہیں کر سکتا جن کی تجرید دوسرے درجے کی ہوتی ہے اس صورت میں یہ حکم تیقن کے اعتبار سے محسوسات کے درجے کا ہوگا کیونکہ معقولات اولیٰ کے خارج کے بہت زیادہ مطابق ہوتے ہیں اس لیے کہ وہ ان پر کامل طور سے منطبق ہوتے ہیں۔ ہم اس بارے میں ان کے دعوؤں کو تسلیم کرتے ہیں لیکن ہم کو چاہیے کہ ان پر غور و خوض کرنے سے اعراض کریں۔ مسلمانوں کو غیر ضروری امور سے احتراز کرنا چاہیے کیونکہ طبعیات کے مسائل نہ ہمارے دین کے لیے مفید ہیں نہ امور معاش کے لیے اس لیے ان کا ترک کرنا لازمی ہے۔

رہے وہ موجودات جو ماوراء الحس ہیں یعنی روحانیات جنہیں علم الٰہی اور علم مابعد الطبیعیہ سے موسوم کیا جاتا ہے' ان کی ذوات (ماہیات) مجہول ہیں نہ ان تک پہنچنا ممکن ہے نہ ان کے ثبوت میں کوئی دلائل پیش کیے جاتے ہیں کیونکہ موجودات خارجیہ و شخصیہ سے ایسے معقولات کی تجرید ممکن ہے جن کا علم ہو سکتا ہے۔ ذوات روحانیہ کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا جن سے دوسری ماہیتوں کی تجرید کی جا سکے۔ کیونکہ ہم میں اور ان میں حس کا حجاب حائل ہوتا ہے اس لیے ان کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش نہیں کی جا سکتی سوائے نفس انسانی اور اس کے احوال اور خصوصاً عالم رویا کے وجود کے جو ہر شخص کے لیے محض ایک وجدانی شے ہے ہمارے ہاں ان کے ثبوت کا کوئی ذریعہ نہیں اور ان کے ماوراء جو حقائق ہیں اپنی ذات و صفات کے لحاظ سے پنہاں اور پوشیدہ ہیں۔ ان کے علم تک پہنچنے کے لیے ہمارے لیے کوئی راستہ کھلا نہیں ہے۔

محققین فلاسفہ نے اس کی تشریح یوں کی ہے:

جو چیز مادی نہیں اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کی جا سکتی کیونکہ برہان کے مقدمات کے لیے شرط ہے کہ وہ ذاتی ہوں چنانچہ ان کا سب سے بڑا فلسفی افلاطون کہلاتا ہے۔ الٰہیات کا کوئی قطعی علم نہیں ہو سکتا ان مسائل کے متعلق جو بھی حکم لگایا جائے گا محض قیاسی اور ظنی ہوگا۔ اگر اس قدر مشقت کے بعد بھی ہمیں محض ظنی علم حاصل ہو تو پھر ہمارے لئے ابتدائی ظن ہی کافی ہے۔ ایسی صورت میں ان علوم کی تحصیل سے کیا فائدہ ہماری توجہ کا مرکز ماوراء الحس موجودات کا یقین حاصل کرنا ہے اور یہی فلاسفہ کے نزدیک انسانی افکار کی غایت ہے۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ انسان کی اصل سعادت یہ ہے کہ دلائل کے ذریعے موجودات کماہیہ کا علم حاصل کیا جائے' محض باطل و لغو ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ انسان دو جز سے مرکب ہے ایک جسمانی اور دوسرا روحانی جو جسمانی حصہ کے ساتھ مخلوط ہے۔ ہر ایک جز کے خاص مدارک ہیں جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں ان دونوں میں ایک مشترک مدرک ہے اور وہ روحانی جز

ہے یہ کبھی روحانی مدارک کا ادراک کرتا ہے اور کبھی جسمانی کا۔ لیکن فرق یہ ہے کہ روحانی کا ادراک بلاواسطہ و بذاتہ ہوتا ہے اور مدارک جسمانی کا جسم کے آلات دماغ حواس کے ذریعے ہر مدرک کو اپنے ادراک کی وجہ سے ایک خاص سرور حاصل ہوتا ہے مثال کے طور پر لڑکے کی اس حالت پر غور کرو جب وہ جسمانی مدارک کے ابتدائی درجے میں ہوتا ہے' جو بالواسطہ ہوتے ہیں۔ جب وہ روشنی دیکھتا ہے یا آوازیں سنتا ہے تو کس قدر مسرور ہوتا ہے بلاشبہ وہ مسرت جو نفس کے بلاواسطہ ذاتی ادراک سے حاصل ہوتی ہے بہت قوی ہوتی ہے اس لحاظ سے اگر نفس روحانی کو بلاواسطہ ادراک حاصل ہو تو اس کو ایک ایسی لذت محسوس ہوگی جس کی تعبیر ممکن نہیں اس ادراک کا حصول فکر ونظر کے ذریعے نہیں ہوتا بلکہ یہ حس کے حجابات کے مرتفع ہونے اور جسمانی مدرک کے مٹ جانے سے حاصل ہوتا ہے۔ اکثر متصوفین اس قسم کے ادراک کے ذریعے اس سرور کے حصول کی خواہش رکھتے ہیں اور ریاضت کے ذریعے جسمانی قویٰ اور ان کے مدارک حتیٰ کہ فکر کو بھی دماغ سے زائل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تا کہ نفس کو جسمانی موانع کے زائل ہونے کے بعد اپنا حقیقی ادراک حاصل ہو جائے جس سے اس کو ایک خاص ناقابلِ اظہار لذت محسوس ہو اور یہ جو کچھ بھی انہوں نے بہ تقدیرِ صحت باور کیا ہے ان کے مسلمات سے ہے۔ باوجود اس کے یہ بیان ان کے مقصد کی تشریح کے لیے کافی نہیں ہے۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ اس قسم کے ادراک اور لذت کا حصول براہین اور عقلی دلائل کے ذریعے ہو سکتا ہے' محض باطل ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے کیونکہ براہین اور ادلہ کا تعلق مدارکِ جسمانیہ سے ہے جو قوائے دماغیہ مثلاً خیال' فکر اور ذکر پر مشتمل ہوتے ہیں لیکن اس ادراک کے حصول میں سب سے پہلا اصول یہ ہوتا ہے کہ تمام دماغی قوتوں کو زائل کر دیا جائے کیونکہ یہ اس کی راہ میں حارج ہوتے ہیں۔

جو شخص بھی کتاب شفاء' اشارات' نجا اور ابنِ رشد کے ملخصات پر جو ارسطو کی تالیفات سے ماخوذ ہیں کافی عبور رکھتا ہو وہ ان تمام کی ورق گردانی کرے گا ان کے دلائل پر کامل اعتقاد رکھے گا اور ان سے اس قسم کی سعادت کا متلاشی ہوگا لیکن اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ وہ اس مقصود حصول میں موانعات کا اضافہ کرتا جا رہا ہے۔ اس مسئلے میں فلاسفہ کا تمام تر دارومدار اس قول پر ہے جو ارسطو' فارابی اور ابنِ سینا سے منقول ہے۔

جس شخص کو عقل فعال کا ادراک حاصل ہو اور وہ اپنی زندگی میں اس سے متصل ہو جائے تو وہ یقیناً اس سعادت سے بہرہ اندوز ہوگا ان کے نزدیک عقل فعال سے مراد روحانیت کا وہ پہلا مرتبہ ہے جس کا حس پر انکشاف ہو سکتا ہے اور عقل فعال کے اتصال کے معنی وہ ادراک علمی کے لیتے ہیں یہاں ان کی رائے کی غلطی واضح ہے۔

اس اتصال و ادراک سے ارسطو اور اس کے پیرو وہ ادراک نفس مراد لیتے ہیں جو بلاواسطہ حاصل ہوتا ہے اور جو حس کے حجاب کے مرتفع ہونے کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ ان کا یہ قول بھی باطل ہے کہ جو لذت اس ادراک کے حصول سے حاصل ہوتی ہے وہ اصل سعادت موعودہ ہے۔ کیونکہ ہم پر یہ امر واضح ہے کہ نفس کے لیے بلاواسطہ ماوراء الحس مدرک ہوتا ہے جس کے ادراک سے اس کو انتہائی لذت محسوس ہوتی ہے۔ لیکن یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہی عین اخروی سعادت ہے بلکہ یہ منجملہ ان لذات کے ہیں جو اس سعادت کے حصول کا ذریعہ ہیں۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ انسان کو ان موجوداتِ کماہیہ کے ادراک کے ذریعے اس سعادت کا حصول ہوتا ہے محض لغو ہے یہ

ان اوہام واغلام پر مبنی ہے جن کو ہم نے اصل توحید کے مسئلہ میں پیش کیا ہے۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ ہر انسان اعلیٰ اخلاق کو اختیار کرنے اور مذموم افعال سے اجتناب کرنے اور اپنے نفس کی اصلاح کرنے میں آزاد ہے اس امر پر مبنی ہے کہ نفس کی وہ لذت جو اس کو اپنی ذات کے ادراک سے حاصل ہوتی ہے وہی اصل سعادتِ موعود ہے۔ ہم نے بیان کیا ہے کہ سعادت اور شقاوت کا اثر جسمانی اور روحانی ادراکات سے ورے ہے لیکن حکماء کے نزدیک اس تہذیب و اصلاحِ نفس سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے ایک خاص بہجت و سرور بخشتی ہے جو محض روحانی ادراک کا نتیجہ ہے۔ لیکن اس سے ماورا جو سعادت ہے اور جس کا ہم سے وعدہ کیا گیا ہے وہ ایک ایسی شے ہے جو ادراک کے احاطے سے باہر ہے۔ ابنِ سینا نے اپنی کتاب مبدا دمعاد میں اس کے متعلق تنبیہ کی ہے: ''معاد روحانی اور اس کے حالات ایسے ہیں جن کا ادراک عقلی دلائل اور قیاسات کے ذریعے ہوسکتا ہے کیونکہ وہ ایک محفوظ طبعی اصول اور ایک خاص طریقے کے تحت ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے دلائل میں بہت کچھ گنجائش ہے برخلاف اس کے معادِ جسمانی اور اس کے حالات جن کا علم برہان کے ذریعے ممکن نہیں (کیونکہ کسی خاص اصول کے تحت نہیں) اس کو شریعت محمدیہ (علیہ السلام) نے (جس کی حقانیت میں کوئی کلام نہیں) تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے اس کے مطالعہ سے اس کے تمام حالات کی توضیح ہوسکتی ہے۔''

(کلام ابن سینا)

جیسا کہ اب تم کو معلوم ہو گیا ہوگا' فلاسفہ کا یہ علم ان کے مقاصد کے لحاظ سے ناکافی ہے اور ساتھ ساتھ وہ شرائع سے بھی اختلاف رکھتا ہے۔ اگرچہ یہ دلائل ان کے مقصد کے لحاظ سے کافی نہیں۔ لیکن ان کے قوانین (جس حد تک ہم نے مختلف استدلال کے قوانین کا مطالعہ کیا ہے) کمال صحت پر مبنی ہیں۔ یہ ہے اس فن کا محاصل اس کے ذریعے مختلف اہلِ علم کے مذاہب اور آراء سے واقفیت حاصل ہوتی ہے اور ان کی غلطیوں کا بھی پتہ چلتا ہے۔ پس اہلِ علم کو چاہیے کہ لغویات سے بچ کر ان کا مطالعہ کریں۔









ابنِ خلدون پر ریسرچ

از : ڈاکٹر بشارت علی، پی ایچ ڈی
استاد شعبہ عمرانیات، کراچی یونیورسٹی

میرے قدیمی دوست اور کرم فرما جناب محمد اقبال سلیم گاہندری صاحب مالک نفیس اکیڈمی ایک جلیل القدر بانی علومِ عمرانیات حکیم اور فلسفی ابنِ خلدون کی شہرۂ آفاق تصنیف المقدمہ کا اردو ترجمہ شائع کر رہے ہیں۔ یہ اقدام ایسے ہنگامہ زا زمانے میں جبکہ علم و حکمت معاشی اور تجارتی اقدار کے حامل ہو گئے ہیں، یقیناً قابلِ حیرت ہے حالیہ زمانے کے علوم کا جب یہ حال ہو تو پھر علومِ ماضیہ بالخصوص علومِ اسلامیہ کی اشاعت کا پیہم اصرار و شدومد کے ساتھ اہتمام اور بھی زیادہ انسان کو ورطہ حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ انتفاع سے بے نیاز ہو کر اس زمانے میں وہی شخص اس قسم کا کام کر سکتا ہے جو ہر اعتبار سے عینی ہو۔ سلیم صاحب یقیناً ایک آئیڈیل ٹائپ انسان ہیں۔ قدیم شہ کار کتابوں بالخصوص علومِ اسلامیہ سے متعلق کتابوں کی اشاعت سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ خود انکی آئیڈیل ٹائپ شخصیت مطمئن نہیں ہو سکتی جب تک کہ آئیڈیل ٹائپ اور بامقصد و عینی کام انجام نہ دیئے جائیں۔ یہ آئیڈیل ٹائپ اور بامقصد کام کیا ہے۔ جس ٹائپ کی کتابیں گاہندری صاحب شائع کرتے ہیں ان سے مقصدیت اور آئیڈیل کا پتہ چل جاتا ہے۔ خاص الخاص علومِ اسلامیہ کے مختلف شعبوں پر کتابوں کے شائع کرنے کی ایک ہی غایت ہے اور وہ یہ ہے کہ اسلام اور اسلامی ثقافت کا احیاء کیا جا سکے تاکہ ہمارے دور کے معاشرہ اور افراد معاشرے کی باز تشکیل اور قرآنی اساس پر تعمیر ہو سکے۔

علامہ ابنِ خلدون پر گزشتہ صدی کے آخری نصف حصّے سے بالالتزام اشاعت کتب اور تحقیقات کا آغاز ہوا۔ عالمِ اسلام سے وسیع پیمانے پر انگریزوں کے تعلقات قائم ہوئے۔ یہ تعلقات قدیم بھی ہیں، لیکن اسلامی علوم اور ثقافت پر بہت کم کتابیں اس زبان میں شائع ہوئی ہیں۔ یہ کتابیں بھی اعلیٰ درجے کی تحقیقات کے کارنامے نہیں۔ زیادہ تر یہ کتابیں جرمن زبان سے ماخوذ ہیں یا ان کا براہِ راست ترجمہ اُس زبان میں کیا گیا ہے۔ کچھ کتابیں فرانسیسی زبان سے بھی ترجمہ کی گئی ہیں یا ان سے ماخوذ ہیں۔ چارلس عیسوی نے جو بیروت کی ایک امریکی یونیورسٹی کے پروفیسر تھے ایک قابلِ قدر مقدمہ کے ساتھ مختلف موضوعات پر مشتمل ابنِ خلدون کے اقتباسات دیئے ہیں۔ ترجمہ صاف ہے لیکن بعض مقامات پر اصل مقدمہ کی عبارت کے نہ سمجھنے کی وجہ سے ایک گونہ تعقید پیدا ہو گئی ہے اس قسم کی غلطیاں عام بھی ہیں اور ایک معمولی واقعہ بھی ہے۔ ترجمہ میں تعقید اور ابہام کے پیدا ہونے کی اصل وجہ محض سیاق و سباق متن اور الفاظ کے سمجھنے پر موقوف نہیں، بلکہ اسلامی مفکرین اور

علماء کی طرزِ تحریر' ثقافتی ذہنیت اور نظامِ اخلاق کو یہ لوگ سمجھ نہیں سکتے' اوّلاً یہ کہ تعصب اور اس سے زیادہ معنی اور مطلب تک رسائی حاصل کرنے میں جو چیز حائل ہے وہ اندازِ تحریر اور طرزِ تکلم ہے۔ اس کے تین سطوح ہیں۔ درون بینی سطح' برون بینی سطح اور ان سب پر مستولی معنوی یا قدری اور روحانی نظام ہے۔ انگریزی زبان میں اس قسم کی طرزِ تحریر کو سطحی اور عمقی طرزِ تحریر کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان دو کی اگر مزید تحلیل کی جائے تو مسلمانوں کی طرزِ تحریر کی تین ابوابی قسمیں ہوں گی جن کو علی الترتیب خوردبینی (Micro) کائناتی (Macro) اور استحالوی یا مابعدی (Meta) کہا جا سکتا ہے۔ اوّل الذکر دو کے تصورات میں وہ الٰہیاتی اور مابعد الطبعیاتی متضمنات شامل ہیں جنہیں عام طور پر کائناتِ اصغر اور کائناتِ اکبر کا نام دیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے یہ تین ابواب ایک ہی معنوی اور روحانی نظام کے تابع ہیں۔ اپنے اس اتحاد کے معنی کے ساتھ آخرکار یہ دونوں استحالوی نظام کے ہمہ گیر یا ہمہ ابجادی اور ہمہ محیط معنوی اور روحانی نظامِ اکبر میں ضم ہو کر ایک وحدتِ کُل بناتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ان میں معنوی انفرادیت کے ساتھ معنوی جمعیت اور جامعیت بھی ہے اس قسم کا طرزِ تحریر وہی قوم اختیار کر سکتی ہے جس کا تصورِ کائنات ''کُل'' کے آئیڈیل کے ماتحت ہو۔ ظاہر ہے یہ تصور اسلام میں نتیجہ ہے اس وجودی معنوی علّت کا جس کو توحید کہا جاتا ہے۔ چارلس عیسوی کا کام تو جُزوی ہے اس لیے اقتباسات کا ترجمہ قارئین کرام کو زیادہ غلطیوں میں مبتلا نہیں کر سکتا۔ لیکن سب سے زیادہ خطرہ ارنسٹ روزن تھال (Earnst Rosenthal) کے حالیہ انگریزی ترجمہ کی اشاعت سے پیدا ہو سکتا ہے۔

روزن تھال اور دیگر مستشرقین

یہ ترجمہ مترجم کے قول کے مطابق ایک مدت کی کدوکاوش کے بعد کیا گیا ہے ترجمہ میں مترجم نے جا بجا ٹھوکریں کھائی ہیں۔ اصل مفہوم کو نہ سمجھنے کی بنا پر ابنِ خلدون کی اصل عبارت کو نہایت ہی اُلٹے انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ غلطی کچھ تو نتیجہ ہے ثقافتی ذہنیت اور مسلمانوں کے مزاجِ عقلی کو نہ سمجھنے کا اور کچھ خود ابنِ خلدون کی تحریر کی مشکل پسندی کا۔ یہ مشکل پسندی لسانی ہی نہیں معنوی اور متذکرہ تین سطوح کی ایک جائی کا۔ دوسرا سقم اس ترجمہ کا یہ ہے کہ مصنف نے اس پر ایک مقدمہ لکھا ہے۔ مترجم کا دعویٰ ہے کہ اس مقدمہ اور کتاب کی تدوین میں اس نے کئی سال پاپڑ بیلے ہیں اور کئی مخطوطوں کے مقابلے سے آخری نسخہ جو کہا جاتا ہے کہ بالکل صحیح ہے شائع کیا ہے اصل مصحح نسخہ میں کئی غلطیاں ہیں اور اسی نام نہاد مصحح نسخہ کا ترجمہ کتاب کو ساقط الاعتبار بناتا ہے۔ مقدمہ میں دروغ بافی سے کام لیا گیا ہے' تحقیقاتی مفروضے' قیاسات' مقدمے اور استنتاجات سب ہی غلط ہیں۔ ابنِ خلدون کے کارناموں اور شخصیت کو گھناؤنے انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کی گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ ابنِ خلدون موقع پرست روباہ مزاج اور سفاک انسان تھا۔ دوسری بات جو نہایت مہمل اور کید نفس کا نتیجہ ہے۔ وہ یہ ہے کہ مترجم نے مستشرقین کے مفروضہ باطل اور دروغ بافی کی تائید کرتے ہوئے نہایت ہی دیدہ دلیری سے ابنِ خلدون کے اصل خیالات کو جو اس کی تجربی اور مشاہداتی خلاق' ذہن اور بدیع الفکری کا نتیجہ ہیں یونانی اور رومی افکار کا نتیجہ قرار دیا ہے ان سب اسقام کے سوا مقدمہ کے پڑھنے والے کو جو چیز بے چین کر دیتی ہے' وہ تعصب اور بغض ہے جو مترجم کو ابنِ خلدون سے محض اس وجہ سے ہے کہ وہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان اور فطانت کے اعلیٰ درجے کا حکیم اور مفکر ہے روزن تھال کے ترجمہ سے زیادہ مقدمہ سے جو نفرت پیدا ہو سکتی ہے اس کو دُور کرنے کے لیے مدرسین کرام کا فرض ہے کہ صحیح احوال سے طلباء کو واقف کرانے

میں لیت ولعل سے کام نہ لیں اس کتاب کے حوالے سے احتراز کرنا چاہیے اور اگر حوالہ دینا اور استنباط کرنا مقصود ہو تو بذریعہ حاشیہ یا فٹ نوٹ مترجم کی ایراد ذہنی اور غلط بیانی کی اصلاح کرنی چاہیے۔

چارلس عیسوی کی محولہ کتاب میں ہم نے جُزوی غلطی کی طرف جو اشارہ کیا ہے اس کی علت یہ ہے کہ مدوّن نے براہِ راست اصل عربی مقدمہ سے استفادہ کرنے کی بجائے کواٹری میرے (Quatremere) کے فرانسیسی ترجمہ سے استفادہ کیا ہے۔ خود عیسوی کو اس کے ناقص ہونے کا اعتراف ہے لیکن پھر بھی اس سے استفادہ کرنے کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہ آئی' یہ کہنا کہ اس سے بہتر کوئی اور کتاب قابلِ حصول نہ تھی محض حجت لاطائل ہے۔ یورپ جیسے مقام پر اس قسم کا گلہ منطق کی زبان میں رفع دخلِ مقدر سے کچھ کم نہیں۔ بہرحال یہ بات طے ہے کہ کواٹری میرے کے فرانسیسی ترجمے میں جو اسقام اور فاش غلطیاں ہیں وہ عیسوی کے ترجمہ میں بلاکم وکاست داخل ہوگئی ہیں۔ اس سقم کے باوجود اس کتاب کا مقدمہ قرار واقعی ایک اچھا مقدمہ ہے جس کی توقع بیروت جیسے مقام کے عیسائی سے بہت کم کی جاسکتی ہے۔ منجملہ اور باتوں کے دو حقیقتیں اس میں ایسی پائی جاتی ہیں کہ جن کا اعتراف سوائے چند کے علی العموم مستشرقین اور خصوصیت کے ساتھ وہ علمائے یورپ جنہیں ابنِ خلدون اور خلدونی اعتصاحیات میں ماہر ہونے کا دعویٰ ہے نہ کرسکے۔ یورپ کی دنیا کے جو علماءِ علومِ خلدونی یا خلدونیات میں ماہر ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں ان میں فی زمانہ آسترے جارجس البرٹ[۱] (Astre Georges Albert) گاسٹن باؤتھول[۲] (Gaston, Bouthoul) پروفیسر ایچ اے آر گب[۳] (H.A.R.Gibb) آر۔ مامیر[۴] (R Maumier) اروِن روزن تھال[۵] (Erwin Rosenthall) ناتھانیل شی مٹ[۶] (Nathaniel Schmidt) سے ریّرے یان[۷] (Syrier, Miya) اور والٹر جے فشل[۸] (Walter J Fischel) بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ جارج البرٹ کے محولہ مقولہ سے اس کا پتہ چلتا ہے کہ علمِ عمرانیات کا اوّلین بانی ابنِ خلدون نہ تھا۔ یہ ابنِ سینا' ابنِ رشد اور امام غزالی کو ابنِ خلدون کا پیشرو سمجھتا ہے۔ حالانکہ ان سے بہت پہلے ابنِ ابی ربیع' کندی اور فارابی علمِ عمرانیات کی بنیاد ڈال چکے تھے البتہ یہ کہنا صحیح ہے کہ دورِ جدید کی سائنٹیفک عمرانیات کا آدم اوّل ابنِ

۱۔ دیکھو فرانسیسی مقالہ: Unprecurseur, Ibn Khaldun اس کے معنی ''ابنِ خلدون کے پیش رو'' کے ہیں۔

۲۔ ملاحظہ ہو ابنِ خلدون کا فلسفہ عمرانی: Ibn Khaldun, Saphilosophie Socia

۳۔ مقالہ: The Islamic Background of Ibn Khaldun's Philosophy

۴۔ شمالی افریقہ میں عمرانیات کا آغاز: Melanges Desociologie North Africaine

۵۔ مقالہ: Ibn Khaldun, A North African Muslim Thinker of the Fourteen Century اور

۶۔ Ibn Khaldun: The Manuscript of Ibn Khaldun

۷۔ Ibn Khaldun and Islamic Mystrycism

۸۔ The Autography Ibn Khaldun, The Founder of Islamic Sociology.

Ibn Khaldun and Tamerlane

Ibn Khaldun's Activities in Egypt.

4

خلدون ہے دورِ جدید کی پانچ سو صنفوں میں سے عمرانیات کی کم و بیش کئی صنفوں کا وہ موجد ہے اصنافِ عمرانیات کا دریافت کرنا اور اس کو علم کی حیثیت سے اختصاصی انداز میں مدوّن کرنا مظاہرِ عمرانی کا دریافت کرنا' قوانین اور بدیہی عمرانی اصولوں کا مدوّن کرنا اور پھر عمرانیات اور عمرانی صنفوں کو سائنسی اور منطقی انداز میں مستحکم کرنا اس کا شاندار کارنامہ ہے۔

عمرانیات کی تاریخ

عمرانی افکار بلاشبہ موجود تھے۔ اس کی تاریخ کا چوتھی صدی قبل مسیح سے مسلسل پتہ چلتا ہے لیکن علمِ عمرانیات کا کہیں وجود نہ تھا۔ قرآن عمرانیات کی اوّلین کتاب ہے۔ مسلمان علمِ عمرانیات کے اوّلین بانی ہیں اور جدید سائنٹیفک عمرانیات کا ابنِ خلدون بھی پہلا بانی[۱] ہے۔

تاریخ عمرانی افکار مدوجزر کی تاریخ ہے۔ یونانی' رومی اور ہلنی دور کی دو تقسیمیں ہیں ایک کا تعلق عیسائیت کے قبول کرنے سے پہلے اور دوسرا قبولیت کے بعد کا دور ہے' ایک کا مزاج حسی' لذتی اور دوسرے کا عینی اور تصوراتی۔ پہلا دور اساطیری ٹیوپین (Utopion) افسانوی اور ضمیاتی ہے تو عیسائیت کے قبول کرنے کے بعد کا دور عینی اور تصوراتی یا آئیڈیولاجیکل ہے۔ اب رہا عیسائی افکار' وہ بھی جدل و تناقصات اور دوئی کی کشمکش سے خالی نہیں۔ عیسائیت کے افکار ہوں یا یونانی اور رومی' یہ زندگی گریز افکار ہیں۔ حقائق نفس الامری اور ''ہے'' کی بجائے ان کا تعلق ان امیال اور عواطفات سے ہے جس کو ''چاہیے'' سے مخاطب کیا جانا چاہیے۔ مزید برآں توراۃ ہو یا انجیل ان میں مربوط اور مکمل معاشرتی اور ثقافتی زندگی کا کوئی داعیہ موجود نہیں۔ قوانین عشرہ کی موسوی دستاویز اگر معاشرتی اور عمرانی زندگی کا نقش برآب خاکہ ہے تو انجیل میں اس نقش کا بھی کہیں ثبوت نہیں۔ صحیح علمِ عمرانیات کے دوش بدوش عمرانی افکار کی بھی انضمامی انداز میں بنیاد نزولِ قرآن کے بعد سے پڑی۔ ان دو کا تعلق دین و دنیا' معاش و معاش سے ہے تو پھر ان کی ساخت ترکیب اور عمل اور استحالہ قوائے روحانی اور معنوی اور بقائے قوائے روحانی اور معنوی کی طاقتیں کام کر رہی ہیں۔ بنا برآں حکمائے اسلام کندی' فارابی' ابنِ رشد اور امام غزالی وغیرہ نہ صرف عمرانیات کے عالم تھے بلکہ اطماحی اور تکملی انداز میں انہوں نے فرداً فرداً عمرانی افکار اور فلسفہ معاشرت کو پروان چڑھانے میں شاندار کارنامہ انجام دیا ہے۔

آسٹرے کے بعد دوسری درخورِ اعتنا کتاب بآ وتھول کی ہے۔ یہ ابنِ خلدون کو اعلیٰ درجے کا عمرانی فلسفی تو مانتا ہے لیکن اس کو بانی عمرانیات ہونے کے متعلق سکوت آسا تامل ہے۔ اعلیٰ درجے کا فلسفی مان کر بھی وہ اس کے عمرانی افکار کو یورپی مفکرین کی طرح یونانی اور رومی افکار کا نقشِ ثانی قرار دیتا ہے۔ جس پر اسلام کی چھاپ لگی ہوئی ہے۔ یہ ایک خود فریبی ہے۔ ابنِ خلدون کے عمرانی فلسفے اور یونانی و رومی فلسفے کے درمیان کوئی دور کا بھی تعلق نہیں۔ ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ یونانی و رومی اور عیسائی عمرانی افکار نہ صرف جدل و پیکار اور تناقصات سے مملو ہیں تو دوسری طرف ان کی حیثیت محض خیالی ہے اور قطعاً ان کا تعلق واقعاتی دنیا سے ذرا برابر بھی نہیں۔ مزید براں ان میں مقصدیت' روحانیت اور معنویت کا شائبہ بھی نہیں پایا جاتا۔ اس کے برخلاف ابنِ خلدون کا فلسفہ واقعاتی' تجربی[۲] اور انضمامی ہونے کے سوا اسلامی مزاج اور اسپرٹ کا آئینہ دار ہے۔ پھر

---

[۱] ملاحظہ ہوں راقم الحروف کی کتابیں: Muslims, The First Sociologists اور Muslim Social Philosophy

[۲] ATED

اس کی ہیئت اور ساخت میں علم و حکمت کے ساتھ روحانی اور معنوی قدریں بھرپور انداز میں کام کرتی نظر آتی ہیں۔

ہمیں توقع تھی کہ پروفیسر گب‘ جو اسلامیات سے گہری دلچسپی کے سوا گہری ہمدردی رکھنے میں مشہور ہیں‘ ابنِ خلدون سے متعلق کچھ بے ریائی اور صداقت سے کام لیں گے۔ لیکن افسوس ہے کہ موصوف نے اپنے مضمون میں ابنِ خلدون کے فلسفہ اسلامی کے پس منظر میں خالصتاً اسلامی روح اور ندرت فکر کا پتہ چلانے کی بجائے اسی متداول خیال کو دہرایا ہے کہ اسلامی فلسفہ‘ یونان و روم کے فلسفہ کی صدائے بازگشت ہے مستشرقین میں فرانسیسی مستشرق مانیر (Maunier) خاص طور پر توجہ کا محتاج ہے جس نے کم از کم اپنے محولہ مقالے میں ابنِ خلدون کے واسطے سے شمالی افریقہ میں عمرانیات کی بنیاد پڑنے کی طرف جھجکتے ہوئے انداز میں اشارہ کیا ہے۔ شمڈ (Schmidt) نے علی الترتیب ابنِ خلدون پر اس کے نظریہ مملکت اور ابنِ خلدون کی تصانیف کے مخطوطات پر مضامین اور کتابیں لکھی ہیں لیکن مقام حیرت ہے کہ اس نے ابنِ خلدون کے بانی عمرانیات کی حیثیت کے متعلق نہ تو کچھ اعتراف کیا ہے اور نہ ہی اس کو اس کا علم ہو سکا نظریہ سیاست اور ریاست میں بھی کوئی خاص بات بیان نہیں کی گئی۔ رہا سوانح حیات میں زیادہ تر زور اچھائیوں سے زیادہ معائب پر دیا گیا ہے۔ سب سے زیادہ رونا اس کی موقع پرستی اور خودغرضی کا ہے۔ فیشل نے بھی تین کتابیں لکھی ہیں۔ دو کا تعلق ابنِ خلدون کی مصری زندگی اور اس کے تیمور لنگ کے تعلقات سے ہے۔ ان کے متعلق میرے واجب الاحترام بزرگ حضرت ہاشمی فرید آبادی مرحوم کا خیال تھا کہ مصنف نے بے حد و حساب تاریخی غلطیاں کی ہیں اور واقعات کو توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے۔ قدم قدم پر جنبہ داری اور تعصب کی بو آتی ہے۔ اب رہی تیسری کتاب اس اعتبار سے قدرے بہتر ہے کہ اس نے کم از کم ابنِ خلدون کو اسلامی عمرانیات کا بانی مانا ہے۔ اس طرح وہ اور ماّئے نیرّ استنتاج میں متفق اللسان ہو گئے ہیں اسلامی عمرانیات کے سوا یہ بات کھل کر تسلیم کر لینی چاہیے کہ دورِ جدید کی سائنٹیفک عمرانیات کا اوّل بانی شارح اور مدوّن ابنِ خلدون تھا۔ تاریخی حقائق کی روشنی میں یورپ والے اس حماقت اور دروغ بیانی سے باز آ جائیں کہ عمرانیات کا بانی گسٹ کومٹ (August Comte) تھا۔ ابنِ خلدون ۱۳۳۲ء میں پیدا ہوا اور اس نے ۱۴۰۶ء میں وفات پائی۔ اس کے برخلاف کم و بیش چار سو سال بعد یعنی ۱۷۹۸ء میں آگسٹ کومٹ پیدا ہوا اور عین ہندوستان کی جنگ آزادی یعنی ۱۸۵۷ء میں مرا۔ اس تاریخی شہادت کے بعد نام نہاد علمبرداران تہذیب اور علمی محققین کے لیے یہ زیبا ہے کہ مجذوب کی بڑ کی طرح یہ رٹ لگائے جائیں کہ علمِ عمرانیات کا اوّلین بانی کومٹ تھا۔

﴿صُمٌّ ..... ﴾ الخ (بقرہ ۱۸۰)

ستم بالائے ستم یہ کہ آگسٹ کومٹ کے افکار میں کہیں بھی ایسے قضیے اور مسائل نہیں جن سے براہِ راست علمِ عمرانیات یا عمرانی افکار کا تعلق ثابت کیا جا سکے۔ وہ ثبوتی فلسفی تھا اس پر مستزاد اس کی فکر میں نہ تو کوئی تنوع ہے اور نہ ہی کوئی جدت اور نیا پن۔ فلسفہ کی دنیا میں اس کو کوئی بھی ثانوی درجہ کا فلسفی بھی نہیں مانتا محض اصل حقائق کو چھپانے کے لیے دھاندلی سے کام لیا گیا ہے۔ اعلیٰ درجے کے جرمن فرانسیسی اور انگریز فلاسفہ کی صف میں چونکہ اس کو کوئی جگہ نہیں مل سکتی تھی‘ اس لیے اس کے فکر میں بھولے بسرے کہیں سوسائٹی اور سوشیل کا لفظ آ گیا بس یارانِ نجد نے افسانہ بنا ڈالا۔ تاریخی واقعات پر پردہ ڈال کر یہ ڈھنڈورا پیٹا گیا اور پیٹا جا رہا ہے کہ عمرانیات کا اوّلین بانی کومٹ ہے۔ یہ بات قطعی طور پر سمجھ میں نہیں آ سکتی کہ محققین اور

علمائے یورپ تاریخی واقعات اور حقائق سے واقف نہیں۔ تجاہلِ عارفانہ اور بالک ہٹ کے مقابل یورپی ہٹ کے عارضہ میں یہ سب کے سب مبتلا ہیں۔

﴿مثلهم﴾ الخ (بقره ۱۸۰)

مسلم محققین میں امر عباس، عباد کمال، خدابخش مرحوم، حصری، طٰہٰ حسین، محمد عبداللہ عنان، خمیری، نشاط اور مہما سالی وغیرہم بڑی اہمیت رکھتے ہیں، اب ہم مختصراً متذکرہ کتب پر تبصرہ کریں گے۔

عباس صاحب کا مقالہ جو کیمبرج یونیورسٹی میں پیش کیا گیا تھا ایک محققانہ مقالہ ہے۔ مصنف نے ابنِ خلدون کے بانی عمرانیات ہونے کی حیثیت کو زیادہ اجاگر نہیں کیا۔ مقدمہ کے تمام موضوعات پر احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے، عیاد کامل کا جرمن مقالہ ابنِ خلدون کی تاریخ اور نظریہ معاشرت پر ہے۔ مصنف عمرانیاتی کے پہلو کو زیادہ واضح نہ کر سکے اور نہ ہی تاریخ اور عمرانیات میں جو توالی ربط ہے، اس کے متعلق کوئی قرار واقعی بحث کی ہے۔ خدابخش مرحوم نے فن کریمر کے مضمون کا ترجمہ کر دیا ہے افسوس ہے کہ کریمر کی غلطیوں اور نادرست نتائج تحقیق پر کوئی تبصرہ اور نوٹ نہیں لکھا۔ اس مقالے کا تعلق اسلامی حکومت کی ثقافتی تاریخ سے ہے۔ مسلمانوں کی ثقافتی ذہنیت اور ثقافت کی اسپرٹ کو فن کریمر نے سمجھنے کی قرار واقعی کوئی کوشش نہیں کی نتیجتاً تعصب اور بیجا محاکمہ اور مضرات تنقید کا رنگ صاف غالب نظر آتا ہے۔ حصری کی کتاب ''دراسات عن مقدماتِ ابنِ خلدون'' ایک بہترین کارنامہ ہے۔ بہت بڑی حد تک مصنف نے ابنِ خلدون کی عمرانی فطانت اور اس شعبہ علمیہ میں اس کے خاص اضافہ جات کی طرف اشارہ کیا ہے عیسوی کی دو خوبیوں میں سے ایک خوبی حصری کا وہ نتیجہ تحقیق ہے جس کو اس نے اپنے مقدمہ میں بڑی فراخ دلی سے نوٹ کیا ہے۔ جیسا کہ چارلس عیسوی نے لکھا ہے، حصری نے مقدمہ کے حسب ذیل حصے قرار دیئے ہیں۔

مقدمی کی کتاب اوّل میں عمومی عمرانیات کے مباحث شامل ہیں۔

کتاب دوم اور سوم میں عمرانیات سیاست کی توضیح اور اس فن کی تدوین کی گئی ہے۔ اس طرح عمرانیات سیاست کا ابنِ خلدون موسس قرار پاتا ہے۔

کتاب چہارم میں دیہی عمرانیات کی وضاحت اور اس علم کے اصول وقوانین بتائے گئے ہیں۔

کتاب پنجم میں عمرانیات معاشیات کی وضاحت اور اس علم کے ضوابط اور قوانین کی تحلیل سے ایک نئے صنف کی منجملہ اور صنفوں کی بنیاد ڈالی گئی ہے۔

کتاب ششم عمرانیات علم کے لیے مختص ہے۔ ظاہر ہے کہ متذکرہ تمام اصناف علوم عمرانی کا وہ اوّلین مدون قرار پاتا ہے۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی کتاب جو اصل میں اوّل ڈی لٹ ڈگری کے لیے ساربون یونیورسٹی پیرس (فرانس) میں پیش کی گئی تھی ابنِ خلدون پر آج تک جو کچھ لکھا گیا ہے ان کے مقابل ہر حیثیت سے ایک گھٹیا کتاب ہے۔ یہ شکست خوردگی، ذہنی پستی اور یورپ کے مقابل مرعوبیت کا مجموعہ ہے۔ طٰہٰ حسین سے زیادہ ابنِ خلدون کو کون بہتر سمجھ سکتا ہے دونوں کی مادری زبان عربی ہے۔ اس کے باوجود انہیں یہ جرات نہ ہوسکی کہ ابنِ خلدون کو کومٹ کے بالمقابل عمرانیات کا موسس اوّل قرار

دیں۔ ہر مرحلہ پر کامٹ کو بڑھانے اور ابنِ خلدون کو گھٹانے کی کوشش کی ہے۔ اب رہا بحیثیت مفکر اور فلسفی عمرانی انہیں ابنِ خلدون کے افکار میں کوئی نیا پن اور معنویت اور مقصدیت کے اعتبار سے کوئی جدت نظر نہیں آئی۔ جس طرح پروفیسر گب کو ابنِ خلدون کے فکر میں اس کے موضوع تحقیق کی مناسبت سے کوئی اسلامی پس منظر نظر نہیں آیا۔ اس سے کہیں زیادہ طٰہٰ حسین کو ناکامی ہوئی ہے حالانکہ دونوں ایک ہی زبان' ایک ہی ثقافتی ورثہ اور مقومات کے رشتے میں جڑے ہوئے ہیں۔

عنان کی کتاب میں کوئی خاص بات نہیں۔ مصنف کا نوع انسانی کی فکری تاریخ میں جو فقید المثال رتبہ اور فضیلت بہ اعتبار بانی عمرانیات ابنِ خلدون نے حاصل کی ہے اس سے کوئی سروکار نہیں صرف نہایت ہی سادہ انداز میں اس اعلیٰ درجے کے حکیم اور عمرانی کے احوال اور علمی کارناموں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اسی طرح خمیری نے ابنِ خلدون کی عصبیت کے نظریے پر کافی تجرباتی بحث کی ہے لیکن اس کے عمرانی اور ثقافتی مضمرات سے جو مسئلہ کی لم اور علت اولیٰ میں کوئی نظر نہیں ڈالی۔ معاشیات کے زاویہ نگاہ سے محمصانی کا مقالہ ایک اچھا مقالہ ہے لیکن مصنف نے اس کے ذریعے عمرانیات معاشیات کی جو طرح نو ابنِ خلدون نے استوار کی ہے' اس پر قرار واقعی کوئی توجہ مبذول نہیں کی۔

معاشیات کے موضوع پر ابنِ خلدون کے تعلق سے نشاط نے ایک مقالہ بھی شائع کیا ہے لیکن نظریہ معاشیات سے زیادہ ابنِ خلدون کو معاشیات کی وجودی علت یعنی عمرانیات سے جو تعلق خاص ہے' اس سے مقالہ نگار نے کوئی اعتنا نہیں کیا۔ ابنِ خلدون کے تمام ماہرین محققین اور خلدونیات کے خصوصی اسی وجودی علت کو بھلا دیتے ہیں کہ وہ عمرانی ہے اور تمام علمی' حکمیاتی' فلسفیانہ' مذہبی' روحانی مابعدالطبعیاتی' معادی اور حیاتی مسائل میں اس کا نقطہ آغاز اور منتہا عمرانیات ہے۔ عمرانیات کے محور پر اس کے تمام افکار گھومتے ہیں۔ علوم عمرانی' انسانی' فطری' دینیاتی غرض یہ کہ ہر چیز کو وہ معاشرت اور عمرانیات کی کسوٹی پر کستا' جانچتا اور پھر تقدرات اور استنتاجات قائم کرتا ہے۔ عمرانیات اس کے ہر فکر و نظر کا وجودی اور آخری ضابطہ ہے۔ اس انداز میں آج تک اس کے سوا کوئی اور پیدا نہیں ہوا۔ آج بھی اس مسلک کے اعتبار سے وہ مبدا و منشا ہی نہیں بلکہ حرفِ آخر بھی ہے۔

ابنِ خلدون کی عمرانیات کے مآخذ

ہم نے اوپر اس امر کا دعویٰ کیا ہے کہ قرآن نوع انسانی کے لیے پہلی کتاب بھی ہے اور آخری بھی یہ آخری کتاب ہی نہیں بلکہ امتزاجی اور تکملی کتاب بھی ہے جس میں دین و دنیا کے تمام مسائل پر حتمی اور کلی انداز میں بحث کی گئی ہے ان سب کا نقطۂ محاکمہ اور منتہائے مقصود توحید ہے قرآن کی اس تکملی شان کا اظہار ایک قضیہ اولیٰ اور حجت قطعی کے طور پر ﴿الٓمّٓ ذٰلِکَ الْکِتٰبُ لَارَیْبَ فِیْهِ﴾ سے شروع ہو کر ﴿اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ﴾ پر ختم ہوتا ہے۔ یہی وہ ضابطہ یا کتاب یا آخری دستاویز ہے۔ جس کی اساس پر ابنِ خلدون نے ایک نئے علم کو دریافت کیا اور سائنٹیفک اور معنوی انداز میں اس کو ایک مکمل نظام علم کی حیثیت دی۔ عمرانیات مجرداً اور مفرداً علم کے سوا اگر نظام علم ہے تو اس کی وجودی علت اور مصدر آخری قرآن سے استفادہ کرتے ہوئے اس نے دور جدید کی پانچ سو صنفوں کے منجملہ کم سے کم دو سو سے زائد اختصاصی صنفیں دریافت کی ہیں۔

قرآن ہر علم کا خواہ وہ سائنس ہو یا فلسفہ' علوم عمرانی ہوں یا علوم انسانی' روحانی' مذہبی اور معادی سب کا مصدر و منشا

رہا ہے۔ اسی سرچشمے کی سرجیون سوتوں سے رشد و ہدایت حاصل کر کے بقول علامہ جلال الدین سیوطی مسلمانوں نے نو بہ نو انداز میں تین ہزار سے زائد علوم دریافت کیے۔ متداول اور متعارفہ علوم میں اسی وجودی دستاویز سے ان کی تصحیح کی گئی اور انہیں قدر و معنویت' روحانیت' باطنیت' جمعیت' جامعیت' انفرادیت' وسعت و کلیت اور مافوق الطبعی گہرائیوں سے نوازا (ملاحظہ ہو الاتقان جلد دوم) ان حقائق کی طوعاً و کرہاً تصدیق ایک جرمن محقق ڈانیل ہائنے برگ نے کی ہے۔ جلال الدین سیوطی کے واشگاف انداز میں بیان کردہ صرف قرآن کے اساس اور ذریعہ پر تین ہزار سے زائد علوم کی دریافت کو محدود کرتے ہوئے یہ جرمن محقق کہتا ہے کہ مسلمانوں نے ڈیڑھ سو سے زائد نظام علم دریافت کیے اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ ڈیڑھ سو نظام علم کی ہر فرع سے کم و بیش بیس نئے علوم کی بنیاد پڑی۔

قرآن کے مآخذ سے علمِ عمرانیات اور اس کی صنفوں کی دریافت سے ابنِ خلدون نے قرآن پر تدبر' تفکر' تعمق اور تحقیق کے نئے دروازے کھولے ہیں اور نئے زاویے مقرر کیے ہیں۔ قرآن کی اساس پر نظام ہائے علومِ عمرانی کی تدوین و تاسیس سے اور نئے علوم کی دریافت اور اس کی تدوین و تشکیل کے لیے امت مسلمہ کی ہر نئی نسل کو تحریص و ترغیب توجہ و ممارست دلائی ہے۔

ہم یہ مانتے ہیں کہ ابنِ خلدون نے اپنے پیشروؤں سے استفادہ کیا ہے۔ لیکن چارلس عیسوی اور دیگر یورپی اور مسلم طلبائے خلدونیات اس چیز کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ یہ سب کے سب قرآن کے الٰہی چشمے سے فیض یاب ہو کر نئے تین ہزار علوم بمعہ عمرانیات دریافت کیے' تدوین' تشکیل اور نظامِ علم کی صورت دینے میں مسلمان عمرانیین صرف قرآن سے استفادہ کر سکے۔ اس مآخذ اوّلین و آخرین کے سوا کوئی اور مآخذ ان کے سامنے موجود نہ تھا۔ یونانی' رومی' ہلنی' ہندو اور بدھ تہذیب نے عمرانیات کی کوئی خدمت نہیں کی اس لیے تدوین علوم میں رومی' یونانی وغیرہم کے اثر کو تلاش کرنا یا ان کو مآخذ قرار دینا بوالعجبی اور حماقت مآب سے کچھ کم نہیں۔ مسلمان کسی قوم سے متاثر نہیں ہوئے تہذیبوں کے تصادم کے موقع پر دوسرے علوم سے استفادہ کی کوئی صورت پیدا ہوئی تو ان کی صحت اور عدم صحت کو قرآن کی کسوٹی پر کسا اور انہیں قدر و معنویت سے معمور کیا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کے منجملہ اور ناموں میں ایک نام فرقان بھی ہے تاکہ قرآن کی کسوٹی پر کس کر علم کی صدق و صفا کو جانچا جائے۔ پرانے علوم میں نزاہت اور معنویت پیدا کی جائے اور نئے علوم دریافت کیے جائیں یہ عمل مسلسل عمل ہے جس کا تاقیامت جاری رہنا ضروری ہے۔ سورہ برات کی آیت ﴿لِيُظْهِرَهُ ..... ﴾ الخ کے معنی صرف یہی نہیں کہ تمام ادیان مذاہب اور ثقافتوں پر اسلام اور اسلامی ثقافت کو غالب کر دیا جائے بلکہ تمام علوم پر قرآن اور قرآنی علوم کو غالب کیا جائے۔ ہر دور میں قرآن کی اساس پر نئے علوم دریافت کیے جائیں اور یہ علوم ہر آنے والی قوم کے دریافت کردہ نئے اور پرانے علوم پر غالب کیے جائیں۔ قرآنی علوم اور قرآن کو مٹانے کی کوششیں ہر دور حال و مستقبل میں ہوتی رہیں گی لیکن جو نتیجہ ہوگا اس کو قرآن کی زبان میں سنیے۔

﴿يُرِيدُونَ ..... ﴾ الخ (برات : ۳۲)

قرآن شریف کے ذریعے عمرانیات اور تین ہزار علوم کا دریافت کیا جانا کوئی حیرت انگریز بات نہیں۔ قرآن شریف کی ہر صورت' ہر آیت' ہر نص بلکہ ہر لفظ علم و حکمت اور روحانیت کی ایک مرئی اور غیر مرئی متحرک دنیائے عظیم ہے یہی

وجہ ہے کہ قرآن خالق کون و مکان، علم و حکمت، روح و معنی اور دین و دنیا کو ﴿رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ کے نام سے مخاطب کرتا ہے قرآن کی ہر آیت، نص اور ہر لفظ پر تحقیقات کا سلسلہ پیہم جاری رہے گا اور ہر دور میں نت نئے علوم دریافت ہوتے رہیں گے اور اسماء اور صفاتِ الٰہی کے اعتبار سے ان میں معنویت بھی پیدا ہوتی رہے گی اور نئے نوامیس الٰہی اور نئے نظامہائے معنی اور نئے انفس اور آفاق بھی دریافت ہوتے رہیں گے لیکن خدا کا کلام کبھی بھی ختم نہ ہوگا۔ (سورہ ۱۷)

تُدلُوَ الخ (کہف ۱۰۹)

تحقیق و تفتیش، تدبر و تفکر، سمع و بصر اور فؤاد کے واسطے قرآنی علوم میں ہر دور میں بقول سورۃ العصر اضافہ ہوتا رہے گا زمانہ ہر آن بدلتا رہے گا جس کا دور سو سال کے بعد پورا ہوگا۔ ایک گزری ہوئی صدی سے دوسری صدی پیدا ہوگی۔ پہلی صدی کی روح اگر وجودی معنوی نظام کے تابع نہ رہے تو یہ روح مٹ کر دوسری روح عصری کو وجود میں لائے گی جس کی زندگی اور قوت کا دارومدار وہ معنوی اور روحانی نظام ہے جو اس کے ظاہر و باطن میں جھلکیاں لیتا رہتا ہے۔ عصر اور عصری روح، مکانی علّتوں کے تابع ہیں۔ اگر عصر اور عصر علّتی روح اپنے ظاہر و باطن روحانی معنویت کے آئینہ دار ہیں تو یقیناً مکان اور مکانی علّتیں بھی روحانی معنویت سے خالی نہیں رہ سکتیں۔ زمان و مکان کی پیہم تبدیلیوں کے باوجود ان کا نظام معنی اور روحانی قدروں سے وابستہ رہنا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ انسان، انسانی معاشرت اور ثقافت کی زندگی اور ترقی کا راز اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ ان کے وجود میں لانے والا نظام معنی جس کا نام جل اللہ اور عروۃ الوثقیٰ ہے اس سے کبھی بھی وابستگی پژمردہ اور گسستہ نہ ہونے پائے زمانے کے ردوبدل کے باوجود ان سے تمسک باقی رہے ہر صدی کے خاتمے پر معنوی اور وجودی نظام سے دوری اور قدرے بے تعلقی کا پیدا ہونا لازمی ہے لیکن معاشرہ اور معاشرہ کے افراد کا فرض ہے کہ اپنے آپ کو نظام معنی سے ہمیشہ وابستہ اور منسلک رکھیں۔

﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾

قرآن شریف کی آیات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک محکم اور دوسرے متشابہہ۔ اسی طرح قرآن شریف اپنی اساس میں تحت ہیئت اور فوق ہیئت کے تابع ہے۔ اس اعتبارات سے قرآن شریف کے دو علمی نظام ہوں گے ایک کا تعلق داخلی ہے اور خود اس کی ذاتی ساخت اور وظیفہ سے ہے۔ دوسرے کا تعلق بحیثیت مآخذ اور مصدر کے ہے۔ اس سے فائدہ اٹھا کر قرآن کے ذریعے ہر دور اور ہر زمانے اور ہر ملک میں نئے علوم دریافت کیے جاسکتے ہیں پرانے علوم کی ہیئت و عمل کو درست کیا جاسکتا ہے۔ اگر یہ علوم اپنے وجودی معنوی نظام سے بے تعلق ہوجائیں تو انہیں پھر ان کا حامل اور آئینہ دار بنایا جاسکتا ہے۔ قرآن کے مآخذ سے جو علوم دریافت ہوئے ان کی تعداد تین ہزار بتائی گئی تو قرآن کی ذات سے متعلق وہ تمام علوم ہیں جن کی وضاحت اتقان کی دو جلدوں میں کی گئی ہے اوّلاً یہ کہ قرآن شریف کی تمام سورتیں فرداً فرداً علم و معنی کی کائنات اکبر ہیں جن کے ہر لفظ اور ہر ظاہر و معنی میں بے پناہ علمی اور روحانی طاقتیں پوشیدہ ہیں یہ صورتیں گویا نظام ہائے علوم کی طرف اشارہ کرتی ہیں، حضری اور سفری، نہاری و لیلی، صیفی اور شتائی، فراشی اور نومی، ارضی و سماوی غرض یہ کہ یہ تمام آیتیں اپنے اپنے مزاج اور کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے ایک انفرادی دنیا کی مالک ہیں اور پھر یہ سب کی سب ایک وحدت کے رشتے سے جڑی ہوئی ہیں۔ اسی وجہ سے ان میں انفرادیت کے باوجود ایک مشترک جمعیت، جامعیت، باطنیت اور روحانیت پیدا ہوگئی ہے۔ سب

سے پہلی اور آخر میں نازل ہونے والی آیتیں، سبب نزول، تکرار نزول، اتارے جانے کی کیفیت، قرآن اور اس کی سورتوں کا نام، قرآن کی سورتوں، آیتوں، کلمات اور حروف کی تعداد، قرآن کی عالی اور نازل سندیں، متواتر، مشہور احاد، موضوع، مدرج، وقف اور ابتدا، لفظاً موصول، معنی کے لحاظ سے مفصول، امالہ اور فتح، ادغام، اظہار، اخفا اور اقلاب، مد اور قصر، تخفیف حمزہ، قرآن کے تحمل کی کیفیت قرآن کی تلاوت، قرآن کے غریب الفاظ، غیر حجازی عربی الفاظ، غیر عربی الفاظ وجوہ اور نظائر، ادوات، اعراب، متشابہہ، محکم، مقدم اور مؤخر مقامات، قرآن کا عام اور خاص بیان، قرآن کا مبیّن اور مجمل حصہ، متشابہہ اور متناقص آیات، مطلق اور مقید آیات، قرآن منطوق اور قرآن مفہوم، قرآن کے وجوہ، مخاطبات، حقیقت اور مجاز قرآن، قرآن کی تشبیہات واستعارات، کنایات وتعریفین، ایجاز اور اطناب، خبر اور انشا، بدائع، فواصل آیات سورتوں کے فواتح، سورتوں کے خواتم، آیتوں اور سورتوں کی مناسبت، متشابہہ آیتیں، اعجاز قرآن، امثال قرآن، قرآن کی قسمیں، قرآن کے اسماء، کنیتیں، القاب، مبہمات، مفردات قرآن، خواص قرآن، قرآن کا رسم الخط اور کتابت، قرآن کا جدل، جمع و ترتیب اور رموز وغیرہ فرداً فرداً جداگانہ علمی نظام ہیں، جن پر اختصاص حاصل کرنے کے لیے علمائے سلف کی بہت بڑی شخصیتوں نے اپنی اپنی عمریں صرف کر دی تھیں (ملاحظہ ہو الاتقان جلد اوّل اور دوم)

متخصصین کے علاوہ دور جدید کے بہت سے مؤرخ اور عمرانی فلاسفہ نے بھی ابنِ خلدون کی زندگی اور علمی کارناموں کے متعلق خیال آرائیاں کی ہیں ان میں جارج سارٹن[1] (George Sarton) رابرٹ فلنٹ[2] (Robert Flint) ٹائن بی[3] (Toyanbee) اور ساروکن[4] (Sorokin) بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔

سارٹن لکھتا ہے کہ ابنِ خلدون تاریخ، سیاست، عمرانیات اور معاشیات کے علاوہ انسانی تعلقات و مسائل کا وسیع و عمیق طالب علم تھا۔ ہم نے سطور بالا میں اس امر کا دعویٰ کیا تھا کہ فلسفۂ تاریخ اور عمرانیات میں وہ میکاؤلی، بوڈن، ویکو اور کامٹ وغیرہم کا پیش رو اور مقتدم ہے۔ مقام شکر ہے کہ اس حقیقت کا جارج سارٹن کو بھی اقرار ہے اس موضوع پر اس نے بڑی تفصیل سے اپنی کتاب ''تاریخ سائنس'' میں روشنی ڈالی ہے سب سے اہم بات جو کسی یورپی اور محققین کی کتابوں میں نہیں پائی جاتی اور جس کو سارٹن نے بطور خاص بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ ابنِ خلدون عمرانیات ہی کا بانی اور آدم اوّل نہیں بلکہ وہ تاریخ کے اسلوب تحقیق کا بھی بانی ہے۔ اس طریقہ تحقیق کو دور جدید کی سائنسی اور ٹیکنیکی زبان میں میتھڈس آف ہسٹاریکل ریسرچ (Methods of Historical Research) کہا جاتا ہے۔ انگریزی مؤرخ ٹائن بی اپنی کتاب مطالعہ تاریخ کی تیسری جلد میں لکھتا ہے کہ وہ اپنے مختص اور نتیجہ فکر کے میدان میں کسی کا رہینِ منت نہیں۔ اس کے پیش روؤں اور معاصرین میں سے کسی نے بھی اس طرف کوئی توجہ نہیں کی، اس لیے وہ اپنے نوبہ نو افکار کا خود ہی خالق اور مبدا و منشا ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ جس دعوے کا حوالہ ہم نے اوپر دیا تھا اس کا دوسرا ثبوت ایک ایسے مؤرخ کی زبانی بہم پہنچایا جا رہا ہے

---

[1] ملاحظہ ہو سارٹن کی کتاب: Introduction to the History of Science

[2] History of the Philosophy of History [3] Toyanbee,A.G: A Study of History, Vol-III

[4] Sorokin, P.A: Social and Cultural Dynamics Vols II, III and IV of Socio Cultural Dynamics and Evolutionism (GURVHH, 20 Century Sociology)

جو اسلام کا بالباطن دشمن اور عیسائیت کا کھلا طرفدار ہے۔ اس کا ثبوت خود اس کی کتاب ایک تاریخ داں کا مذہب ہے۔ وہ ابنِ خلدون کو فلسفۂ تاریخ کا مدون تو ضرور تسلیم کرتا ہے لیکن کیوں وہ اس کو بانی عمرانیات تسلیم کرنے میں تامل کرتا ہے اس کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آئی۔ وہ پروفیسر گنسبرگ (Ginsberg) کا گہرا دوست ہے اور یقیناً علم عمرانیات سے واقف کہا جا سکتا ہے۔ لیکن ایک عمرانی کو عمرانی تسلیم کرنے کی بجائے محض فلسفی تاریخ کی حیثیت سے دادِ تحسین دینا ایک گونہ استعجاب کا باعث ضرور ہے۔

ہسٹری آف دی فلاسفی آف ہسٹری کا شہرت یافتہ مؤرخ رابرٹ فلنٹ ابنِ خلدون کو نہ صرف فلسفۂ تاریخ بلکہ تاریخ کو سائنس کا درجہ دینے والا بانی بھی قرار دیتا ہے۔ اس نے بڑے ہی واشگاف انداز میں یہ کہہ دیا ہے کہ افلاطون، ارسطو اور اگسٹائن اس کے ہم عصر اور ہم رتبہ نہیں ہو سکتے تا آنکہ ابنِ خلدون کے مقابل ان کا ذکر بھی تحصیل لاحاصل اور لایعنی ہے۔ وہ ابنِ خلدون کی فطانت، جدت ہمہ گیری، تعمق نظری، خلاقی کا بڑا مداح ہے۔

ساروکن نے اپنی محولہ کتابوں میں دورِ جدید کے بہت سے نظریوں، بالخصوص عمرانی، ثقافتی حرکیات، عروج و زوال کی لہروں میں اتار چڑھاؤ، زمان و مکان کے عمرانی مضمرات اور عمرانی علتیت (Causality) وغیرہم کا ابنِ خلدون کو بانی تسلیم کیا ہے۔ لیکن اس سے بڑھ کر اور کیا ستم ظریفی ہو سکتی ہے کہ وہ جب آگسٹ کامٹ کا ذکر کرتا ہے تو ابنِ خلدون کو تاریخی شہادتوں کے باوجود پسِ پشت ڈال کر یہی رٹ لگائے جاتا ہے کہ کامٹ عمرانیات کا آدمِ اوّلین تھا۔ دوسری متعصبانہ غلطی اس نے یہ کی ہے کہ تہذیبوں اور ثقافتوں کا ذکر کرتے ہوئے اس کی تین تقسیمیں کی ہیں اور ان کے نام بہ اعتبار ثقافتی ذہنیت تصور کائنات اور نظام معنی متعین کیے ہیں۔ آئیڈیشنل سنسیٹ (Ideational Sensate) یعنی عینی اور حسی تہذیبوں کے ذکر اور وضاحت کے سلسلے میں بار بار ہندو، بدھ، عیسائی اور یہودی تہذیبوں کا حوالہ دیتا ہے لیکن جب آئیڈیلسٹک انٹگریٹڈ (Idealistic-Integrated) تہذیب کا ذکر اور تشریح کرتا ہے تو منہ پر تالا ڈال لیتا ہے اور ایسی تہذیب کے وجود کا کوئی نام و نشان ماضی اور حال میں بھی نہیں بتلاتا۔ ظاہر ہے کہ ایسی انضمامی اور اطماحی انداز کی ماضی میں کوئی تہذیب موجود نہ تھی۔ بعثت سرکار دو عالم ﷺ کے بعد ایسی تہذیب اسلام کے نام سے وجود میں آئی اس حقیقت کے باوجود ساروکن نے اپنی عیسائی عصبیت کی بنا پر اسلام کا نام لینے کی قسم کھائی ہے۔ سرِ راہ اپنی تصانیف میں جہاں کہیں بھی اسلام کا ذکر کیا گیا ہے، اس کی تنقیص اور ابتذال مقصود ہے اپنی کتاب سوشل اور کلچرل ڈائی نیمکس (Social and Cultural Dynamics) میں چوتھی قبل مسیح سے لے کر آج تک کی عمرانی، ثقافتی، علمی، سائنسی، عقلی، دینی اور فلسفیانہ تحریکوں کا ذکر کیا ہے لیکن ہر جگہ مسلمانوں کے معاملہ میں انصاف سے کام نہیں لیا گیا۔ انکی خدمات کو توڑ مروڑ کر اور حد درجہ گرا کر پیش کیا گیا ہے۔ ان حالات میں یہ توقع کہ وہ ابنِ خلدون کے جا بجا ذکر کر کے باوجود ایمانداری سے اسے بانی عمرانیات مان لے گا عبث ہے۔

خلدونیات

یا

ابنِ خلدون کی عمرانیات کی ہمہ گیری

اب ہم تفصیل سے ابنِ خلدون کے عمرانیاتی کارناموں پر روشنی ڈالیں گے۔ چارلس عیسوی نے طریقہ تحقیق، جغرافیہ اور جغرافیائی مؤثرات، معاشیات، مالیاتِ عامہ، آبادی، معاشرہ اور مملکت، سیاست اور مملکت، علم اور معاشرہ، نظریہ ہیئت اور نظریہ علم کے متعلق جو اقتباسات پیش کیے گئے ہیں ان سے خود پتہ چل جائے گا کہ نہ صرف وہ علم عمرانیات کا بانی تھا بلکہ اس نے اس شعبہ علمیہ کی اختصاصی صنفوں کی دریافت اور ان کی تدوین بھی کر چکا تھا۔ میرا یہ حتمی خیال ہے کہ تاریخی تغیرات، تاریخ اور عمرانیات کا ربط باہمی، عمرانیات علم، عمرانیات نظریہ وجود اور عمرانیات نظریہ علم کے مختلف شعبے اپنی جدت فکری، وسعت اور جامعیت اور تحقیق اور خلاقی کے اعتبار سے اب بھی فقید النظیر ہیں، تاریخ اور عمرانیات کی توالی ربط کے متعلق دورِ جدید کے حکماء کو ابنِ خلدون ہی کی فکر سے مزید تحقیق کی رہبری ملی ہے۔ عمرانیات علم کا حالیہ شعبہ ابھی نیا ہے اور ابنِ خلدون کی عمرانیات کے علم کی ہمسری نہیں کر سکتا۔ عمرانیات نظریہ علم اور عمرانیات نظریہ وجود کے ساتھ ساتھ عمرانیات مابعد الطبعیات، عمرانیات معادیات (Sociology of Eschotology) عمرانیاتِ تاریخ اور عمرانیات فلسفہ کا دورِ جدید میں کہیں وجود ہی نہیں۔ مستقبل قریب میں ان کے وجود میں آنے کے کوئی آثار بھی نہیں پائے جاتے۔

چارلس عیسوی نے تمام متذکرہ مباحث کے اقتباس پر اکتفا کیا ہے۔ لیکن ان کے عمرانیاتی موقف اور عمرانیاتی مالہٗ و ماعلیہ کی کوئی وضاحت نہیں کی۔ البتہ اس نے عمرانیات اور اس کی منہاج تحقیق سے متعلق بعض اقتباسات پیش کیے ہیں اس سے تلافی تو نہیں ہو سکتی لیکن قدرے تشنگی بجھ جاتی ہے روزن تھال نے ترجمہ تو کیا ہے لیکن اس سے ناتمامی کے سوا مقدمہ کے تمام موضوعاتِ بحث کا جو عمرانی موقف اور عمرانی عمل وجودی حیثیت رکھتا ہے ان تک رسائی میں وہ ناکام رہا ہے۔ اس عجز کی بنا پر اپنے طویل مقدمے کے علاوہ جا بجا حواشی میں مباحث کے عمرانی متضمنات اور واجبات پر روشنی نہ ڈال سکا۔

زمان، مکان، علّت

ابنِ خلدون کی عمرانیات کی بدیہی اور متمائز خصوصیت جس کے متعلق چارلس عیسوی کوئی اقتباس پیش نہ کر سکا اور نہ ہی روزن تھال نے اشارہ کیا ہے وہ عمرانیات زمان و مکان اور عمرانیات علّت و معلول ہے۔ زمان و مکان کے عمرانی تصور پر سارو کن نے ایک مستقل کتاب کے علاوہ اپنی مختلف تصانیف میں ان سے بحث کی ہے لیکن مقام حیرت ہے کہ وہ کہیں بھی اس کے اصل بانی ابنِ خلدون کا حوالہ نہیں دیتا۔ اس طرح عمرانیات علل پر بغیر معلول پر روشنی ڈالے ہوئے میکائی ور (Mciver) نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے اس سے پیشتر ڈرک ہائم کے پیرو رینے ورم (Rene Worm) نے علّت و معلول کی عمرانیات سے بحث کی ہے لیکن اس کے اصل خالق کی طرف ان مین سے کوئی بھی اعتراف تو رہا ایک طرف اچٹتا اشارہ بھی نہیں کرتے۔ عمرانیات کا علم کا شعبہ اس صدی میں پوری صولت و طاقت سے ابھرا ہے اور اس موضوع پر قرار واقعی

بعض لاجواب کتابیں لکھی گئی ہیں اس موضوع پر کام کرنے والے تمام محقق اور علماء غیر ضروری اشخاص اور کتابوں کے حوالے دیتے ہیں لیکن انہیں توفیق نہیں کہ اصل بانی ابنِ خلدون کا اعتراف کریں اور اس کا حوالہ دیں۔

خلدونیات کی بنیادیں

ابنِ خلدون کی عمرانیات کی عمارت اور اس کے مختلف حصے اس قضیئے پر بنے ہیں کہ دنیا میں فرد جماعت سے الگ ہو کر کچھ نہیں کرسکتا۔ جماعت ابنِ خلدون کی فکر میں گروپ کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے اس کے معنی قرآنی مصطلحات امتہ اور ملت پر حاوی ہے' دور جدید کی اصطلاح ایسوسی ایشن (Association) ایک حد تک خلدون کی متذکرہ اصطلاح کا احاطہ کرسکتی ہے۔ خلدون کا استدلال ہے کہ ہر ذی شعور اپنے افعال و کردار سے بھی ثابت کرتا ہے کہ وہ ہر قسم کے دباؤ اور علائق سے آزاد ہے لیکن یہ محض فریب ہے' حقیقت کچھ اور ہے یہ بھی صحیح ہے کہ انسان کا نفس ذاتی ایک مستقل وجود رکھتا ہے اور ہر آن اثباتِ خودی کا دعویدار ہے لیکن انہیں کے دوش بدوش ہر ذی شعور کے قلب و دماغ میں یہ احساس بھی موجود ہے کہ دنیا میں کوئی شخص ایسا بھی نہیں کہ جس کے افعال و کردار دوسروں کے اثرات سے آزاد ہوں۔ ہر قدم پر اس کو احساس کے ساتھ یہ تجربہ بھی ہوتا چلا جاتا ہے کہ معاشرتی زندگی انفرادی زندگی کے ہر رخ اور ہر پہلو کی حد بندی کرتی ہے۔ واجبات زندگی کے ہر مرحلہ تکمیل پر اصطراراً ہر فرد واحد اتحادِ عمل' مشارکت باہمی اور ضبط و تنظیم کا محتاج ہے۔ یہ ایک کلیہ ہے کہ کوئی شخص محض اپنی ذات سے بغیر دوسروں کی مشارکت کے زندگی بسر نہیں کرسکتا۔ اگرچہ علامہ اقبال نے اپنی خودی اور بے خودی کے نظریے کی تدوین میں کسی مآخذ کا اشارہ نہیں کیا ہے لیکن غیر شعوری طور پر ابنِ خلدون ہی کی فکر کے سرچشمے سے وہ فیضیاب ہوئے ہیں۔ قرآن کے طفیل ہمیں اس حقیقت سے آگاہی ہوئی ہے کہ جس طرح لاشعوری طور پر مایہ نسلِ بعد نسلاً افراد میں منتقل ہوتا رہتا ہے' اسی طرح ثقافتی ذہنیت نظام اخلاق' نظام معنی و اقدار' مقومات' اجتماعی توارثات اور ثقافتی داعیات بھی منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ عمل انتقال کے شعوری متضمنات میں قبولیت (Reception) اکتناز (Manipulation) اور ترسیل (Transmission) کے ہر انفرادی اور بحیثیت مجموعی ان کے کُل کے مجموعے میں منتقلی کے جو غیر شعوری پہلو ہر وقت کام کرتے نظر آتے ہیں' ان پر دورِ جدید کے کسی مفکر نے کوئی روشنی ڈالی ہے اور نہ ہی کوئی اشارہ کیا ہے ہمارا یہ احساس ہے کہ دورِ جدید کے عمرانی کُولے (Cooley) اور میڈ (Mead) نے غالباً ابنِ خلدون کے سرچشمے سے فائدہ اٹھا کر آئینہ بین خودی کا نظریہ پیش کیا ہے۔[1]

ابنِ خلدون نے معاشرتی اتحادِ عمل کی مختلف صورتیں بتلائی ہیں اور معاشرے کی خصوصیات بیان کی ہیں' معاشی زندگی' تعلیمی ادارے' تعلیمی انجمنیں' خبر رسانی کے ذرائع' خاندان' حکومت اور مذہب وغیرہم کی تفصیل' توضیح اور تحلیل کے ساتھ ابنِ خلدون نے معاشرتی نظام کی پیچیدگی کی طرف بار بار توجہ دلائی ہے۔ معاشرہ اس کے نزدیک انسانی زندگی کا ایک لاحقہ بھی ہے اور سابقہ بھی۔ وہ مرئی اور محسوس نہ ہونے کے باوجود کوئی منفی اور مطلق چیز نہیں۔ اس لیے علمی حیثیت سے مطالعہ کرنے کی ضرورت کے پیشِ نظر اس نے مقدمہ لکھا ہے اور انسانی تاریخ میں اس کے ذریعہ علم معاشرت کی پہلی مرتبہ تدوین

---

[1] دیکھو Mead کی کتاب Mind, Self and Society

کی ہے۔ معاشرے کے مطالعہ کے سلسلے میں سب سے زیادہ مشکل قوانین کا دریافت کرنا ہے۔ عمرانی زندگی کے واقعات جن سے ہمیں دن رات سابقہ پڑتا ہے' بظاہر معمولی ہیں لیکن ان کی کیا' کیوں اور ماہیت و مدعا کا مفہوم معلوم کرنا نہایت صبر آزما اور محنت طلب کام ہے۔ معاشرتی مظاہر اور معاشرتی زندگی کے ہر پہلو میں جو قوتیں کارفرما ہیں ان کی حرکت' نظم وضبط کے قوانین اور معنی اور مدعا سمجھنا اور متعین کرنا آسان نہیں۔ یہ ساری باتیں نہ تو کسی مغربی اور نہ ہی کسی پیش رو مسلم مفکر نے بیان کی تھیں۔ یہ نتیجہ ہے قرآن پر تدبر اور فکر کا جس نے سب سے پہلے ربنا ما خلقت هذا باطلا سے قدر معنویت کے راز کو آشکارا کیا تھا۔ یہ حقائق کوئی مرئی بات نہیں۔ ان کی دریافت کے لیے علمی اور حکمیاتی انداز میں تحقیق کی ضرورت پر توجہ دلانا' ابن خلدون کی دریافت کردہ اس صنف عمرانی کا نام ہے جس کو تحقیقاتی منہاج یا ریسرچ میتھڈ کہا جاتا ہے جس کو بڑی تفصیل کے ساتھ جلد اوّل میں اس نے بیان کیا ہے۔ تحقیق کے عملی فائدے ایک جداگانہ موضوع ہے' جس کی وضاحت منہاج تحقیق کے دوش بدوش کی گئی ہے۔ القصہ جلد اوّل میں یہ بات بھی واضح کر دی گئی ہے کہ معاشرتی زندگی کا علم مشکل بھی ہے اور دلچسپ بھی۔ بہت سے معاشرتی مسائل اور قضائے کے حل کرنے میں تاریخ سے جو فائدے مرتب ہوتے ہیں ان کو اضطراراً ابن خلدون نے منہاج تحقیق کے دائرے میں شامل کر کے دو طریقہ ہائے تحقیق کو مسائل عمرانی کی تحلیل اور تشریح کے لیے ضروری سمجھا ہے۔ ایک طریقہ تو سائنٹفک ہے جس میں مشاہدہ' تجربہ' اختیار اور تحلیل کے عوامل شامل ہیں اور دوسرا طریقہ تاریخی منہاج تحقیق کا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ معاشرہ اپنے زمانی و مکانی علتوں اور ارتباط میں ایک تسلسل کل ہے' بلاشبہ اس میں حال' ماضی اور مستقبل کے رشتے باہم مربوط و متواصل ہیں اس سے زندگی کے تسلسل اور کلیت کا پتہ چلتا ہے۔ یہ تصور بھی ایک مسلمان فکر ہی کے قلب و دماغ میں سما سکتا ہے۔ اس تصور کے شائبات' فکر ماضی میں کہیں نہیں پائے جاتے۔ قرآن ہی نے بالاختصار لیکن کتاب آسا وسعت اور جامعیت کے ساتھ سورۃ العصر میں پیش کیا ہے۔ زمان و مکاں کے تسلسل اور کلیت کے ساتھ زندگی کے تسلسل اور کلیت کے متعلق قرآن میں جابجا اشارے اور وضاحتیں موجود ہیں' اسی طرح ان تصورات کی مزید معنوی توضیح نظریہ توحید کے ذریعہ کی گئی ہے' جس کا شہکار سورۃ اخلاص ہے۔

ابن خلدون نے علم عمرانیات اور نظامہائے علم عمرانیات کی داغ بیل ڈالنے میں صرف قرآن سے استفادہ کیا ہے جس میں عمرانیات کے واضح اور معین اصول متعین کیے گئے ہیں۔ قرآن ہی نے معاشرے کے نظم وضبط کے قوانین اور اس کی بنیادی قوتوں کی صاف صاف وضاحت کی ہے۔ انہی کی دریافت کا نتیجہ ان قوانین کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس کو چارلس عیسوی نے ابن خلدون کے حوالے سے اپنے مقدمہ میں ابوابی انداز میں پیش کیا ہے۔ قرآن کی رہبری' تاریخ کے دقیق مطالعہ اور مشاہدات' تجربات اور اختیارات کو دلیل راہ بنا کر ابن خلدون نے انسانی معاشرے سے متعلق جتنی بھی معلومات حاصل ہوسکیں ان کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے۔ پھر ان میں تقسیم اور حد بندی سے ترتیب اور منطقی انداز میں ان قوتوں کو دریافت کیا گیا ہے جو معاشرے کو وجود میں لانے' حرکت اور ترقی دینے کے ذمہ دار ہیں۔ ابن خلدون کے افکار و توضیحات کو پڑھنے کے بعد ایک طالب علم قرآن کی توجہ اس کی سورتوں البقرہ' آل عمران' نساء' مائدہ' اعراف وغیرہم کی طرف مبذول ہو جاتی ہے۔ قرآن کا ہم زبان ہو کر ابن خلدون بار بار اس امر کی تاکید کرتا چلا جاتا ہے کہ معاشرہ اپنی معنوی وجودی علتوں کا تابع ہے اس لیے اس کا وجود اور ترقی بخت و اختیار پر منحصر نہیں وہ اپنے وجود اور ترقی کے ہر مرحلے پر معنوی رشتوں سے منسلک اور

وابستہ رہنے پر مجبور ہے اور نظم وضبط کے آئین وقوانین کا پابند ہے۔ علی العموم مقدمے کے دوسرے مباحث کے علاوہ ایک خصوصی عنوان کے تحت جس کا موضوع عروج وزوال معاشرہ اور ثقافت ہے' ابن خلدون نے یہ بتلایا ہے کہ کس طرح اور کس حد تک مشترکہ انسانی فکر اور وجودی معنوی نظام سے وابستہ رہنے اور اس پر عمل کرنے سے معاشرہ اور ثقافت کو نشوونما حاصل ہوتی ہے۔ اس نہج پر معاشرہ کی ترقی کسی خاص سمت پر ہو سکتی ہے' اس کا تعین کیا جا سکتا ہے بہر حال قرآن کے ہم زبان ہو کر ابن خلدون نے عمرانیات اور اس کی مختلف خصوصی صنفوں کو بحیثیت علم صحیح (سائنس) پیش کیا ہے۔ بلاشبہ ابن خلدون نے معاشرے کے مختلف صورتوں کی وضاحت کی ہے اور وہ اس بات کی بھی تائید کرتا ہے کہ معاشرتی اعمال کے بغیر معاشرہ وجود میں نہیں آ سکتا۔ لیکن مسلم عمرانیین کی طرح جو اس سے پہلے گذرے ہیں وہ معاشرے کے جسم حیوانی یا نباتی انداز میں تجزیہ و تشریح کرنے کا طرفدار نہیں۔ تمثیل وتوضیح کا یہ طریقہ اس کے نزدیک صحیح نہیں کیونکہ یہ ایک مصنوعی اور غیر ایجابی طریقہ ہے اس کے باوجود وہ معاشرہ کو بلاشبہ حرکی اور نامی تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک عمرانیات کا یہ اہم رول ہے کہ وہ ان قوتوں اور محرکات سے بحث کرے جو معاشرے کے وجود وبقا' توسیع اور استحکام کے ذمہ دار ہیں۔ معاشرے کی مختلف قوتوں میں ایک شیرازہ بند قوت وہ نفسی عنصر اور عوامل ہیں جو معاشرے کی ہر ظاہر وباطن میں پوری شدت اور توانائی کے ساتھ کام کرتے رہتے ہیں یہ نفسی عنصر اصل میں معاشرہ کی امتیازی اور وجودی خصوصیت ہے۔

معاشرتی قوتیں

ابن خلدون بار بار اس پر زور دیتا ہے کہ یہ قوتیں نہ تو بے قاعدہ ہیں اور نہ ہی غیر مسلسل ہیں تھوڑی سی تعمق نظری سے ہر شخص اس بات کا پتہ چلا سکتا ہے کہ یہ قوتیں ایک خاص ترتیب سے ظاہر ہوتی ہیں اس لیے انہیں ضبط ونظم کا پابند کہا جا سکتا ہے۔ جب ان میں توازن' ترتیب اور ضبط ونظم باقی نہ رہے تو معاشرہ یقیناً فتنہ اور فساد کی آماجگاہ بن جاتا ہے اس صورتحال کا نتیجہ اس کی بربادی اور نیستی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے حرکت اور منازل ترقی کی صورت میں ظاہر معاشرہ جس کشمکش سے دوچار ہوتا ہے اس حالت میں بھی اس کا توازن بگڑنے نہ پائے ابن خلدون کشمکش کو بھی ایک معاشرتی ثبوتی قوت قرار دیتا ہے۔ یہ بات بطور خاص یاد رکھنی چاہیے کہ تمام قوتوں میں اگر نفسی قوت غالب اور مؤثر ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اسی کے ذریعے معاشرے کے مختلف اجزا میں ارتباط کلی پیدا ہوتا ہے۔ سورۃ الرعد کی آیت نمبر ۱۱ ذومعنی ہے۔ ایک تو یہ کہ جو عام طور پر مستنبط کی جاتی ہے کسی قوم یا فرد کی حالت نہیں بدلتی' جب تک کہ وہ اپنی حالت کو نہ بدل ڈالے۔ حالت کی تبدیلی ذہن کی تبدیلی کے بغیر ممکن نہیں۔ اس قسم کے معنی جو بہر حال متعین ہیں قرآن شریف کی اس تقسیم کے تابع ہے جس کو محکم کہا جاتا ہے۔ دوسرے متشابہہ معنی ''نفس'' کا لفظ اس جہت میں اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معاشرے کی تخلیق کا خاص سبب اصل میں وہ نفسی خصوصیتیں ہیں جو اس میں ہر وقت اور ہر آن موجود رہتی ہیں۔ بنابرآں ابن خلدون یہ نتیجہ مستنبط کرتا ہے کہ معاشرہ لوگوں کے متحدہ احساس' متحدہ خیال اور متحدہ ارادے سے بنتا ہے۔ اور یہی اس کے سب سے زیادہ مستقل اور دائمی عناصر ہیں۔ معاشرے میں نفسی قوت کا احساس اور متحدہ احساس' خیال اور ارادے کا تصور اس دور کی فکر کے لیے نئی چیزیں ہیں ان کا کہیں بھی ادنیٰ سا شائبہ موجود نہیں۔ اس قسم کے ایجابی تصورات قرآن ہی کے واسطے ایک مسلم فکر مستنبط کر سکتا ہے۔ نفسی عوامل کا تصور اوّلاً نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي اور ثانیاً خود النَّفْسُ سے ماخوذ ہے جو مختلف مفاہیم اور خصوصاً روح کے معنی میں

بار قرآن شریف میں استعمال ہوا ہے جس کی توضیح علامہ راغب اصفہانی نے اپنی مفردات القران میں کی ہے اب رہا متحدہ احساس خیال اور ارادے کا تصور اولاً خود اسلامی ثقافت کے وجودی نظامِ توحید سے ماخوذ ہے تو ثانیاً قرآن شریف کی پہلی صورتوں بالخصوص آل عمران میں انہی امور کی وضاحت کی گئی ہے۔ نفس اور توحید سے دو اور خیالات بھی ماخوذ ہیں' جن کی ابنِ خلدون نے اپنے مقدمے میں وضاحت کی ہے۔ ایک تو انسانی معاشروں اور معاشروں کے علم یعنی عمرانیات کا حرکی پہلو اور دوسرا سکونی پہلو۔ اوّل الذکر میں معاشرہ کی نشوونما اور ترقی سے بحث کی جاتی ہے اور دوسرے میں معاشرے کے مختلف اجزا اور توابع میں جو ربط باہمی اور علاقہ قریب ہے اس سے بحث کی جاتی ہے۔ سورۃ الملک میں فطرت کے سلسلے میں حرکی اور سکونی متضمنات سے بحث کی گئی ہے مظاہر فطرت یا مظاہر کونیہ اور مظاہر عمرانی و نفسی میں جو توالی ربط اور تفوق بھی رشتہ ہے اس کے اعتبار سے سورۃ الملک کی توضیح کو معاشرے اور ثقافت پر بھی منطبق محسوس کرنا چاہیے۔ اسی سورۃ کے ماسوا سورۃ الرعد سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے' جس کو بڑی خوبی اور دقت نظری سے پھیلا کر ابنِ خلدون نے بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ معاشرہ میں ہمیشہ تغیر و ترقی ہوتی رہتی ہے۔ اس کے باہمی اجزا توابع اور علاقے تھوڑی دیر کے لیے ایک حالت پر رہتے ہیں۔ دفعتاً معاشرتی نشوونما کا عمل ان میں تغیرات پیدا کرتا رہتا ہے۔ تغیرات کے اس عمل پیہم میں علاوہ نشوو ترقی اور تبدیلی کے عمل کے خود زمانی و مکانی یں بھی جدا گانہ طور پر اثر انداز ہو کر تغیر کے عمل میں شدت بھی پیدا کرتے ہیں تو دوسری طرف اس کیفیت میں اہتمام معنی بھی پیدا کرتے ہیں۔ وقت کے گزرنے اور آگے بڑھنے کا مدعا تغیر کی طرف دلالت کرتا ہے۔ ہر گزرا ہوا لمحہ معنی و مقصد پر دلالت کرتے ہوئے آگے آنے والے مقصد و معنی کی طرف اشارہ کرتا ہے اور نفسِ انسانی کو جسہ عمل کے متعین کرنے کیلئے آمادہ کرتا ہے۔ زمان و مکان کا تصور یقیناً قدیم ہے لیکن جس معنوی انداز میں اس کی صورت گری ابنِ خلدون نے کی ہے یقیناً فکر کی دنیا کیلئے ایک نئی چیز ہے۔ زمان و مکاں کی اسی معنویت سے زمان و مکاں کے معاشرتی' ثقافتی اور روحانی واجبات پر ابنِ خلدون کی توجہ مبذول ہوئی ہے چنانچہ اس دائرے میں کام کرتے ہوئے اس نے ایک نئے علم کی بنیاد ڈالی ہے جس کو عمرانیات زمان و مکان کہا جاتا ہے۔ علاوہ قدر معنویت کے زمان و مکان میں جو تعلق باہمی ہے اس سے زمانی و مکانی علتیت کا تصور بھی ابھرا ہے اس لیے زمان و مکان کے رشتوں میں علت و معلول کی کیفیات بھی کماحقہٗ وضاحت کی گئی ہے ظاہر ہے کہ ابنِ خلدون نے یہ خیالات قرآن شریف بالخصوص سورۃ العصر سے اخذ کیے ہیں۔ دنیائے فکر کی تاریخ میں متذکرہ اہتمام سے صرف قرآن ہی نے اوّلاً ان کو پیش کیا ہے۔

اس دائمی تغیر کی بنا پر ظاہر ہے کہ معاشرتی اور ثقافتی نظام کے عام قوانین تو مرتب کیے جاسکتے ہیں لیکن معاشرے اور ثقافت کی کسی مستقل حالت کا تعین ممکنات سے نہیں۔ انہی امور سے ابنِ خلدون نے اپنے مدونہ قوانینِ عمرانی میں بحث کی ہے جس کو چارلس عیسوی نے اپنی کتاب میں درج کیا ہے۔ یہ وہ صورت حال ہے جس کی بنا پر معاشرتی سکونیات بھی معاشرے کی ایک متحرک تصویر بن گئی ہے۔ اس کے اجزا اور علاقے جن مراحل سے گزرتے ہیں ان کی توضیح کی جاتی ہے۔ حرکیات میں سکونیات اور سکونیات میں حرکیات کا موجود ہونا ایک اضطراری قانون ہے اس امر کی وضاحت میں غالباً آج بھی ابنِ خلدون کو تقدم اور فوقیت حاصل ہے اس کے سوا دورِ جدید کے متذکرہ شعبوں میں یعنی عمرانیاتِ سکونی اور عمرانیاتِ حرکی کا بھی وہ اوّلین موسس ہے۔

ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ متقدم علمائے عمرانیات کی طرح ابنِ خلدون حیاتیاتی' نامیاتی اور عضویاتی انداز میں معاشرے کو مماثلت دینے کا قائل نظر نہیں آتا۔ وہ انسان کو کائنات کا ایک ضروری حصہ سمجھتا ہے۔ انسان اور کائنات کے باہمی تعلق کا تصور قدیم زمانے سے چلا آ رہا ہے۔ ہمیشہ یہ سوال اُٹھتا چلا آ رہا ہے کہ کائنات انسان کے تابع ہے یا انسان کائنات کے۔ اس سوال کا جواب عام طور پر یہی دیا جاتا رہا ہے کہ انسان کائنات کے تابع اور اس کے زیرِ فرمان ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انسان کائنات کی ہر بڑی اور چھوٹی چیزوں کی پرستش کرنے لگا اور ان کو خدا ماننے لگا۔ بلاشبہ انسان کائنات کا ایک اہم جزو ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ وہ کائنات کی حیاتی' طبعی' مکانی اور دیگر قوتوں سے متاثر بھی ہے اور پابند بھی۔ لیکن ان تمام چیزوں کے باوجود ابنِ خلدون قرآن کا ہم زبان ہو کر انسان کے فاعل مختار ہونے کی حیثیت پر اپنا زورِ قلم صرف کرتا ہے۔ کائنات کی تقدیر انسان سے وابستہ ہے کائنات کا وجود اور شخصیت اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک کہ انسان کائنات کے ہر ذرّے کو مسخر نہ کر لے۔ کائنات میں شخصیت کا تصور سمجھا جاتا ہے کہ دورِ جدید کی عمرانیات کا ایک نادر النظیر کارنامہ ہے لیکن یہ کوئی نہیں جانتا کہ کل سیسن[1] اور کونک ہوں[2] سے صدیوں پیشتر اس تصور کو مربوط اور منظّم انداز میں ابنِ خلدون پیش کر چکا ہے۔ ابنِ خلدون کا استدلال ہے کہ شخصیت بغیر معاشرت کے ممکن نہیں اس لیے کائنات کی ہر چیز معاشرتی نظام کے تابع ہے خواہ وہ حیوانات ہوں یا نباتات جمادات ہوں یا معدنیات' شخصیت اور معاشرت کا یہ توالی ربط کائنات کی وہ بدیہی حقیقت ہے جس کا اظہار پہلی مرتبہ قرآن کے ذریعے ہوا اور اسی مآخذ سے استفادہ کرتے ہوئے ابنِ خلدون نے اس کو مبسوط اور حکمیاتی انداز میں پیش کیا ہے۔ کائنات اور انسان معاشرت اور شخصیت کے باہمی رشتے میں سلک مروارید کی طرح جڑے ہوئے ہیں تو دوسری طرف انسان ہی کو یہ عزو شرف حاصل ہے کہ وہ عقلِ استقرائی کا مالک ہے اور شجر و حجر و کائنات کی ہر چیز کے مقابل خواہ وہ آسمان ہو یا زمین کلچر بنا سکتا ہے جس طرح انسان تین چیزوں کا حامل ہے اسی طرح وہ کلچر کو ماضی سے حال کر سکتا ہے۔ حال میں اس کو مرتکز کر سکتا ہے اور مستقبل میں وہ آنے والی نسلوں میں منتقل کر سکتا ہے۔ کلچر کے متذکرہ تین عوامل کی طرح انسان کے بھی تین حیاتیاتی اور نفسیاتی عوامل ہیں۔

نظام ہائے معاشرت

کائنات اور انسان کے مشترکہ تعلقات کے علاوہ انسان کے وجودی معنوی نظامِ توحید کی اساس پر یہ سب کے سب ایک معنوی' قدری اور روحانی نظام میں بھی منسلک اور ممزوج ہیں۔ اس نظام کو جو انسانوں' کائنات کے ہر ذرّہ میں علاوہ آسمانوں' ملائک اور تمام مخلوقات جو مرئی اور غیر مرئی ہیں موجود ہے انہی کو ''قرآن'' جن کے نام سے یاد کرتا ہے۔ ''تسبیح'' کی وسیع و عمیق اصطلاح کے ذریعے اس نظام کو واضح کرتے ہوئے ایک نہیں کئی بار قرآن یہ کہتا ہے کہ آسمانوں اور زمینوں میں جو کچھ ہے وہ سب کا سب اللہ کی حمد و ثنا اور اس کی بلاشرکت غیرے عبادت اور توصیف بیان کرتے ہیں۔ سورۃ الرعد کے قول کے مطابق یہ سب کے سب اللہ کی حمد و عبادت کے لیے مجبور ہی نہیں بلکہ پابند بھی ہیں تا اینکہ ان کے اُبھرتے ہوئے اور ڈوبتے ہوئے سائے ہر روز صبح و شام طوعاً و کرہاً عبادت اور توصیف تا قیامت بیان کرتے رہیں گے اس سے یہ بات صاف

---

[1] ملاحظہ ہو: Hanskelsen: Society and Nature

[2] Kluckhonn

ظاہر ہو جاتی ہے کہ انسان معاشرت کائنات' مظاہر کونیہ' مظاہر نفسیہ' مظاہر عمرانیہ اور ثقافت کے علاوہ زندگی کی ہر تہہ پر ہر سطح اور ظاہر میں نہ صرف معنوی اور قدری نظام پوری تابنا کی اور شدت کے ساتھ کار فرما ہے بلکہ ان میں ہر چیز میں روحانیت اور باطنیت اور قدرِ مشترک کے طور پر موجود ہی نہیں بلکہ پوری توانائی اور تمام تر قوت کے ساتھ موجزن' مؤثر اور منفوذ بھی ہے۔

عمرانیات معنی۔عمرانیات روحانیت

اسلام کے اس معنوی قدری اور روحانی نظام میں جس میں معاشرت اور شخصیت جھلکیاں لیتی رہتی ہے اپنے اندر ایک رمز اور ایما (Symbol) کی دنیا بسائے ہوئے ہے۔ان کا قرآنی نام آیات کونیہ اور روحانیہ ہے۔اس ساری گفتگو سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ عمرانیات رموز عمرانیات معنی اور عمرانیات روحانی معنی یا روحانیت کے شعبے قرآن نے پیش کیے تھے اور اسی ابدی سرچشمے اور مآخذ سے فائدہ اُٹھا کر ابن خلدون نے ان کو حکمیاتی اور منطقی انداز میں علم صحیح' بلکہ نظامِ علم کی صورت میں منظم و مدون کیا تھا۔عمرانیات رموز (Symbol) عمرانیات معنی اور روحانیت کے شعبے کئی صدیوں کے بعد پھر سے دورِ جدید کی عمرانیات میں اُبھرے ہیں[1]۔ان شعبہ جات کو از سرِ نو جنم دینے والے مسلم عمرانیین اور مفکر ہیں جنہوں نے اپنے کلچر اجتماعی توارثات اور علمی سرمائے کو بھلا بھی چکے ہیں اور تلف بھی کر چکے ہیں۔اب حال یہ ہے کہ ہم یورپ کے بھکاری اور دریوزہ گر ہیں۔چونکہ یورپی عمرانی اور فلاسفہ نے انہیں پھر سے زندہ کیا ہے اس لیے ان شعبہ جات میں عیسائیت کا جدل اور تضاد پایا جاتا ہے۔ابنِ خلدون نے جس تکملی اور طماحی انداز میں ان شعبوں کو توحید کی اساس پر پیش کیا تھا۔وہ کیفیت وسط بیسویں صدی کے ان نو ابھرے ہوئے شعبوں میں مفقود ہے۔جب ہم کائنات فطرت کے ہر ذرّہ ذرّہ میں روحانی اور معنوی قوتوں کو موثر دیکھتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ان میں اخلاقی واجبات بھی موجود ہیں۔انسان عالم خارجی کے حوادث کا پابند ہے۔مگر ایک خاص حد کے اندر اس کا ارادہ بھی بڑی قوت کے ساتھ کار فرما ہے' یہی وجہ ہے کہ انسان خلیفۃ الارض کہلایا جاتا ہے۔

ابنِ خلدون معاشرہ کو جامد اور منفی چیز قرار نہیں دیتا۔وہ حقیقت ''کُل'' ہے۔معاشرہ میں نفسی اور روحانی قوتوں کے ماننے کے معنی یہ ہیں کہ اس میں شعور اور تعقل کی کیفیات کو مؤثر دیکھا جائے۔واقعہ بھی یہی ہے کہ جب افراد کے جذبات' احساسات' خیالات' مشاعر اور امیال وعواطفات کے سوا عمل میں اتحاد' توافق' توازن اور ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے تو ان سے ایک نئی کیفیت اُبھرتی ہے جس کو شعور اجتماعی کہا جاتا ہے۔یہی وہ اہم مؤثر ہے جس سے معاشرے میں مجموعی قوت کا احساس پیدا ہو جاتا ہے۔اسی کا قرآنی زبان میں ''بنیان مرصوص'' نام ہے۔ابنِ خلدون قرآنی تصور کی متابعت میں اس بات پر بہت زور دیتا ہے کہ ''شعورِ اجتماعی'' وہ واحد عامل (Factor) ہے جس سے معاشرے کے جزو کُل میں وہ وحدانی کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کا نام اجتماعی نصب العین ہے۔اگر معاشرے میں فتنہ وفساد پیدا ہو تو یہی نصب العین اجتماعی نقائص کا احساس بھی پیدا کرتا ہے۔

ابنِ خلدون سے بہت پہلے اسلامی تمدن میں عمرانیات کی بنیاد پڑ چکی تھی۔اس کی حیثیت علم کی تھی۔علم صحیح یا سائنس

---

[1] ملاحظہ ہو Maxweber: Verstehende Soziologie Grvitch: Sociology of Law

کی حیثیت اس کو محض ابنِ خلدون کی وجہ سے حاصل ہو سکی۔ اس تکرار کی غرض یہ بتلانا ہے کہ یہی وہ واحد مسلم مفکر اور عمرانی ہے جس نے معاشرے اور معاشرتی امور پر غور کیا۔ حقائق و واقعات میں ترتیب اور تقسیم کے عمل سے معاشرے کے عمل و کردار کو متعین کیا اس طرح قوانین عمرانی مستنبط کیے۔ مسلمانوں کے دور میں اگر نفسیات' سیاسیات اور معاشیات وغیرہ کے علوم اپنی خاص وجاہت اور نظم کے ساتھ موجود تھے تو اس سے یہ بات صاف واضح ہو جاتی ہے کہ علومِ اجتماعی یا سوشل سائنس (Social Sciences) کا وجود آج کی بات نہیں بلکہ وہ سنین ماضیہ ہی میں وجود میں آ چکے تھے۔ عمرانیات تمام اجتماعی علوم کا منبع یا اس کو اُمّ علومِ اجتماعی کہنا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ عمرانیات تمام علومِ اجتماعی میں سب سے مشکل علم ہے اس کا موضوع تو وہی چیزیں ہیں جو انسانی معاشرہ میں ابتدا ہی سے موجود ہیں مگر یہ ان کے وجود کے عام ترین بنیادی قوانین کی دریافت سے علومِ اجتماعی میں سے ہر ایک پر فوقیت اور متمائز درجہ حاصل کر چکی ہے۔ دورِ جدید کی عمرانیات بھی اس حیثیت میں ایک گونہ مماثلت رکھتی ہے لیکن دو باتیں ابنِ خلدون نے ایسی کہیں ہیں کہ جن کا وجود آج تک سائنٹفک عمرانیات میں موجود نہیں ہے۔

معاشرے کے روحانی عوامل

انسانی معاشرہ جب سے وجود میں آیا ہے اس کی دو کیفیتیں رہی ہیں۔ ایک کو وہ بدوی اور دوسرے کو حضری معاشرہ کہتا ہے۔ حضری معاشرہ ہو یا بدوی اگر اس کو انسانوں نے بغیر ہدایت ربانی کے اور پیغمبرانہ رہبری کے بنایا تو وہ کافرانہ معاشرہ کہلائے گا۔ یہ معاشرے غیر فطری بھی تھے اور غیر ایجابی بھی اس کی وجہ صاف ہے۔ اوّل تو یہ کہ ان کی ہیئت و ساخت اور رفتارِ ترقی میں علم و حکومت کو کوئی دخل نہیں۔ ثانیاً یہ کہ ایسے معاشرے فطرتِ انسانی کے خلاف بنائے گئے تھے۔ کافرانہ اور مشرکانہ تصورات سے ایک خدائے واحد کی پرستش اور عبودیت کے فطری مادی پر ایک کاری ضرب پڑتی ہے۔ یہ مادہ انسانی فطرت ہی کا خاصہ نہیں بلکہ بقول سورۃ ہائے اعراف اور نحل کائنات کے ہر ذرہ ذرہ اور کُل مخلوقاتِ مرئی اور غیر مرئی کا ودیقہ اور اصل مزاج ہے۔ کافرانہ اور مشرکات تصورات پر ماضی کے سارے معاشرے غیر فطری' غیر ایجابی' غیر علمی اور غیر معنوی تھے۔ اسی طرح انہی تصورات پر آگے چل کر جو معاشرے وجود میں آئیں گے وہ کافرانہ اور مشرکانہ ذہنیت کے آئینہ دار ہو کر اپنے غیر ایجابی اور غیر معنوی اور لایعقل ہونے کا ثبوت بہم پہنچائیں گے۔

قرآن کی توضیحات سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ فطری اور اطماحی اور معقول معاشرے وہی تھے جن کو دور بدور کے انبیاء و مرسلین نے جنم دیا اور پروان چڑھایا تھا۔ یہ معاشرے علم اور معنی پر استوار ہوئے تھے۔ ان کی وجودی علت توحید تھی۔ پہلا معاشرہ جو وجود میں آیا' وہ آدم علیہ السلام کے زمانے میں وجود میں آیا۔ یہ اور اس کے بعد آنے والے تمام معاشرے توحید کی وجودی علت پر استوار ہونے کے باوجود انضامی اور مکمل معاشرے نہ تھے۔ ایسا معاشرہ صرف حضور رسالت مآب نبی آخر الزمانؐ کے دور میں وجود میں آیا۔ یہ انضامی اور مکمل ہی نہیں بلکہ اپنے اطماح اور توحید کی آخری صورت احدیت کی وجہ سے بقول قرآن: ﴿الیوم اکملت لکم دینکم﴾ ایک حجت قطعی اور تمام حجتوں' شریعتوں' ادیان' معاشروں اور ثقافتوں کے لیے برہان قاطع و ساطع بن گیا۔ اپنی ساخت اور معنی کے اعتبار سے اس کا منتہا اور آخری وجودی نکتہ ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾ میں پوشیدہ ہے۔ تکملی اور انضامی معاشرے کے تمام علوم خواہ وہ کسی شعبے اور صنف سے متعلق ہوں

تکملی اور انضمامی ہی ہوں گے۔ یہی حال اس عمرانیات اور اس کی مختلف صنفوں کا ہے جس کو ابنِ خلدون نے قرآن کے ذریعے مدون اور منظم کیا ہے یہی وجہ ہے کہ تمام علوم خواہ وہ کسی صنف سے تعلق رکھتے ہوں اور کسی شعبہ سے متعلق ہوں ایک ہی اکمل معنوی نظام یعنی توحید میں ضم ہیں علوم کی حدود خارجی نہیں بلکہ داخلی ہیں۔ ہر علم کا امتیازی نشان اصل میں اس کا مقصد' متن اور اس کا طرزِ استدلال ہے' عمرانیات' معاشیات' اخلاقیات' مذہبیات اور سیاسیات میں بعض اوقات ایک ہی قسم کے مظاہر پر بحث ہوتی ہے مگر بحیثیت علوم کے ان سب کے داخلی حدود الگ الگ ہیں۔

علم عمرانیات کی ضرورت اور واجبیت

ابنِ خلدون کا استدلال ہے کہ بہتر اور با مقصد زندگی بسر کرنے کے لیے معاشرے کے متعلق تمام امور کا دقت نظر سے مطالعہ ضروری ہے۔ سب سے مقدم واقعات نفس الامری ہیں اس سے مراد محض مادی واقعات ہی نہیں بلکہ نفسیاتی' اخلاقی' مذہبی' عمرانی اور روحانی واقعات ہیں جو اپنا ایک انفرادی اور بدیہی وجود رکھتے ہیں۔ زندگی نام ہے تسلسل کُل اور مظاہر کی یکجائی اور وحدت کا۔ زندگی ہی سے معاشرت وجود میں آتی ہے اس لیے زندگی پر خیالی گھوڑے دوڑانے کی بجائے اس کی حقیقت آسائی پر غور کرنا چاہیے' یونانی' رومی' عیسائی معاشرتی تصورات کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں کیونکہ یہ واقعاتی معاشرے نہیں۔ ان کی بنیاد چاہیے پر ہے۔ واقعات نفس الامری اور '' ہے '' کی بنیاد پر اسلامی معاشرے کی صورت گری ہوئی ہے۔ اسلامی عمرانیات کا مقصد جیسا کہ ابنِ خلدون نے بیان کیا ہے اور جس کی توثیق قرآن بار بار کرتا ہے وہ یہی ہے کہ مظاہر کی تفصیل اور ترتیب کے ساتھ بہتر معاشرتی زندگی بسر کرنے کی راہ دکھائے بصورت فتور اس کا یہ بھی اہم کام ہے کہ وہ نظامِ معاشرت کی اصلاح کی تدبیریں بتلائے بنا برآں معاشرے کی علّت غائی اس کے نزدیک یہی ہے کہ وہ جماعت کی بقا اور اس کی مادی اور معنوی سلامتی اور توسیع کے لیے ہمیشہ ساعی رہے یہ سب سے اہم اور سب سے پہلا مقصد ہے۔ ثانوی مقصد فرد کی حفاظت ہے۔

قرآن کی رو سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ منجملہ اور باتوں کے عمرانیات کا تعلق زیادہ تر محسوسات سے ہے۔ سورۃ البقرہ کی وہ آیات جن کا تعلق میلاد آدم سے ہے' ان سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ معاشرے کی زندگی میں انسان کی تخلیقی قوت کی بدولت جو تغیرات منجملہ اور حرکات کے ہوتے رہتے وہ ہمیشہ ان کو محسوسات کی طرف متوجہ رکھیں گے۔ اس لیے قرآن کا آغاز معاشی واجبات کی تکمیل کے سوا تسخیر کائنات کے اصرار پر ہوتا ہے۔ معاشی واجبات اور کائنات کی تسخیر کا مسئلہ قرآن کے زاویہ نگاہ سے ایمان کی تکمیل کا مسئلہ ہے۔ تسخیر کائنات سے خالق کائنات کا ادراک اور عرفان ہوتا ہے۔ جس قدر یہ عوامل مکمل ہوتے چلے جاتے ہیں اسی ربط و موزونیت سے ایمان کی تکمیل ہوتی چلی جاتی ہے۔ سورۃ النحل کی طرح سورۃ الفرقان بھی اس حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے کہ کائنات کا ہر ذرہ خدائے لم یزل و لم یزال کی وحدانیت کی شہادت دیتا ہے۔ ابنِ خلدون نے اسی مسئلہ کو مسئلہ وجود اور علم کے تعلق سے مقدمہ میں پہلی دوسری اور تیسری جلد میں بڑی تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ محسوساتی لم و کیفیات کی بنیاد پر ابنِ خلدون بار بار محققین اور طلبائے عمرانیات کو اس بات کی طرف متوجہ کرتا ہے کہ واقعات کو جمع کیے بغیر کلیات مدون نہیں کیے جا سکتے۔ واقعات کے مطالعہ میں ایک خاص ترتیب کا لحاظ ضروری ہے۔ اوّلاً مطالعہ کا آغاز معاشرے کے اجزا سے ہوا اور پھر اس کی مجموعی زندگی کا۔ یہ بات ابنِ خلدون بار بار یاد دلاتا ہے کہ نتائج کی

بنیاد مجرد استدلال پر نہیں بلکہ مشاہدہ پر ہے۔ مشاہدہ پر یہ اصرار امر واقعہ ہے۔ نتیجہ ہے قرآن کی تعلیمات کا۔ علم واقعات کے مجرداً جاننے کا نام نہیں۔ قرآن کا تجربی اور مشاہداتی انداز جس کی ریس اور کامل اتباع سے ابن خلدون عمرانیات کی ایک خاص صنف یعنی عمرانیات منہاج تحقیق کا بانی ہو سکا اس بات پر مصر ہے کہ محض استخرابی استدلال پر بھروسہ کرنا یقیناً خرابی پر منتج ہوگا۔ طریقہ استخراج بغیر استقرئی کے کوئی ایجابی کیفیت کا حامل نہیں ہو سکتا۔ ہم آگے چل کر اس بات سے بحث کریں گے کہ استخراج اور استقرئی ایک دوسرے کے ممزوج ومشترک ہیں۔ ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ مشاہداتی منہاج میں استخراج واستقرئی دونوں کے دونوں قدر مشترک کے طور پر شامل ہیں۔ یورپ کے علماء مشاہدے سے غافل ہو کر استخراجی استدلال سے کام لے کر علم صحیح کی عمارت کے بنانے میں ناکام ہوئے ہیں۔ یورپ میں علوم عمرانی اور انسانی کی تشکیل میں بھی سقم نظر آتا ہے۔ مل کے زمانے میں استخراج منطق کا وجود تھا لیکن منطق استقرائی کو کوئی نہیں جانتا تھا۔ مسلمان پہلے ہی سے منطق استخراجی اور استقرائی کو مکمل کر چکے تھے۔ یہی انضمامی اور ممزوجی منطق علوم فطری کی تحقیقات کے لیے ایک اہم وسیلہ بن گئی۔ مشاہدہ اور تجربہ کے امتزاج سے مظاہر کونیہ اور مظاہر عمرانیہ کا مطالعہ میں بہت مدد ملی منطق استخراجی اور امتزاجی جو تجربہ اور مشاہدہ کا جزو ترکیبی بن گئی ہے یقیناً علم کی صحیح ترتیب تجرید[1] اور تعمیم[2] میں ممد راہ بن گئی۔

عمرانیات کے قوانین ومظاہر

ابن خلدون نے بڑی دقت نظری سے اس امر کی وضاحت کی ہے کہ معاشرتی ثقافتی نفسی اور روحانی مظاہر اس قدر زیادہ اور ہمہ قسمی ہیں کہ ایک طالب علم عمرانیات معینہ نتائج تک آسانی سے رسائی حاصل نہیں کر سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ ان تمام مظاہر کو جمع کیا جائے اور پھر ترتیب وموافقت کے ساتھ انہیں مختلف قسموں میں تقسیم کیا جائے۔

ایک دور کی عمرانیات دوسرے دور کے لیے شاید ہی مفید ہو سکے۔ زمانے کی تبدیلی معاشرے کو بھی بدل دیتی ہے۔ ہر صدی کے ختم پر ایک نئی روح عصری پیدا ہوتی ہے اس لیے قرآن کا ہم زبان ہو کر ابن خلدون اس پر زور دیتا ہے کہ ہر دور کے معاشرے کی تعمیر تجربی اصول پر ہونی چاہیے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ معاشرے کی وجودی علت یعنی اس کے نظام معنی، اقدار و ثقافتی ذہنیت میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ دنیا کی ترقی اسی نسبت سے ہوئی جس نسبت سے اس کے مظاہر میں ترتیب قائم ہوئی۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ ہر دور میں مظاہر کی ترتیب میں تفرقہ زمانے کی اُلٹ پلٹ کی وجہ سے پڑ جاتا ہے۔ اس لیے ہر نئے دور کے معاشرے کے لیے اپنے وجود وبقا کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ از سرِ نو مظاہر کی ترتیب کو قائم کریں۔ زمانے کی یہ تبدیلیاں بظاہر مظاہر عمرانی اور خود معاشرے کے لیے تفرقہ انداز اور مضرت رساں معلوم ہوتی ہے۔ لیکن علم نے بھی نئے واقعات اور حقائق کی دریافت اور ترتیب کی مناسبت سے آگے قدم بڑھایا ہے۔ ان خیالات میں قارئین کرام قرآن کے سورۃ العصر کی جھلک کو صاف طور پر موجزن دیکھ سکتے ہیں۔

عمرانیات کوئی حتمی اور آخری چیز نہیں اس لیے ہر دور کی عمرانیات کی تشکیل اور باز تشکیل ہر صدی کی روح عصری کی مناسبت سے ہونی چاہیے یہ تشکیل اور باز تشکیل قرآن کی اساس پر ہونی چاہیے جس کے کلیات، قوانین اور ضابطے اور احکامات اٹل اور ہمہ وقتی ہیں۔ اسی لیے اس حصے کو عمرانیات محکمات قرآن کے نام سے یاد کیا جانا چاہیے۔ ابن خلدون نے

[1] تجرید (Abstraction) [2] تعمیم (Generalization)

عمرانیات کی تدوین میں قرآنی عمرانیات کے دو ممزوج اور مشترک حصوں یعنی عمرانیات محکمات اور عمرانیات متشابہات سے کام لیتے ہوئے اس کی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک تو طبعی معاشرے کی تحلیل اور تشریح اور دوسرے معاشرے کی بگڑی ہوئی صورتیں۔ یہ بات قرآن کی متابعت میں ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں بار بار یاد دلائی ہے کہ معاشرے کی بگڑی ہوئی حالت اور شکستہ اجزا میں معاشرتی ترقی اور انحطاط کے اصل قوانین نظر آتے ہیں۔ بنا بریں ابن خلدون نے اس بات پر زور دیا ہے کہ معاشرے کے مختلف طبقات اور اداروں کا ہمیشہ دقت نظری سے مطالعہ کیا جائے اور غور و تعمق سے ان کا مشاہدہ کیا جائے۔ یہ وہ ذریعہ ہے جس سے طبعی معاشرہ کی حقیقت کا علم ہوتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ مشاہدہ علم اور عملی تنقید پر مبنی ہو۔ معاشرتی مرضیات (خرابیوں) سے معاشرتی عمل کے اخلاقی معیار قائم کرنے میں بہت اہم نتائج حاصل ہو سکتے ہیں۔ معاشرے کی ابتدا کے سلسلے میں ابن خلدون نے حیوانوں کی اجتماعی زندگی انسانی گروہ، اجتماع کے اسباب، رشتہ داری، موالی بنانا، جماعتوں کے اتحاد، زبان کی ابتداء مشترک اخلاقی جذبات، جنگ کی قوت، طبعی دباؤ اور معاشرتی دباؤ وغیرہم مسائل سے سیر حاصل بحث کی ہے۔

جغرافیائی مسائل میں فطرت خارجی اور معاشرتی نشو و نما، فطرت سے کشمکش اس سے انسان کے تعلقات، زمین سے وابستگی، زمین کے فائدے، آبادی، غیر متمدن نسلیں، قبائلی بستیاں، قبضہ اراضی کی مختلف صورتیں، معاشرتی عمل، جذبات، معاشرے کی بقا اور تحفظ اور اخلاقی و جمالیاتی جدوجہد سے بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں اخلاقی اور تہذیبی جدوجہد پر اس نے صراحتًا توجہ مبذول کی ہے۔ ابن خلدون نے اس ضابطہ اخلاق پر ان تمام ان لکھے اور لکھے ضابطوں کے مقابلہ زیادہ توجہ مبذول کی ہے جو کسی صحف سماوی سے ماخوذ اور کسی پیغمبر کے واسطے سے نوعِ انسانی کو ملے ہیں۔ صحف سماوی میں اس نے سب سے زیادہ قرآن پر زور دیا ہے جو خدا کا آخری پیغام اور آخری شریعت ہے۔ مبعوثہ اور وحی یافتہ مذاہب کو ابن خلدون کے حتمی فیصلے کی رو سے معاشرے کی وحدت اور قوت میں بہت بڑا دخل ہے۔ دین بالخصوص دین اسلام کا ہر پہلو اس کے نزدیک ایک تحریک ہے۔ اس تحریک کا ہر پہلو افراد میں ربط باہمی اور موانست کلی پیدا کرتا ہے۔ اس طرح کل جماعت کی حیات سلیم اور حسن اخلاق میں اضافہ ہوتا ہے۔ حسن محبت اور تعاون باہمی سے حق و انصاف کی محبت بڑھ جاتی ہے۔ مذہب اسلام کی ہر تحریک بلند تر نصب العین کی حامل ہے۔ اس کو چھوڑ کر لوگ ذلت اور سفالت میں مبتلا ہو کر آخر کار تباہ و برباد ہو جاتے ہیں، مذہب اور تہذیب یا مذہب اور کلچر ابن خلدون کے نزدیک دو متضاد اور منفرد چیزیں نہیں تہذیب ہو یا کلچر بغیر مذہب کے وجود میں نہیں آ سکتے اس لیے وہ بار بار یاد دلاتا ہے کہ مذہب ہی ان دونوں کی وجودی علّت اور ماخذ اصلی ہے۔

عمرانی زاویہ نگاہ سے تہذیب عقیدے کی تبدیلی کا نام ہے اور قرآن کی رو سے عقیدے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو مثبت عقیدہ اور دوسرا منفی عقیدہ۔ وہ تمام مبعوثانہ مذاہب جن کی اساس توحید نبوت اور کتاب پر موقوف ہے وہ تمام مثبت عقیدے کے حامل کہے جائیں گے۔ مثبت عقیدے پر منحصر اکمل اور آخری مذہب دین اسلام ہے جو حضور رسالت مآب نبی آخر الزماں ﷺ پر نازل ہوا تھا۔ منفی عقائد میں وہ تمام مذاہب شامل ہیں جنہیں کفر و الحاد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اصنام پرستی، بت پرستی، شرک، بدھ مت، ہندو مت، جین مت اور دیگر عینی اور حسی یالذتی مذاہب منفی عقیدے کے مذاہب کہلائے جاتے ہیں، تہذیب از روئے قرآن جیسا کہ ابن خلدون نے وضاحت کی ہے تبدیلی عقیدے کے ساتھ طرز عمل میں بھی تبدیلی پیدا

کرنے کا نام ہے۔ عقیدے اور عمل میں جو توالی ربط ہے اس کو نظر انداز کر دیا جائے تو مذہب بے معنی اور لا حاصل بن کر رہ جاتا ہے۔ ابنِ خلدون کا خیال ہے کہ قرآن ہی وہ ضابطہ حیات ہے جس نے عقیدے کو عمل کا اور عمل کو عقیدے کا پابند بنایا ہے مشرکانہ اور ملحدانہ عقیدے کی جگہ توحید کا بہتر عقیدہ قبول کرنا پرانے کافرانہ طرزِ عمل کی بجائے نئے خدائی مسلک کا اختیار کرنا جس کو قرآن دین قیم اور صراط المستقیم کے نام سے یاد کرتا ہے اور جو اعلیٰ عین' منشاء وقدور اور بلند تر نصب العین کا حامل ہے اسی کو تہذیب کہتے ہیں۔ تہذیب کا اصطلاحی اور قرآنی نام دین ہے۔ اسلامی معاشرہ کی وجودی علت توحید' قرآن اور رسالت ہے۔ اس کی افقی اور عمودی ہیئت کا انحصار' مذہب' علم اور تعلیم پر ہے۔ جب یہ تینوں عوامل ارتباط اور توافق کلی کے ساتھ معاشرے اور ثقافت کی تکمیل کا موجب بن جاتے ہیں تو اس مافوق ہیئت یا سپر سٹرکچر (Super Structure) کی بنا استوار ہوتی ہے جس سے اسلامی ثقافتی نظام زمان ومکان کے مراحل سے گزر کر ایک حقیقتِ ابدی بن جاتا ہے اور آسانی کے ساتھ ایک نسل سے دوسری نسل میں بلا انقطاع منتقل ہوتا چلا جاتا ہے۔ دین اسلام کا تعلق بیک وقت اور انضمام کلی کے ساتھ عمل سے ہے اس لیے توحید پر ایمان لانے کے معنی یہ ہیں کہ اسلام کے معاشرتی' ثقافتی' اداراتی نظام میں دوئی تشتت اور انارکی کا خاتمہ ہو کر وحدت کلی پیدا ہو جائے' فرد اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ جماعت کے لیے زندہ بھی رہے اور اسی کے لیے مرے بھی۔ مذہب کا اہم کام افراد' معاشرہ اور ثقافت کا اسماء اور صفات الٰہی کی اساس پر ڈھالنے کا جو مآل کار وحدت آسا ہو کر ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾ کے آئینہ دار بن جائیں۔ اس حیثیت سے مذہب معاشرے' شخصیات اور ثقافت کا سب سے اہم اور سب سے بڑا تنظیمی عنصر بن جاتا ہے۔ ابنِ خلدون نے عروج وزوال اسم کے نظریہ کی تشریح کرتے ہوئے قرآن کے اس موقف کو دہرایا ہے کہ معاشرتی اور ثقافتی ترقی کا انحصار مذہب پر ہے۔ ابنِ خلدون نے اسی نظریے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے قرآنی قصص کے اس اہم قضیے کا اعادہ کیا ہے کہ جو زمانے قوموں کے مذہبی عقائد میں انحطاط سے گزرے ہیں وہ قومی عظمت کے انحطاط کے بھی دور تھے۔

تہذیب جماعت کی ترقی میں ابنِ خلدون تعلیمی جدوجہد کو سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ علم ودانش' تشکیک' ارتیاب اور تحقیق سے ذہن انسانی' معاشرت وثقافت اور روحانی زندگی میں وہی وحدت پیدا ہوتی ہے جو توحید کا مقتضائے اصلی ہے۔ تعلیم ہی سے عرفانِ ذات' خدا کا عرفان اور منشائے حیات اور اس کے بلند تر نصب العین اور غایت الغایات کا علم ہوتا ہے۔ تعلیم کا مسئلہ ابنِ خلدون کے مباحث دوگانہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایک تو اس کا مذہبی اور ثقافتی مسلک اور دوسرے بحیثیت علم اس جہت میں اس نے متنوعہ اور مختلف اصناف عمرانیات میں ایک نئے شعبے علمیہ یعنی عمرانیات تعلیم کا اضافہ کیا ہے۔ یہ صنف دور جدید کی عمرانیات میں اس صدی کے وسط میں اُبھری ہے۔ اس کا مقابلہ اگر ابنِ خلدون کی عمرانیات تعلیم سے کیا جائے تو دورِ جدید کی عمرانیات کی نارسی' معنوی اور قدری بے بسی کا پتہ چل جاتا ہے۔ عمرانیات تعلیم کے نقطہ نظر سے بھی ابنِ خلدون کا تصور اس معنوی وحدت کا آئینہ دار ہے جو نتیجہ ہے اس کی ثقافت ذہنیت کا کہ جس کے ہر بن مو میں توحید موجزن ہے۔ اس کا اصرار ہے کہ تعلیم مذہب کے ساتھ وابستہ ہو کر اتحاد' استحکام اور ترقی کی راہ ہموار کر سکتی ہے اس کے نزدیک معاشرتی اور ثقافتی جدوجہد کی منظم صورت کا اظہار تعلیمی قوتوں کے ذریعے ممکن ہے۔ اسی خیال کو دیہی اور شہری عمرانیات' بدوی اور حضری' زندگی کے مسائل کے سوا عروج وزوال کے نظریے میں دہراتا ہے۔ تعلیمی جمود' معاشرے کی بربادی اور اس

کا عام چرچا اس کی ترقی کا موجب ہوتا ہے اسلامی معاشرے کے زوال کے منجملہ اسباب میں وہ تعلیم کے انحطاط پر بہت زیادہ زور دیتا ہے۔ تعلیم کا انحطاط نتیجہ ہے عقیدے اور مذہب کے انحطاط اور ان سے بے تعلقی کا۔

ہمہ جہتی علمی تحریک اس کے نزدیک ایک طرف مذہب سے وابستہ ہے تو دوسری طرف ایک شعبہ ہے تعلیمی تحریک کا۔ علم کا مقصد حق کی دریافت ہے۔ اس کی آخری غرض یہ ہے کہ اپنے انکشافات اور حقائق حیات کو نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتے رہیں۔ تاکہ تلاشِ حق کا سلسلہ لامتناہی پیہم جاری وساری رہے۔ عروج وزوال کا نظریہ جس کی توضیح میں قرانی تصور کماحقہ حاوی ومحیط ہے۔ ابنِ خلدون نے کیا خوب کہا ہے کہ جب کسی جماعت میں زندگی اور کائنات کے حقائق سے فائدہ اُٹھانے کا ملکہ اور جذبہ باقی نہ رہے تو اس کا تنزل شروع ہو جاتا ہے۔ چوتھی صدی ہجری سے مسلمانوں میں تحقیق وانکشاف کے بجائے نقالی کا دور شروع ہوا جس کا نتیجہ ہبوط وپستی کی صورت میں ظاہر ہوا اور مرورِ زمانہ کے ساتھ پختہ سے پختہ تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔

معاشرتی زندگی کے تعمیری اجزاء میں ایک جُز ابنِ خلدون کی تحقیق کی رو سے اتحادِ عمل بھی ہے۔ افراد کے خیالات اور ارادوں کی ہم آہنگی سے جماعتی ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ معاشرتی اشتراک عمل کا سب سے اہم اور سب سے اعلیٰ تصور انہی عوامل میں پوشیدہ اور انہی پر منحصر اور موقوف ہے ابنِ خلدون کے نقطۂ نظر سے ہیئت اجتماعی نام ہے مختلف جماعتوں اور ادارات کی یکجائی کا۔ یہ ہیئت اس وقت تک مستحکم اور پائیدار نہیں رہ سکتی جب تک کہ مختلف جماعتوں اور ادارات میں اتحادِ کلی نہ پیدا ہو جائے لیکن اگر ان کے وجود سے پراگندگی اور معاشرتی انارکی پیدا ہو جائے تو نہ صرف زندگی بلکہ تمام معاشرے کی زندگی خطرہ میں پڑ جائے گی۔ جماعتوں کی علّت اولیٰ خاندان ہے' خاندان معاشرے کا واحد اور بنیادی جزو ترکیبی ہے' یہ ماخوذ اور مرکب ہے افراد سے۔ اس لیے خاندان معاشرتی اکائی ہے تو افراد کی حیثیت ذرّات یا ایٹم کی سی ہوگی۔ خاندان کے پھیلاؤ سے جماعتیں بنیں اور معاشرہ کا نظام کلی انہی جماعتوں سے قائم ہوا آگے چل کر یہ جماعتیں مخصوص فرائض اور معین مقاصد وداعیات کی بنا پر معاشرے کی تقویت کا موجب ہوئیں۔ دورِ جدید کے ماہرین عمرانیات جماعتوں کی ساخت اور ان کے وظیفہ یاتی عمل میں اضطرار اور لاشعوری ہیجان پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں لیکن ابنِ خلدون کا دعویٰ یہ ہے کہ معاشرے کی کوئی بھی صورت بغیر شعوری اتحادِ عمل کے ممکنات سے نہیں ہے۔ اس کی ساخت' اجزائے ترکیبی اور وظیفہ یاتی عمل کی ہر مکنون و ظاہر صورت میں جو چیز متحرک اور وجودی حیثیت رکھتی ہے وہ شعور وعقول اور وقوف کے عوامل ہیں معاشرہ کا وجود اس کے نزدیک بغیر اتحاد کے ممکن نہیں۔ توافق اور تنظیم کے بغیر نہیں بن سکتا تو یہ تمام عوامل فرداً فرداً لاشعور کی بجائے شعور واستدلال کی غمازی کرتے ہیں۔ تھوڑے سے غور کے بعد یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ ایک جماعت جس کے بہت سے حصے' اجزا اور توابع ہیں لیکن یہ سب کے سب ایک دوسرے سے ایک گہرے تعلق کے رشتے میں جڑے ہوئے ہیں۔ ان کا جڑا ہوا ہونا جسمانی اور عضویاتی نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ یہ نتیجہ ہے نفسیاتی قوام ترکیبی کا۔ ابنِ خلدون جماعتوں کے قائم رہنے اور افراد کے مٹنے کے عملِ پیہم پر بار بار توجہ دلاتا ہے۔ مٹنے والے افراد کی جگہ اگر جاں نواز اور بامعنی افراد لیتے رہیں تو معاشرے اور جماعتوں کے ضعیف اور کمزور ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جب مٹنے والے افراد کی جگہ ضعیف و بے مقصد ومعنی افراد سے پُر ہوتی رہے تو یہ علامت ہے معاشرے اور جماعتوں کے مٹنے کی۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ وجودی معنوی نظام سے گہری وابستگی اور نظم وضبط سے اجتماعی اعمال اور شعورِ اجتماعی کی بنیاد پڑتی ہے ان دونوں کے اشتراک سے ایک خاص کیفیت

پیدا ہوتی ہے جس کو ادارہ اجتماعی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ معاشرتی تنظیم ادارہ اجتماعی سے کام لے کر ہر فرد کے لیے مناسب محل کا تعین کرتی ہے۔ یہی وہ عامل ہے جس سے افراد اور جماعتوں کے حقوق و فرائض متعین ہوتے ہیں۔ یہ بات ذہن میں محفوظ رہے کہ افراد انسانی محض خیالی اور نفسی عناصر سے مرکب اجسام نامی نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر ہیں ان میں بدرجہ اتم یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ اپنی ذہنی اور جسمانی قوتوں کو خاص مقاصد و اعیان کے لیے منظم و مربوط اور مستحکم کریں۔ بلاشبہ ابنِ خلدون کا یہ کہنا ایک بدیہی حقیقت کا حامل ہے کہ معاشرہ معہ اپنے افراد کے ادارت اور جماعت کے شعوری ذہنی کوشش کے سبب سے جو اپنی تنظیم میں صرف کرتا ہے ایک اعلیٰ جسم نامی کی حیثیت کے سوا منظم ادارتی نظام بن جاتا ہے۔

نظام اجتماعی

نظام اجتماعی سے مراد وہ تمام عناصر ہیں جن سے معاشرہ بنتا ہے۔ یہ عناصر اعضاء کہلاتے ہیں ان میں معاشی جماعتیں، خاندان، صنعتی، تعلیمی اور ثقافتی اور مذہبی ادارے شامل ہیں۔ ان سب پر فائق سیاسی ادارے ہیں یہ سب ہیئت اجتماعی سے سلک مروارید کی طرح جڑے ہوئے ہیں۔ جہاں تک عمل اور کارکردگی کا تعلق ہے ان میں تفریق کا پیدا ہونا ترقی کی علامت ہے۔ ہر نئی تحریک شعبوں کے اضافے سے معاشرتی زندگی میں وسعت و جامعیت پیدا کرتی ہے عمل تفریق کی بدولت معاشرہ بجائے ایک متحد النوع جماعت کے مختلف النوع جماعت بن جاتا ہے اسی کا نام کثرت میں وحدت ہے۔ ابنِ خلدون کہتا ہے اس صورت حال سے معاشرے کی سادگی پیچیدگی میں بدل جاتی ہے۔ ایک بات جو بظاہر متضاد نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ پیچیدگی کے باوجود معاشرہ کی زندگی غیر معین نہیں رہتی معاشرے کے مزید براں تمام اعضاء میں تفریق کے باوجود اتحاد ہی ان کی زندگی کو متعین کرتا ہے۔ یہ تعینات دوگانہ ہوتے ہیں، بہ اعتبارِ ہیئت اور بہ اعتبارِ وظیفہ و عمل بہر حال معاشرہ ابنِ خلدون کے دعوے کو بموجب ایک مربوط اعضاء سے مرکب ڈھانچہ ہے جس کا سلسلہ شعوری قوت کے مرکز سے ملتا ہے، معاشرتی اعمال قوت محرکہ کے مرکزوں سے وابستہ ہوتے ہیں۔ معاشرے کی زندگی بھی قوتِ حیات کے مرکزوں کی پابند ہے۔ جس طرح جسم حیوانی اپنے ماحول سے موافقت پیدا نہ کر سکے تو وہ ہلاک ہو جاتا ہے اسی طرح معاشرہ بھی مخصوص حالات، قوانین اور معنی اور اقدار کا پابند نہ رہے اور ان پر اگر وہ عمل نہ کرے تو معاشرے کا برباد ہو جانا یقینی ہے۔

ہیئت اجتماعیہ میں ابنِ خلدون نے خاندان اور مملکت پر تفصیلی بحث کی ہے۔ اوّل الذکر تو معاشرہ کا واحد ہے لیکن سیاست پر عرفِ عام اور متقدم مفکرین سے ہٹ کر اس کا جائزہ اور تجزیہ اس نے عمرانیات کے نقطہ نظر سے کیا ہے۔ اس طرح اس ہی کاوش سے ایک نئے علم کی بنیاد پڑی، جس کا نام عمرانیات سیاست ہے۔ یہ علم حالیہ دور میں اسی صدی کے آخری حصہ میں پھر سے اُبھرا ہے۔ عمرانیات سیاست کے سلسلے میں جو اہم بات اس حکیم فلسفی نے کہی وہ یہ ہے کہ ریاست کی سعی اسی حد تک کامیاب ہوئی ہے جہاں تک وہ معاشرتی ارتقا کے طبعی قوانین کے علاوہ معاشرے کے مزاج عقلی، نظام اخلاق، معنی اور اقدار کے حسب حال تھی۔ معاشرے کے تغیرات کے بلاواسطہ دو عوامل ہیں ایک نفس اجتماعی اور دوسرا نفس انفرادی، اوّل الذکر کا عمل شعوری ہے۔ ثانی الذکر کا عمل بھی یقینی ہے کیونکہ فرد کا ارادہ اس کے آئندہ عمل کو متعین کرتا ہے۔ ان دونوں کی تجویز ثقافتی ذہنیت اور معاشرے کے وجودی نظام معنی و اقدار کے سوا ارتقا کے منافی ہو گی تو نفسِ اجتماعی اور نفسِ انفرادی دونوں کے دونوں مردہ بھی ہو جائیں گے اور بہر حال ان کا ناکام ہو جانا یقینی ہے۔

دولت کی پیدائش اور صرف کا جائزہ ابن خلدون نے عمرانیات کے نقطہ نظر سے لیتے ہوئے ایک نئی صنف عمرانیات معاشیات کا اضافہ کیا ہے۔ معاشی زندگی تمام شعبہ ہائے معاشرت کی تہہ میں موجود ہے اس لیے اسے معاشرے کی بنیاد قرار دیا جانا چاہیے۔ معاشرتی نظام اور اداروں مثلاً خاندان، تعلیم، علمی اور ثقافتی جدوجہد، مذہب اور اخلاق وغیرہم کے قیام اور پھیلاؤ کا دارومدار معاشی زندگی کی استواری اور نشوونما پر ہے۔ تمام مذاہب بالخصوص عینی مذاہب کا ہمیشہ ترک دنیا کا وطیرہ رہا ہے اسلام ہی وہ پہلا مذہب ہے جس نے معاشرتی زندگی کی وجودی علت معاش ومعاد کو قرار دیا ہے۔ کسب دولت کے ساتھ اسلام ہی وہ پہلا دینی ثقافتی نظام ہے جس نے صرف دولت کے طریقے بتائے ہیں۔ قرآن کی ابتدا کسب معاش اور صرف معاش کے نظریہ سے ہوئی ہے۔ یہ نظریہ وہ انضمامی نظریہ ہے جس میں معاش ومعاد دین ودنیا ایمان وعمل ممزوج اور قدرِ مشترک کی حیثیت رکھتے ہیں۔ عمرانیات معاشیات کے تمام متضمنات مثلاً معاشی اشیاء یا دولت، خواہشوں کے پورا کرنے کے لیے پیدا کی جاتی ہیں۔ دولت کا بتدریج جمع ہونا اجتماعی دولت کی پیدائش کی پیچیدگیاں، اجتماعی اور انفرادی دولت کا مقابلہ، مرفہ الحال کی اہمیت، طبعی ماحول اور زمین عمل اجتماعی کی بنیاد ہے۔ محنت پیدائش دولت کا ذریعہ ہے۔ صنعت وحرفت کی تنظیم کا اثر معاشرتی زندگی پر سرمائے کا کام پیدائش دولت میں اجتماعی دولت کی پیدائش کے طریقے کے بدلنے کے معاشرتی اثرات، مختلف طبقوں کی باہمی آویزش اور تصادم، اجتماعی صرف دولت تعیشات وغیرہم سے اس نے بحث کی ہے۔ چونکہ یہ تمام مسائل عمرانیات معاشیات کے اہم مسائل ہیں اس لیے یہ ایک جداگانہ کتابی وسعت کے متقاضی ہیں۔ اس لیے اس موضوع کے چند مضمرات پر روشنی ڈالنا کافی ہوگا۔ متذکرہ مباحث سے ابن خلدون نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جماعت کی مجموعی دولت اس کی قوت کا معیار ہے۔ اجتماعی دولت کے مرفہ الحالی کا یہ معیار ہے کہ افراد میں دولت کی تقسیم کس تناسب سے ہوئی ہے۔ اگر دولت معدودے چند افراد کے ہاتھوں میں مرتکز ہو جائے اور اس اکتناز سے باقی جماعت کو بھاری قرضوں، گرانی کی شدت اور عام افلاس سے دوچار ہونا پڑے تو معاشرے کی حالت یقینی پست ہو جائے گی۔ بنابراں دولت کی تقسیم اور اس کا متوازن استعمال اجتماعی مرفہ الحالی کی صحیح مقیاس ہے اس سلسلے میں ابن خلدون نے یہ بات یاد دلائی ہے کہ اجتماعی مرفہ الحالی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ افراد مرفہ الحال نہ ہوں۔ مرفہ الحالی کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے وہ افراد کے ساتھ انصاف کرنے اور ان کی راحت پر توجہ مبذول کرنے کو ضروری قرار دیتا ہے۔ انصاف سے اس کی مراد معاشی اور معاشرتی انصاف ہے۔ اس متضمنہ کا دوسرا پہلو اخلاقی ہے۔ حصولِ دولت سے زیادہ اہم وہ طریقہ ہے جس سے دولت حاصل کی جاتی ہے۔ جو قومیں غارت گری اور دوسرے ناجائز ذرائع سے جنہیں معاشرہ اخلاق اور مذہب مکروہ سمجھتے ہیں، دولت مند ہو جاتی ہے وہ آخرکار ان قوموں سے گھاٹے میں رہتی ہیں جو جائز محنت سے دولت کماتی اور صرف کرتی ہیں اس سلسلے میں ابن خلدون، رومی، ہسپانوی اور دوسری قوموں کا ذکر کرتا ہے جو ناجائز وسائل سے دولت کمانے کی عادی ہوگئی ہیں۔ محنت سے بے پرواہ ہو کرنا جائز وسائل سے کمائی ہوئی دولت پر گزر بسر کرنے لگیں۔ یہی وہ سبب ہے جس کی بنا پر انہیں زوال وتباہی نصیب ہوئی۔

دولت کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے ابن خلدون نے طبعی ماحول اور زمین پر سب سے زیادہ توجہ مبذول کی ہے۔ زمین ہی وہ ذریعہ ہے جس سے نباتاتی، حیوانی اور معدنی دولت حاصل کی جاتی ہے بنابراں اس کا خیال ہے کہ معاشرتی ترقی کی حد زمین کی پیداوار سے معین ہوتی ہے اس سلسلے میں یہ بات لطف سے خالی نہ ہوگی کی ابن خلدون نے مالتھوس کے اس

نظریہ کی پیش قیاسانہ تردید کی ہے جس نے دنیا کو ہراساں کر رکھا ہے۔ مالتھوس کا یہ کہنا کہ آبادی معاش سے تجاوز کر جائے گی ابنِ خلدون کے نقطہ نظر سے محض ایک فریب خیال اور ملحدانہ تصور ہے۔ مزید براں وہ کہتا ہے کہ جہاں تک انسان پیش گوئی کر سکتا ہے دنیا میں غذا کی افراط ہے اور اس کے ختم ہونے کا کوئی امکان نہیں۔ قرآن کے نظریہ کی اساس پر اپنے فکر کو مزید وسعت دیتے ہوئے وہ بڑی شدت اور قوت کے ساتھ کہتا ہے کہ جب تک انسان فطرت کے وسائل جو لامحدود ہیں نت نئے طریقوں سے کام میں لاتا رہے گا آبادی کے طبعی اضافہ کے لائق غذا کا سامان بہم پہنچاتا رہے گا ان مباحث کی وضاحت سے عمرانیات کے اور شعبے ابھرتے چلے گئے ہیں' زرعی عمرانیات' عمرانیات آبادی اور عمرانیات محنت اور عمرانیات صنعت و حرفت۔ اگر مزدور دیانت دار ہیں اور ان کا دل راحت اور امید سے معمور ہے تو وہ یقیناً بے دل غلاموں سے زیادہ کام کر سکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ کارکردگی تقسیم محنت پر موقوف ہے اس سے وقت اور قوت کی کفالت ہوتی ہے۔ بہر حال صنعت و حرفت کی تنظیم کا اثر معاشرتی زندگی پر پڑتا ہے تو یہ اس کی ایک مخصوص عمرانیات کا بنیادی قضیہ ہے۔ نظام معاشرت کی بدولت تمام افراد ایک دوسرے سے وابستہ رہیں تو پھر یہ بات ذہن میں محفوظ رہے گی کہ کل معاشرے کی کامیابی کا انحصار اس پر ہے کہ ہر چھوٹی جماعت کے اندر افراد ہم آہنگی سے کام کریں۔

کہا جاتا ہے کہ مختلف طبقات کی آویزش' نزاع اور تصادم کے مسائل کو دورِ جدید کے امرائنین بالخصوص گمپلوگز (Gumplowickz) راٹزن ہوفر (Ratzen Haufer) اور سمل (Simmel) وغیرہم نے پیش کیا ہے۔ یہ دعویٰ باطل ہے۔ تاریخ اس کی تصدیق نہیں کرتی۔ معاشی اور حرفتی اعتبار سے معاشرے میں مختلف طبقات کا وجود میں آنا اور ان میں اختصاصیت کی بناء پر ایک دوسرے پر متمائز ہونا اور پھر ان وجوہ کی بناء پر مسابقت اور نزاعات کا پیدا ہونا ایک اضطراری نتیجہ ہی نہیں بلکہ عین قانون معاشرت کے مطابق ہے۔ مسابقت اور نزاعات کی وجہ سے ابنِ خلدون کہتا ہے کہ افراد کو ایسے مواقع حاصل ہیں کہ وہ افلاس سے نکل کر معاشرے میں تفوق بھی حاصل کر سکیں اور تمول بھی۔ اس طرح معاشرہ میں ہر طبقہ کے افراد کے لیے اُبھرنے اور معاشرتی سربلندی حاصل کرنے کے مواقع ہیں۔ انہیں امور کو سوشل لاڈر (Social Ladder) یا معاشرتی سربلندی کا درجہ بدرجہ زینہ کہا جاتا ہے۔ معاشرے میں امتیاز اور سربلندی سے ایک نئے قسم کی جماعت بندی کے علاوہ دوسرے طبقات سے دوری اور اپنے ہم رتبہ طبقات کے افراد سے قربت اور موانست پیدا ہوتی ہے۔ اس کو معاشرتی بُعد یا سوشل ڈسٹنس (Social Distance) کہا جاتا ہے کہ معاشرتی زینے پر چڑھتے ہوئے معاشرے کے مختلف افراد اور جماعتیں عمودی اور اُفقی انداز میں ترقی کر سکتے ہیں۔ اوپر کی متذکرہ گفتگو سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ عمرانیات مسابقات (Sociology of Competetion) عمرانیات نزاعات (Sociology of Conflict) عمرانیات طبقہ بندی' زینہ بہ زینہ ترقی کی عمرانیات (Sociology of Ladder) عمرانیات معاشرتی بُعد (Sociology of Social Distance) وغیرہم کے شعبے ابنِ خلدون کی کاوش ذہنی اور خلاقی کی پیداوار تھے۔

خواہش کے نظریہ کی توضیح میں تھامس اور زنانکے کو غیر معمولی اہمیت اور دورِ جدید کی عمرانیات میں بداعت فکری کے

شہرت حاصل ہے[1] ابنِ خلدون کہتا ہے کہ منطقی ترتیب کے لحاظ سے تو پیدائش کا عمل صرف سے پہلے ہوتا ہے۔ مگر اصل میں صرف پیدائش کا سبب ہے۔ انسانوں کی داخلی خواہش معاشی جدوجہد کی بنیادِ اصلی ہے۔ ابنِ خلدون نے کیا ہی اچھی بات کہی ہے کہ معاشرتی زندگی کا یہ شعبہ اس قدر اہم ہے کہ نوعِ انسانی کی ترقی کا اندازہ علاوہ روحانی مذہبی سربلندیوں کی خواہشوں کی تعداد تنوع اور قوت سے ہوسکتا ہے۔ تمدن' وارڈ کے نزدیک مادی اشیاء اور فطرت کی قوتوں سے کام لینا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تمدن پر جن خواہشوں کا اثر پڑتا ہے وہ مادی اشیاء تک محدود نہیں' مذہب' علم انصاف' شہرت اور عزت کی خواہش بھی انفرادی اور اجتماعی جدوجہد کی محرک ہوتی ہیں۔

ابنِ خلدون بھی ان مسائل کی تحلیل اور تشریح کے سلسلہ میں معیارِ زندگی سے بحث کرتے ہوئے اس بات پر زور دیتا ہے کہ اس کو بڑھایا جائے۔ معیارِ زندگی کی بلندی کی صورتیں یہ ہیں کہ معقول اور معروف خواہشوں کو بڑھایا جائے۔ منہیات اور بیکار مصارف کو جن سے کوئی فائدہ نہیں اور جن سے انفرادی اور اجتماعی زندگی کو شدید نقصان پہنچتا ہے' روکنا ضروری ہے۔ اس سلسلے میں ابنِ خلدون نے تعیشات پر ہمہ جہتی اعتبار سے روشنی ڈالی ہے سب سے اہم بات یہ ہے کہ تعیش' وہ کہتا ہے کہ ایک اضافی اصطلاح ہے جو ایک جماعت کے مختلف افراد یا مختلف معاشروں کی زمانی نسبتوں سے استعمال کی جاتی ہے۔ عمرانیات معاشیات کے منجملہ مسائل میں ایک اہم موضوع مبادلہ ہے۔ بڑی تفصیل کے ساتھ اس نے مبادلے کے معاشرتی اثرات سے بحث کی ہے۔ مبادلے کی ایک اہم صورت تجارت ہے مادی اشیاء کے ساتھ اس ذریعہ سے ذہنی ترقی ثقافت اور تمدن کا پھیلاؤ اور تبادلہ خیالات کی راہیں کھل جاتی ہیں۔ مبادلہ اشیاء کی بدولت معاشرتی زندگی' علم و تعلیم اور تہذیب و تمدن کے متعلق خیالات ایک معاشرے سے دوسرے معاشروں میں پہنچ جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ تہذیب اور ثقافتوں کا تصادم' ان کی اشاعت اور مادی ثقافت یا غیر مادی ثقافت کے غلبے اور تبدیلیوں کے مسائل کو زیر بحث لاتا ہے۔ مادی ثقافت کے دوش بدوش ابنِ خلدون کا خیال ہے کہ غیر مادی ثقافت بھی متاثر ہوتی ہے۔ اثر خیزی اور اثر اندازی میں دونوں کا عمل یکساں ہے۔ یہ ایک علیحدہ بات ہے کہ مادی کلچر کو بڑی آسانی اور تیزی سے قبول کیا جاتا ہے۔ دورِ جدید کے عمرائین نے ثقافتی یا عمرانی تغیرات کے سلسلے ابطایا تاخیر (LAG) کا جو نظریہ پیش کیا ہے' وہ ابنِ خلدون کے خیالات کی روشنی میں صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ علاوہ تغیر و تبدل کے ابنِ خلدون نے عمرانیات ثقافت اور ثقافتیات کے اہم شعبوں کا اضافہ کیا ہے۔ تغیر و تبدل کے سوا۔ ان دونوں کی زمانی و مکانی علتوں کے تعین سے زمان و مکاں کی عمرانیات کی طرح ڈالی ہے غیر مادی کلچر میں جو چیز تامل توقف اور تاخیر کے ساتھ قبول کی جاتی ہے وہ مذہب ہے۔ مادی کلچر کی اشاعت اور در آنے والی تمام چیزوں میں جو چیز بڑی تیزی اور رغبت سے قبول کی جاتی ہے وہ بدکاری حسی اور لذتی طریقے ہیں۔ ابنِ خلدون کی یہ باتیں پروفیسر آگ برن (Ogburn)

[1] ملاحظہ ہو: Nelson House: Development of Sociology Four Wishes Theory, Thomas William Gandznaneeki

www.islamiurdubook.blogspot.com

نے اپنے نظریہ تغیر میں نظر انداز کر دی ہیں۔ بغیر کسی ترتیب اور منطقی حجت کے یہی رٹ لگائی ہے کہ مادی کلچر بمقابلہ غیر مادی کلچر بہت جلد اور تیزی کے ساتھ قبول کیا جاتا ہے۔ تجارت مبادلہ اور تغیرات کی بحث کے سلسلے میں ابنِ خلدون نے موقع بموقع حصولِ دولت کے غیر معمولی اور ناجائز طریقوں پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ ڈاکہ' جوا' چوری' رشوت' احتکار یا انتفاع ناجائز' تحریف اور دیگر غیر معاشرتی اور مجرمانہ اعمال اور کردار کے جائزے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ نہ صرف جرمیات ہی کا بانی ہے بلکہ عمرانیات جرمیات کے وجود میں لانے کا ذمہ دار بھی وہی ہے۔

اخلاقی مسائل سے علمائے اسلام ابتداء ہی سے بحث کرتے چلے آئے ہیں۔ لیکن اخلاق پر عمرانیات کے نقطہ نظر سے بحث ابنِ خلدون کی جدتِ طبع کا نتیجہ ہے۔ دورِ جدید کی مختلف عمرانیاتی صنفوں میں عمرانیات اخلاق کا کہیں وجود نہیں۔ ابنِ خلدون کی عمرانیات اخلاق کا آغاز اس دعوے سے ہوتا ہے کہ اخلاقی عمل اور اخلاقی نشوونما کی جھلک معاشرتی زندگی کے ہر پہلو میں موجود ہے۔ خاندان' ریاست اور نظام اجتماعی کی دوسری صورتوں کو اخلاق سے اس قدر گہرا تعلق ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ معاشرے کا وجود اس کے بغیر ممکن نہیں تو کوئی مبالغہ نہ ہوگا۔ جس طرح مذہب کی حیثیت معاشرے کے لیے وجودی ہے۔ اسی طرح اخلاق بھی اس کے وجود و بقاء کی ایک اہم لم بلکہ ایک اہم کڑی ہے۔ عمرانیات اخلاقیات کا تصور اگر متقدم علمائے اسلام میں موجود نہیں تو اس کا ادنیٰ سا شائبہ یونانی اور رومی مفکرین کے ہاں بھی موجود نہیں۔ عمرانیاتی زاویہ نگاہ سے اخلاق پر بحثیں قرآن شریف کا خاص خاصہ ہیں۔ اگر مذہب عمرانیات کے زاویہ نگاہ سے اخلاق سے خالی نہیں تو سارا مذہبی نظام اخلاق پر منحصر ہے۔ اس لیے قرآن کی رو سے مذہب اور اخلاق دونوں کے دونوں معاشرتی رشتوں میں غیر منفک طور پر جڑے ہوئے ہیں۔

ابنِ خلدون کہتا ہے کہ معاشرے افراد کے تعلقات باہمی حقوق و فرائض اور خیر و شر کے تمام مسائل اخلاق سے متعلق ہیں اور جب سے معاشرہ وجود میں آیا ہے یہ متعلق چلے آتے ہیں۔ اس لیے اخلاقی عمل معاشرتی جدوجہد کا جزو لاینفک کہا جاتا ہے۔ ابنِ خلدون اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے بار بار اس امر کا بھی اعادہ کرتا چلا جاتا ہے کہ ہر جماعت کا معیارِ اخلاق اور ضابطہ اخلاق اس کا اپنا ہوتا ہے۔ کسی قوم کی انفرادیت' خصوصیت اور باطنیت کو دیکھنا مقصود ہو اس کے ضابطہ اخلاق کے سوا کوئی اور چیز ترجمان نہیں ہو سکتی۔ بنابر آں مسلمانوں کی انفرادیت اور باطنیت کی ترجمان ان کا مذہب ہی نہیں بلکہ ان کا اخلاقی نظام بھی ہے۔ یہ اخلاقی نظام مذہب کی طرح انضمامی بھی ہے اور اکمل بھی جس طرح مذہب نام ہے دین و دنیا کے امتزاجِ کُلی کا اسی طرح اخلاق نام ہے حسیات اور غیبیات کے امتزاج اور توافقِ کُلی کا یورپ اور ایشیا کے ایک طرفہ عینی یا حسی نظام کی طرح یہاں ایک طرفگی یا دوئی کا کوئی امکان نہیں۔ ''وحدتِ کُل'' مجموعہ کُل اور تسلسل کا نام اخلاق بھی ہے۔ دین و دنیا بھی ہے اور ایمان و مذہب بھی۔

ابنِ خلدون کی اخلاقیات چونکہ قرآن سے ماخوذ ہیں۔ اس لیے قرآن کے حوالے سے اس کی اخلاقی بحث کے متعلق یہ بات بڑے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ ہر انسان بقول قرآن ہمیشہ علّت و معلول کی حقیقتوں پر غور کرتا چلا آیا ہے ان ہی کے زیر اثر اس نے افعال و کردار کا مطالعہ کیا ہے۔ مقصد یہ تھا کہ عواقب و نتائج کی روشنی میں مضرات سے محفوظ رہے اور زندگی کے لیے صحیح طرزِ عمل اختیار کر سکے۔ چونکہ اخلاقی عمل کی صحت پر معاشرے کی زندگی کا دارومدار ہے۔ اس لیے

ابنِ خلدون نے قرآن کا ہم زبان ہو کر اس امر کی طرف توجہ دلائی ہے کہ انسان کے اخلاقی اعمال اور کردار کا مطالعہ کیا جائے معاشرے کے جملہ مظاہر کے من جملہ جس طرح مذہب' سیاسیات اور روحانیات وغیرہ اہم مظہر ہیں۔ اسی طرح اخلاق بھی ایک اہم مظہر ہے جو اپنی انفرادیت کے باوجود زندگی کے تمام مظاہر کے ممزوج اور ان سب میں قدرِ مشترک کے طور پر شامل ہیں۔

احساسِ فرض کے ماتحت جب انسان نیک و بد میں تمیز کرنے لگا تو اخلاقی شعور بیدار ہوا۔ اخلاقی شعور نام ہے زندگی کے بہترین عناصر کے انتخاب کا۔ ابنِ خلدون انفرادی اخلاق کو معاشرے کے تابع قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ افراد کا عمل و کردار چاہے جن احساسات اور مہیجات پر مبنی ہو لیکن افراد کے عمل اور کردار کے پرکھنے اور جانچنے کا آخری معیار اور آخری کسوٹی اجتماعی ہے۔ اخلاقی عمل کی کنہ اور اس کی نشوونما کا مآخذ ہمدردی ہے تو بجائے خود یہ اسباب کی دلیل ہے کہ ہمدردی کا عمل معاشرتی ہی نہیں بلکہ معاشرہ کو وجود میں لانے والی علت اولیٰ ہے۔ اسی طرح معاشرہ استیثار سے نہیں بلکہ ایثار سے بنتا ہے۔ اخلاقی عمل کے ہر پہلو میں تنازع للبقاء بقائے نفس بقائے نوع اور تسخیر کائنات کے متضمنات کام کرتے رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسان ہمیشہ تسخیر کی کشمکش میں اُلجھا رہا ہے۔ یہ کشمکش بقا کی خواہش کا نتیجہ ہے۔ اسی نے انسان کو انسان ہی نہیں بلکہ خلیفۃ الارض بنا دیا۔ معاشرے کے وجودی عوامل میں ایک اہم اور غیر منفک عامل حق و انصاف بھی ہے۔ ان کی جڑ ہمدردی ہے۔ لیکن اپنی ترقی یافتہ صورت میں ان کا انحصار تحفظِ نفس پر ہے۔ جو آخر کار اجتماعی تحفظ میں ضم ہو جاتے ہیں۔

جس طرح اخلاق پر عمرانیات کے نقطۂ نظر سے ابنِ خلدون نے بحث کی ہے۔ اسی طرح اس نے مذہب کا مطالعہ کیا ہے۔ مذہب کی معاشرتی حیثیت پر تمام ادیانِ عالم کے بالمقابل قرآن ہی کو یہ فخر حاصل ہے۔ یہ نہ صرف معاشرتی عنصر ہے بلکہ وہ معاشرتی زندگی پر بے حد اثر ڈالتا ہے۔ مذہب ہی سے معاشرتی اتحاد' معاشرتی تعاون' ایثار' معاشرتی رسوم و آئین اور نظم و ضبط کی بنیاد کے استوار کرنے اور ترقی دینے میں مدد ملی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ معاشرے کے ہر دور اور اس کے ہر نہج زندگی اور ترقی میں مذہب کا غلبہ رہا ہے۔ اس کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ ایک طرف تو اس سے جماعتوں اور ثقافتوں کی جداگانہ نشوونما میں مدد ملی اور دوسری طرف غیروں سے تفریق اور ایک ہی مذہب کا حاصل معاشرے کے افراد اور جماعتوں کے باہمی اتحاد میں بڑی مدد ملی ہے اس طرح ہم مذہب معاشروں میں تفاوت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کا رول اس سے بڑھ کر کوئی اور معاشرتی عامل انجام نہیں دے سکتا۔ مذہب کا یہ غلبہ اور مذہب کے بغیر معاشرتی زندگی کا وجود میں نہ آنا اس بات کی دلیل ہے کہ مذہب معاشرے کے لیے اس قوت کا حامل ہے جس کو معنوی وجودی یا روحانی یا قدری علت کہا جاتا ہے یہ معنوی و وجودی قوت بقائے قوت اور استحالہ قوت کی دو طاقتوں سے مملو ہے۔ مذہب کے آغاز کے متعلق زمانہ حاضر کی طرح ابنِ خلدون کے زمانے اور اس سے ماقبل زمانوں میں بھی اور مختلف اور متضاد خیالات شائع ہوتے ہیں۔ ابنِ خلدون ان میں سے کسی سے متفق نہیں وہ کہتا ہے کہ مذہب اور خدا کا تصور فطرت انسانی کا فطری اور اس کا ممزوج و مشترکہ خاصہ ہے اور یہ کہ مذہب اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ خود انسان۔ دورِ جدید کے ماہرین انسانیت اور عمرانیات کے برعکس خدا کے تصور کے متعلق بھی اس کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ وہ بھی فطرت انسانی کے ہر جز اور ہر بن میں داخل ہے اس لیے انسان اپنی زندگی کے کسی مرحلے پر مذہب اور خدا سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ ازمنہ ماضیہ میں لوگوں کا عقیدہ تھا کہ مظاہرِ فطرت میں روحانی قوت کارفرما ہے۔ اس

حد تک ابنِ خلدون قدیم فکر کے اس تصور سے متفق نہیں کہ عالم طبعی کی مختلف قوتیں مختلف روحوں کی مرضی پر چلتی ہیں۔ ابنِ خلدون اس تصور کو لغویت پر مبنی قرار دیتے ہوئے کہتا ہے کہ کائنات کے ہر ذرہ ذرہ میں ایک خدائے واحد کی روح اور ارادہ کام کر رہا ہے۔ ابنِ خلدون کے اس تصور سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اس نے متذکرہ تصور کو قرآن سے اخذ کیا ہے۔ سورۃ الرعد، نحل، فرقان اور الملک وغیرہ۔ ہم نے اس بات کا بار بار اعادہ کیا ہے کہ کائنات اور خود انسان میں ایک ہی روحانی قوت کام کر رہی ہے۔ یہ ذات بحث کی روح اور مشیتِ ایزدی ہے۔ یہ بات طے ہے کہ مذہب نے انسان کی روحانی اور اخلاقی اور ذہنی سیرت کے سوا شخصیت کی نشو ونما اور تکمیل پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ثبوتی اور فیصلہ کن عقیدے سے ذہنِ انسانی کو بالیدگی اور سکون حاصل ہوتا ہے اور زندگی میں توازن اور ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ اسی کی بدولت فرد جماعت اور اداروں کی زندگی کے مختلف پہلوؤں اور تعلقات میں ربط و تعین پیدا ہوتا ہے۔ دنیا میں نہ تو کوئی شخص نیچا رہنا چاہتا ہے اور نہ ہی مرنا چاہتا ہے۔ بناء بر آں بقائے روح کے عقیدے سے امید، قوتِ ایمان، ہمت اور زندگی کا ولولہ پیدا ہوتا ہے۔ مزید برآں غیر مرئی دنیا اور معاد کے عقدوں کے حل کرنے میں مذہب کے سوا کوئی اور ذریعہ مؤثر نہیں۔

عمرانیات کے نقطہ نظر سے بحث کرتے ہوئے ابنِ خلدون کہتا ہے کہ مذہب کو نظمِ اجتماعی میں بہت بڑا دخل ہے اور رہے گا۔ خاندان جماعات اور قوموں کا نظم وضبط ہمیشہ مذہب کے تابع اور مذہب کے بغیر ممکن نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مذہب نے ہمیشہ اجتماعی زندگی میں توازن استحکام اور استقلال پیدا کیا ہے۔ افراد کے نقطہ نظر سے مذہب کے اثر ونفوذ کا پتہ چلایا جائے گا۔ تو یہ بات کھل کر سامنے آ جائے گی کہ اس واسطہ سے افراد کو ایک نصب العین اور آئیڈیل حاصل ہوا۔ انہیں قوتِ عمل کے لیے ایک راہِ عمل نظر آئی اور ان کے دل میں ایک معینہ مقصود تک پہنچنے کا ولولہ پیدا ہوا۔ ابنِ خلدون کی عمرانیات مذہب کا معرکہ آرا قضیہ یہ ہے کہ ایک اعلیٰ اور برتر قوت کی اطاعت سے افراد کے لیے تزکیہ نفس اور تصفیہ باطن کی راہیں کھل جاتی ہیں تو اسی کے ساتھ معاشرتی زندگی کی عملی تربیت اور تعلیم حاصل ہوتی ہے۔ ہر وہ شخص جو دنیا میں کوئی کام کرنا چاہتا ہے۔ اس کے لیے اولاً خدمت کے جذبات سے سرشار ہونا چاہیے۔ اسی قبیل کے تصور اور مساعی سے انسان "انسان" بنتا ہے۔

معاشرے کی تعمیر اور نظم وضبط کے مختلف مدارج اور مختلف طریقِ عمل ہیں اجتماعِ تبادل، خیالات، صحبت، تعامل، جماعت بندی اور تنظیم وغیر ہم ابنِ خلدون کے نزدیک تعمیر معاشرہ کے لیے اہم عوامل میں مشترک مذہبی جذبے کی وجہ سے نظم اجتماع کی تاسیس اور خیالات کے احساسات کے اتحاد میں بہت بڑی مدد ملتی ہے۔ ابنِ خلدون کہتا ہے کہ مذہب محض شخصی چیز نہیں بلکہ ایک معاشرتی وظیفہ ہے۔ ابنِ خلدون نے یہ بات بڑی تاکید سے کہی ہے کہ مشترکہ عبادت کے بغیر جو کسی مرکزی مقام جس کو مسجد یا عبادت گاہ کہا جاتا ہے کوئی مذہبی نظام نہ تو قائم ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کو کسی حال میں بھی قائم رکھا جا سکتا ہے مشترکہ عبادت اور مشترکہ عبادت گاہ کی حیثیت میں ابنِ خلدون کے نقطہ نظر سے کوئی قوم مسلمانوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی مسجد اور نمازِ پنجگانہ مشترکہ عبادت کے منتہائے مقصود ہیں۔ آگے چل کر ابنِ خلدون بہ اصرار تمام کہتا ہے کہ جب کسی جماعت نے مل کر عبادت کرنا ترک کر دیا تو اس کے مذہب میں ضعف وانحطاط شروع ہو جاتا ہے اس نے یہ بات یاد دلائی ہے کہ مذہب کے متعلق لوگوں کے جو تصورات ہیں، اصل میں معاشرتی وظیفہ کے اعتبار سے اس کا رول ناقابلِ قیاس حد تک نہایت وسیع اور ناقابلِ قیاس حد تک نہایت ہمہ گیر اور محیط ہے جو بات اس سلسلے میں معرکہ آرا انداز میں کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ جب تک کسی

مذہب کے پیروؤں کے جذبات واحساسات یکساں ہوتے ہیں وہ ترقی کرتے ہیں اور جب ان کے عقائد میں اختلاف اور ضعف پیدا ہوتا ہے تو انہیں تنزل اور ہبوط نصیب ہونے لگتا ہے۔ تعامل اور جماعت بندی بلاشبہ معاشرے کی قوام ترکیب میں داخل ہیں۔ لیکن معاشرتی زندگی کا آخری اور غالباً سب سے اہم مظہر تنظیم ہے۔ جماعت اور معاشرے کا قائم ہونا اس پر موقوف ہے کہ افراد اور اداروں کی معاشرتی حیثیت معین کر دی جائے۔

عالم فطرت میں جب بھی تغیرات اور حادثات واقع ہوں تو وہ طبعی قوتوں پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی طرح جب معاشرے میں تغیر وتبدل یا کوئی تحریک ہوتی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ معاشرے کے ظاہر و باطن میں بعض محرک قوتیں موجود ہیں۔ یہ معاشرتی قوتیں کہلائی جاتی ہیں ان میں دولت، صحت، جنس، ہردلعزیزی، علم، جمالی ذوق اور اخلاق احساس کی تسکین کی خواہش بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ علاوہ ان قوتوں کے جو طبعی ماحول اور انفرادی خواہشوں سے پیدا ہوتی ہیں، معاشرہ بحیثیتِ مجموعی خود بھی اپنی نشوونما پر اثر ڈالتا ہے۔ اس طرح خود اس کے اندر اجتماع شرعت اور تنظیم کی قوتیں اُبھرتی ہیں۔ ابنِ خلدون کے بیان کردہ معاشرتی قوانین کے غائر مطالعہ سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ معاشرہ میں ایک ایسی قوت بھی موجود ہے جس کو آج کی اصطلاح میں نفسِ اجتماعی کا ہم معنی کہا جا سکتا ہے۔ نفسِ اجتماعی بلاشبہ مافوق الافراد قوت ہے لیکن اس کی ہستی کسی مستقل وجود کی حامل نہیں اس غیر مرئی قوت کا بلاشبہ یہ فائدہ ہے کہ افراد میں خیال فکر اور عمل کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ نفسِ اجتماعی سے شعورِ اجتماعی کا پیدا ہونا ایک لازمی نتیجہ ہے آگے چل کر ابنِ خلدون اس بات کا ذکر کرتا ہے کہ معاشرہ کا ایک خاص مزاج، نظامِ اخلاق، مقومات، نصب العین حیات اور تصورِ کائنات ہوتا ہے۔ ان کی حیثیت بجائے خود قوانین کی سی ہے۔ ان قوتوں کا لحاظ کیے بغیر اگر معاشرے کو کسی آئین وقوانین یا نظم وضبط کا پابند بنایا جائے گا تو وہ بڑی حد تک بے کار ثابت ہوں گے۔ جو لوگ کسی نظریے کی متابعت میں معاشرے کی اصلاح کرنا چاہیں وہ معاشرتی ارتقا کے قوانین کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ معاشرے کی اصلاح دائمی معاشرتی قوانین اور مسلمہ عمرانی قوانین کی پابند ہے۔

مقدمے کے اگلے مباحث میں ابنِ خلدون کہتا ہے کہ متحدہ خیال احساس اور ارادے سے ایک اور قوت ابھرتی ہے جس کو نفسِ اجتماعی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ آج کی اصطلاح میں اس کو رائے عامہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ نفسِ اجتماعی بھی ثبات اور پختگی حاصل کر کے شعورِ اجتماعی کے پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ افراد اور جماعتوں کے اعمال کا دارومدار شعورِ اجتماعی پر ہے شعورِ اجتماعی کا پیدا ہونا عمل اضطرار یا بخت واتفاق کا نتیجہ نہیں۔ اس کے لیے نظم وضبط، تعلیم اور تبلیغ و اشاعت کی ضرورت ہے۔ انہیں واجبات کی تکمیل کے لیے ابنِ خلدون نے متذکرہ معاشرتی واجبات پر سیر حاصل بحث عمرانیات تعلیم اور عمرانیات مذہب میں کی ہے۔

منظّم معاشرہ

منظّم معاشرہ ایک مستقل بالذات کُل ہے جس کے اجزاء ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ اجزاء اور کُل معاشرے کو نظامہائے اخلاق ومعنی سے ایک طرف طبعی ماحول سے دوسری طرف موافقت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے ہمیشہ جدوجہد کرنی پڑتی ہے۔ بنابر آں معاشرے میں ترتیب وتبدیلی کا یہ عمل جاری رہتا ہے۔ ابنِ خلدون کے یہ افکار قرآن کی طرف مخیلہ کو متوجہ کرتے ہیں۔ سورہ العصر کا بھی یہی مدعا ہے۔ نفسِ اجتماعی کے اس عمل کا اثر مجموعی قومی زندگی اور اس کے اہم

حصّوں میں نظر آتا ہے' قوانین' عدالتیں' سیاسی جماعتیں اور مذہبی فرقے اس کا بدیہی ثبوت ہیں۔ ان سب کی شیرازہ بندی میں مشترک خیال اور مشترک ارادہ کی قوت کو کارفرما دیکھا جا سکتا ہے' مذہبی فرقوں کے عقائد' معاشرے کے عام نصب العین اور معاشرتی اقتدار کا اخلاقی معیار اور ان کی ترتیب' یہ سب چیزیں نفسِ اجتماعی کے مظاہر ہیں۔ معاشرتی اقدار خود معاشرے کے مرتب کردہ امور و اعیان ہوتے ہیں۔ یہ اقدار جماعت کے مشترکہ عمل سے وجود میں آتے ہیں۔ مشترک آسمانی کتاب' مشترک مذہب اور مشترک فلسفہ زندگی اور تصور کائنات افراد کے دل میں اجتماعی جذبہ پیدا کرتے ہیں۔ یہی وہ قوائے اصلی ہیں جن سے اجتماعی عمل کو تحریک نصیب ہوتی ہے۔ اس طرح کے عمل اور جوابِ عمل سے نفس اجتماعی اپنا تفوق افراد پر ثابت کرتا ہے۔ یہ خیالات جن کا وجود ابنِ خلدون کے اپنے اور ماقبل کے زمانوں میں تھا۔ ابنِ خلدون نے قرآن سے حاصل کیے ہیں۔ قرآن نے جابجا اپنی خاص زبان اور اصطلاح میں متذکرہ مفاہم کی توضیح اور تشریح کی ہے (ملاحظہ ہو سورہ رعد)

معاشرتی اور نفسی قوّتیں

نفسی قوتوں میں اور معاشرتی قوتوں میں جو توالی ربط ہے اس کو سمجھے بغیر معاشرے کے اعمال و کردار اور ہیئت و ساخت کا تعین ممکن نہیں۔ نفسیاتی قوت افراد کو باہم منسلک و ممزوج رکھ سکتی ہے۔ نفس اجتماعی کو افراد جماعت کے عمل کی تشکیل میں بہت کچھ دخل ہے۔ وہ محض افراد کے مجموعے کا نام نہیں بلکہ ایک ایسی ہمہ محیط قوت ہے جو افراد کے انفرادی نفس پر بھی غالب ہے۔ نفسِ اجتماعی کو فرد کی ذات سے علیحدہ سمجھنا غلط ہو گا مگر یہ امر واقعہ ہے کہ وہ ایک مافوق الافراد قوت ضرور ہے جس کا عمل فردِ واحد کا پابند نہیں۔ نفسی کیفیات و اعمال میں ابنِ خلدون احساسات' جذبات' امیال و عواطفات کے سوا علم اور ارادہ اجتماعی کو شامل کرتا ہے' علم نفس اجتماعی' معاشرے اور ثقافت کی تکمیل کے ماسوا تسخیرِ کائنات کے لیے رہنما قوت بن گیا ہے۔ واقعات و حقائق حیات اور کائنات پر غور و تدبر سے اضطراری عمل کا جوش کم ہو جاتا ہے۔ معاشرے کی علمی اور حکمیاتی بنیاد پر سب سے پہلے قرآن نے توجہ مبذول کرائی ہے۔ اسی مآخذ سے فائدہ اُٹھا کر معاشرے کی نفسی قوتوں کے منجملہ سب سے زیادہ زور ابنِ خلدون نے علمی قوت پر دیا ہے۔ مزید براں وہ کہتا ہے کہ بحیثیتِ مجموعی کُل معاشرے اور اس کے مختلف حصوں' اجزاء اور توابع کے سمجھنے اور ان کے توالی ربط کا پتہ چلانے کے لیے علم کی شدید اور لابدی طور پر ضرورت ہے۔ اس مسئلہ کو ابنِ خلدون نے علم و حکمت اور فلسفہ کے سوا عمرانیات مذہب اور اس کی اپنی طرح دادہ صنف یعنی عمرانیات علم میں بھی بالاستیعاب اور مفصلاً بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ علم و دانش کا احترام اور ان کے حصول کے لیے مصروف تلاش رہنا متحدہ عمل اجتماعی کی نشوونما کا قوی موثر ہے۔ مزید براں علم ہی سے افراد کی شخصیت کی تکمیل اور معاشرے و ثقافت کو وجودی قوت حاصل ہوتی ہے۔

ارادۂ اجتماعی کی بنیاد اجتماعی احساس ہے۔ اس کے دو اہم ممزوج و مشترک متضمنات ہیں ایک تو انتخاب مقصد اور دوسرا مقصد کو پورا کرنے کی مستقل خواہش ہے۔ مختصر یہ کہ نفسی قوتیں معاشرے کے اندر ناگزیر رشتہ اتحاد کی حیثیت رکھتی ہیں ان کی ہر تہ اور ہر سطح پر روحانی قوتوں کی جلا چڑھی ہوئی ہے اس لیے نفسی قوتوں کو بغیر روحانی قوتوں کے ناتمام سمجھنا چاہیے۔ یہی وہ قوتیں ہیں جن پر معاشرے' ثقافت اور شخصیات کی تکمیل کا انحصار ہے۔ معاشرے کی حرکت بے ضابطہ اور بے قاعدہ نہیں۔ حرکت کی ہر ترتیب میں بعض قوانین کے اثر و نفوذ کو موثر دیکھنا چاہیے۔ بنابرآں معاشرے کو خود حرکی مشن قرار دینا

نادانستگی کا ثبوت دینا ہے۔ معاشرہ باضابطہ اور بامقصد قوانین کی بنا پر وجودی حیثیت حاصل کرتا ہے اور انہی کی متابعت میں وہ حرکت بھی کرتا ہے اور آگے بڑھتا ہے۔ باضابطگی اور باقاعدگی کوئی اضطراری یا خودبخود وجود میں آنے والی چیز نہیں اس لیے نظم وضبط اجتماعی درکار ہے غالباً معاشرتی جدوجہد میں نمایاں چیز نظم وضبط کی قوت ہے کیونکہ اس کے بغیر معاشرے میں ربط وضبط نظم واستقلال' امن وامان' توازن اور اعتدال پیدا بھی نہیں ہوسکتا۔ ابنِ خلدون نے کیا ہی عمدہ بات کہی ہے کہ معاشرتی نظم وضبط کے اکثر عناصر انفرادی زندگی اور انفرادی عمل کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ان پر مافوق طاقت نفس اجتماعی ہے جس کے ماتحت اور جس کے آئین وضوابط کی ماتحتی میں معاشرے کے منظم اعمال انجام پاتے ہیں۔ یہی منظم اور بامعنی و بامعین اعمال وکردار کا نام ابنِ خلدون کی زبان میں تہذیب اور آج کی زبان میں کلچر ہے۔ پھر ایک مرتبہ ابنِ خلدون کے متذکرہ خیالات میں قرآنی اثر کو صاف اور واضح طور پر دیکھنا چاہیے۔ وہ یہ خیالات ہیں جن کا اظہار سورۃ البقر کے علاوہ اور کئی جگہ ہوا ہے۔

نظمِ اجتماعی

نظمِ اجتماعی کی بنیاد ابنِ خلدون کے نقطہ نظر سے انفرادی خواہش' انفرادی اعمال اور ان کے عواقب ونتائج ہیں' ہمدردی' اخوت' مودت' مذہبی اور روحانی یگانگت' تعامل' اتحاد وتعاون باہمی' ابنِ خلدون کے نزدیک نظمِ اجتماعی کے قوی اور موثر عناصر ہیں۔ معاشرتی واجبات' صحبت اور تعامل واجتماع' ایسوسی ایشن (Association) کے لیے انسان بالطبع اور زندگی کی گوناگوں ضروریات اور واجبات کی تکمیل کے لیے اضطراراً نظمِ اجتماعی کے آگے سر جھکانے پر مجبور ہے۔ نظمِ اجتماعی کی بنیادی اور وجودی علت وہ معنوی نظام ہے جس کی طرف سورہ نحل میں اشارہ کیا گیا ہے۔ نظمِ اجتماعی کے دوسرے عوامل میں انصاف پسندی اور بے انصافی سے بیزاری ہے۔ ابنِ خلدون نے عدل وانصاف پر معاشرے کی واجبی اور لازمی ضرورت قرار دیتے ہوئے عمرانیات عمومی کے سوا عمرانیات سیاسیات میں سیاسی ادارت کی مناسبت سے اور خصوصیت کے ساتھ قانون کے ضمن میں تفصیلی بحث کی ہے۔ اس طرح اس نے عمرانیات قانون اور عمرانیات عدل وانصاف کی طرح استوار کی ہے۔ اخوت ومودت اور مساوات سے پسندیدہ جذبات اور اخلاقِ حسنہ کی تعمیر وتشکیل میں مدد ملتی ہے۔ لیکن انصاف جیسا کہ ابنِ خلدون نے عمرانیات قانون اور عمرانیات عدل میں ظاہر کیا ہے ایک باضابطہ اور مسلمہ اصول ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ معاشرتی عمل کی بنا انصاف ہی پر قائم ہے۔

معاشرے میں نظم وضبط پیدا کرنے والے اجتماعی عوامل میں ادارتی عوامل کے علاوہ' اختیاری اتحادی عوامل بھی شامل ہیں جن میں علمی انجمنیں اور برادریاں شامل ہیں۔ تمام ادارت کے منجملہ سب سے زیادہ فوقیت مذہب اور مذہبی ادارت کو حاصل ہے یہ معاشرے کے کُل طبقات' جماعات اور ادارات پر حاوی ہے اسی کی بدولت تالیف قلبی' ایک دوسرے سے وابستگی' تعلق خاطر' یگانگت اور انضمامی کیفیات پیدا ہوتی ہیں۔ بہرحال مذہب ہی معاشرتی عوامل میں وہ وقیع وموثر عامل ہے جس کی وجہ سے ایک بہت بڑی جماعت نظمِ اجتماعی کے سلسلے میں مربوط ومنسلک ہوجاتی ہے۔ مذہب کے بعد نظمِ اجتماعی کے قوی عوامل میں قانون اور حکومت کو ابنِ خلدون نے شامل کیا ہے۔ قانون اور حکومت اس کے نزدیک بے منشا اور بے مقصد ثابت ہوں گے جب تک کہ انہیں مذہب اور اخلاقی عوامل سے ممزوج ومربوط نہ کیا جائے۔ قانون نظمِ اجتماعی کا باضابطہ اور

عینی ذریعہ ہے۔ اس سے حقوق وفرائض کا تعین ہوتا ہے۔ دورِ جدید کے عمرانیین نے عمرانی نصاب العین کے علاوہ عمرانی قوانین پر روشنی ڈالی ہے۔ ابنِ خلدون نے بھی ان عمرانی واجبات پر سیر حاصل بحث کی ہے جو اس کی عمرانیات اصول و قوانین کا جزو ہیں۔ انفرادی قوتوں کو بامعنی انداز میں نشوونما دینا' انفرادی شخصیت کا تحفظ اور تکمیل' معاشرے اور ثقافت کا تکمل اور انہیں آنے والی نسل کے لیے قابلِ نمونہ بنانا معاشرے کے حقیقی مقاصد ہیں۔ ان سب کا مقصود غائی عرفان ذات بجت اور انفس و آفاق کی تسخیر ہے بنا برآں معاشرے کا کام یہ ہے کہ افراد کی بامقصد ترقی کے لیے وہ وسائل مہیا کرے جو لازمی قرار پاتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر شخص کی ذاتی اصلاح میں معاشرہ مدد کرے تا کہ وہ تہذیب کے اعلیٰ مراتب حاصل کر سکیں۔ ان سب کا انحصار مذہب پر ہے۔ اس لیے افراد اور جماعتیں بامقصد اور باقدر معاشرتی زندگی بسر نہیں کر سکتیں جب تک کہ ان کے قلوب و اذہان کردار و اعمال میں مذہب راسخ اور پختگی کے ساتھ نہ جم جائے۔ اس کے علاوہ معاشرے کو ایسے وسائل فراہم کرنا چاہئیں کہ افراد عمل اجتماع کے واسطے کامل ترقی کر سکیں۔ افراد کی تہذیب نفس اور قدر معنویت کے نظم و قیام میں اجتماعی عمل کو مؤثر دیکھنا چاہیے۔ اس کی ذہنی قابلیت' ودائع' معتقدات' روحانی اور مذہبی پختگی اور استقامت میں اجتماعی رنگ کو غالب دیکھنا چاہیے۔ یہ وہ تصورات ہیں جن میں قرآن کا اثر غالب بھی ہے اور مؤثر بھی۔

سورۃ العصر جس کا سہارا لے کر ابنِ خلدون نے اپنے بہت سے افکار مدون کیے ہیں ان میں سے ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ معاشرتی زندگی کے مسائل اعیان واقدار بدلتے رہتے ہیں۔ معاشرہ پوری طرح اصول و آئین کی قید میں جکڑا نہیں رہ سکتا۔ اس لیے سورۃ العصر کی مطابقت میں ابنِ خلدون یہ کہنے پر مجبور ہے کہ افراد اور جماعتوں کو پیہم اس کی وجودی علّت یعنی نظامِ معنی اور نظامِ اقدار کا آئینہ دار اور حامل بنانے کے لیے مساعی کو جاری رکھنا چاہیے تا کہ اس کی زندگی' حرکت اور ترقی خطرے میں نہ پڑ جائے۔ سورہ العصر کی بنا پر ابنِ خلدون اس استدلال پر بھی مجبور ہے کہ معاشرے میں باقی رہنے اور پھر سے توانائی اور طاقت حاصل کرنے کی صلاحیت بدرجہ اتم موجود ہے بشرطیکہ معاشرہ اپنی وجودی معنوی اور قدری علّتوں سے وابستہ اور پیوستہ رہے۔ معاشرے کے باقی رہنے کی لم ابنِ خلدون کے نزدیک یہ ہے کہ خود افراد معاشرہ نظامِ معنی سے وابستہ بھی رہیں اور اس کی مناسبت میں اپنے طریق زندگی اور اعمال و کردار کو ڈھالنے میں ہمیشہ مصروف و کوشاں رہیں۔ معاشرے کے افراد میں ماحول کی قوتوں سے کام لینے کی صلاحیت کا موجود ہونا معاشرے کے لیے اجزاء اور توابع میں توازن کا پیدا ہونا' طبعی ترقی کا جاری رہنا' معاشرتی اعضاء کا قوی ہونا' ان میں ربط باہمی کا پایا جانا اور ہم آہنگی اور استقلال معنی و اقدار کے ساتھ ترقی کرنا یہ اور اسی قبیل کے مضمرات معاشرے کی ترقی کے ضامن ہیں۔

سورہ العصر سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ معاشرے میں ایسی بہت سی قوتیں موجود ہیں جنہیں دوامی کہا جا سکتا ہے ان میں مذہبی روحانی' معنوی اور قدری نظام جو معاشرے کے لیے وجودی حیثیت کے سوا بقائے قوت اور استحالہ قوت کا موجب ہیں بڑی اہمیت رکھتا ہے ان قوتوں کے عمل و کردار میں زمانی و مکانی علّتوں نشیب و فراز زمانہ اور دیگر محرکات کی بنا پر تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ نتیجتاً یہ بھی ممکنات سے ہے کہ معاشرے کی وجودی علّت یعنی نظامِ معنی واقدار میں فتنہ و فساد اور جمود و خمود کی کیفیات کا غلبہ ہو جائے۔ بنا برآں معاشرے کی ہر رفتار ترقی کو ان کے ہم معنی بنانے کی ضرورت ایک لاحقہ ضرورت ہے جس کا عمل تسلسل کبھی بھی منقطع اور مسدود نہ ہونے پائے' قانون معاشرت ثقافت' مذہب' اخلاق سیاست' معیشت' غرض

زندگی کے سارے نظام کا ہر آن نیا معیار نظام معنی واقدار کے تمسک اور روح عصری کی مماثلت وموافقت کی بنا پر قائم کرنا ضروری ہے۔ روح عصری سے موافقت کے معنی یہ نہیں کہ اس میں ضم ہو جائیں۔ بلکہ روح عصری کو نظام معنی کا آئینہ دار بنا کر وقتی ضرورتوں کو پورا کیا جائے تاکہ معاشرہ ثقافت اور اشخاص ترقی کرتے چلے جائیں ضرورت ہے کہ معاشرہ زمانی ومکانی حرکیات کی مناسبت سے ہر وقت ایک نیا معیار ایک نیا نصب العین اور ایک نیا اسلوب ترقی اختیار کر لے۔ لیکن نظام معنی و مذہب سے وابستگی کا دامن کبھی بھی نہ چھوٹنے پائے۔ یہ خیالات قرآن کے اس تصور کی غمازی کرتے ہیں جنہیں سورہ البقرہ میں ﴿حبل اللہ﴾ اور ﴿عُروۃُ الوُثقی﴾ کی وسیع اور ہمہ گیر اصطلاحوں میں ادا کیا گیا ہے۔ معاشرتی ترقی کا ایک مقصد بنا بر آں بفحوائے خیالات متذکرہ یہ بھی قرار پاتا ہے کہ معاشرے اور معاشرے کے افراد جماعت اور اداروں کو اپنی ہر حالت کا شعور اور علم ہوتا رہے تسخیر نفس وآفاق کے سوا معاشرے کی وجود وبقا کی آخری اور لابدی لم علم ہے۔ بغیر علم کے وہ ایک آن بھی صحیح طور پر جی سکتا ہے اور نہ پروان چڑھ سکتا ہے۔ معاشرے کے لیے علم کی شدید ضرورت کا اظہار قرآن کے اس معنوی اور استمراری قضیے سے ہوتا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ اللہ کو ہر شے کا علم ہے اور اللہ کا کام علم سے ہے۔ (ملاحظہ ہو سورہ نساء ۱۶۶)

دور جدید کے افکار میں معاشرتی ادارت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ مختلف انصاب العین کے حامل ہوں۔ ابن خلدون اس قسم کے تشتت کو اسلام کے منافی سمجھتا ہے۔ توحید کا نظریہ محض عقیدہ نہیں یہ ایک حقیقت تامہ ہے جس کا زندگی کے ہر مضمرہ اور ہر پہلو پر حاوی ہونا ضروری ہے۔ دور جدید میں سیاسیات اور حکومت کا ایک نصب العین ہے تو خاندان' جماعات' ادارات اور معاشیات کے مختلف نصب العین ہیں' توحید کی متابعت میں اسلام نے تمام افراد' جماعات اور ادارات کے لیے ایک ہی نصب العین کو معین کیا ہے۔ مختلف اعیان اور انصاب العین کا موجود ہونا تشتت اور پراگندہ ہی نہیں بلکہ شرک وکفر کے مترادف ہے۔ وحدت فکر' وحدت خیال اور وحدت عمل کا عمل اضطراری اور خودکار مشینی طرز کا نہیں اس کے لیے نظم وضبط کی ضرورت ہے۔ انسان بالطبع توحید کا حامل ہے۔ لیکن اپنی ٹیڑھی ترچھی چالوں کی وجہ سے وحدت کو چھوڑ کر تشتت اور کثرت کی طرف مائل ہوتا ہے اور ہوتا رہے گا۔ اس عوجاجی کیفیت سے انسان کو محض تحریص اور ترغیب کے ذریعے ہی نجات نہیں دلائی جا سکتی بلکہ جبری نظم وضبط کی بے حد ضرورت ہے۔ معاشرے کو صحیح راہ پر لگانے اور اس کو شرعی اصول وقوانین کا پابند بنانے کے لیے ابن خلدون حکومت کے جبری نظم وضبط کو لازمی قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب لوگوں میں ذاتی دیانت اور اخلاقی احساس پیدا ہو جائے تو اس بات کی ضرورت نہیں رہتی کہ جبری نظم وضبط سے کام لیا جائے جب یہ بات حاصل ہو جائے تو وہ معاشرتی قوت ابھر آتی ہے جس کو قوت ضابطہ کہا جاتا ہے۔ معاشرہ اس قوت سے مالا مال ہو جائے تو نظام حکومت کی خامیاں' بازاری لیڈروں کی سازشیں اور عہدے کے طالبوں کی گرسنہ چشمی اسے برباد نہیں کر سکتی۔

ابن خلدون نے معاشرے کے قیام کے سلسلے میں یہ بات جتائی ہے کہ نظم اجتماعی کے قائم ہونے کے لیے اعلیٰ درجے کی ذہنی قابلیت درکار ہے۔ اس لیے اس کا خیال ہے کہ بہترین تدبیر یہ ہے کہ معاشرہ تعلیمی طریقے سے کام لے اور اسے نظم اجتماعی کی نشوونما کا ذریعہ بنائے۔

معاشرے میں پیہم تبدیلیوں اور نئی نئی جماعتوں کی تقسیم کی وجہ سے اس کا امکان ہے کہ معاشرتی عدم مساوات ایک عام وبا کی طرح پھیل جائے۔ مساوی حقوق اور مساوی مواقع کا اصول تسلیم کیے جانے کے باوجود معاشرتی ناہمواریاں باقی

رہیں گی۔ تاوقتیکہ معاشرہ الٰہی اصولوں کی اساس پر اپنی تشکیل اور باز تشکیل نہ کرتا رہے۔ ہر شخص کی حیثیت ابنِ خلدون کی رو سے معاشرے میں ایک حد تک اس معیار سے معین ہوتی ہے کہ اس میں صلاحیت عمل بر بنائے نظام معنی کتنی ہے۔ اسلامی معاشرتی نظام کا مقتضیٰ یہ ہے کہ سب افراد معاشرہ کو ایک ہی معاشرتی اور ثقافتی سطح پر لایا جائے اور تمام طبقاتی' معتقداتی' معاشی' نسلی اور حسب نسب کے امتیازات مٹا دیئے جائیں۔ لیکن افراد کے متنوع رجحانات اور انفرادی زندگی کے تنوع کے ماسوا افراد کے مزاج' قابلیت اور معاشرتی حیثیت کی ناہمواریاں بہرحال معاشرتی تقسیم اور معاشرتی عدم مساوات کے پیدا کرنے پر منتج ہوتی ہیں۔ ان پر متزاد معاشرے میں پیہم حرکت' جداگانہ تفرق و تقسیم پیدا کرتی ہے۔ بنا برآں معاشرتی حرکت کی مختلف سطحیں اُبھر آتی ہیں۔ معاشرتی گروہ بندیاں اور پھر ان کے اندر سے قابلیت اور کارکردگی کے لحاظ سے کئی جماعتیں اور بھی بن جاتی ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ سارا نظریہ قرآن سے ماخوذ ہے' کیونکہ بار بار قرآن میں کہا گیا ہے کہ مشیتِ الٰہی یہ ہے کہ لوگوں کو غیر مساوی رزق ملے۔

﴿اَهُمْ يَقْسِمُوْنَ...﴾ الخ (زخرف : ۳۲)

''کیا وہ لوگ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں۔ ہم نے ان کے درمیان دنیا کی زندگی میں ان کی معیشت تقسیم کر دی ہے اور ہم نے ان میں بعض کے بعض پر درجے بلند کیے ہیں تاکہ بعض بعض کو محکوم بنائیں۔''

اس تقسیم و تفریق کے باوجود ہر طبقے کے افراد اپنے مرکز ثقل سے وابستہ ہیں اور پھر یہ مختلف طبقات' جماعات اور ادارے بحیثیتِ مجموعی معاشرے کی وجودی علّت یعنی نظام معنی کے رشتے میں جڑ کر ایک معاشرتی اور ثقافتی وحدت کُل بناتے ہیں اور توحید کا عملی مظاہرہ کرتے ہیں۔ ابنِ خلدون کا فکر کس قدر واقعاتی اور حقیقی ہے اس کا اندازہ اوپر کے افکار سے لگایا جا سکتا ہے۔ اسلام کے زاویہ نگاہ سے جماعتوں اور طبقات کو ایک دوسرے پر کوئی تفوق حاصل نہیں' لیکن حقیقت نفس الامری یہ ہے کہ معاشرتی تقسیم کام کی قدرتی تقسیم کے لحاظ ہوتی ہے۔

معاشرتی حوالیات

مساوات سے مراد یہ ہے کہ ہر فرد واحد کو مقابلے یا اتحاد عمل کے میدان میں اپنی قابلیت اور صلاحیت کے استعمال کرنے کے بہتر مواقع دستیاب ہوں۔ اس کا مدعا قطعی طور پر یہ نہیں کہ سب کی صلاحیتیں اور حالات یکساں کر دیئے جائیں۔ اسی طرح سب کی کارکردگی بھی یکساں نہیں ہو سکتی بضاعت جسمانی طاقت' ذہنی قوت' اخلاقی سیرت' مذہبی طرز طبیعت' ذاتی کشش' قوت ارادی اور قابلیت وغیرہ قدرت کے وہ عطیے ہیں جن سے کوئی بھی محروم نہیں۔ ان سے فائدہ اٹھانے کے ذرائع بھی مختلف ہیں اور وہ اشخاص جو ان سے کام لینا چاہیں وہ بھی مختلف ہیں۔ عدم مساوات کے پیدا کرنے والے موثرات میں اگر ایک طرف اشخاص کے اختلاف اہمیت رکھتے ہیں تو طبعی ماحول بھی جداگانہ طور پر اختلافات اور عدم مساوات پیدا کرتا ہے۔ ابنِ خلدون نے اپنے مباحث میں جن کا تعلق جغرافیائی مسائل سے ہے یہ بات بڑی خوبی سے بتلائی ہے کہ بنجر زمین پر آباد ہونے والے لوگ اور ان کی اولاد مفلس ہوتی ہے۔ بہت سی قومیں اور نسلیں اختیاراً یا جبراً نامناسب مسکن میں رہنے کی وجہ سے جمود کی زندگی بسر کرتی ہیں' قدرتی اور معاشرتی ماحول کے دباؤ سے مٹ گئیں۔ اسی طرح آب و ہوا' پانی' رطوبت اور

سردی گرمی کے غیر معمولی تغیرات بھی معاشرے پر اثر ڈالتے ہیں۔ ان کے عروج و زوال میں منجملہ اور باتوں کے ان کا بھی اثر لازمی طور پر پڑتا ہے جغرافیہ کے مسائل کی گفتگو میں ابنِ خلدون نے معاشرتی اور نفسی مضمرات سے بحث کی ہے اس لیے ان مباحث کو مجرداً جغرافیائی مباحث کی بجائے عمرانیات جغرافیہ کا نام دیا جانا چاہیے۔ جغرافیائی موثرات کے سلسلے میں ابنِ خلدون نے زمان و مکان کی علتوں، حوالیات، محل وقوع اور دیگر عمرانی، نفسی، معاشی، ثقافتی اور روحانی متضمنات سے بحث کی۔ اس لیے یہ ایک وقت عمرانیات جغرافیہ کے دوش بدوش مظہریات (Phenomenology) اور حوالیات (Ecology) کے شعبے اُبھرے ہیں۔ برتر صفات کے لوگ کم تر صفات کے لوگوں پر غالب آتے ہیں۔ لیکن یہ غلبہ بخت و اتفاق کا نتیجہ نہیں۔ سعی و کوشش پیہم سے یہ بے نیاز نہیں رہ سکتے۔

اس سلسلے میں ابنِ خلدون اپنی اعلیٰ درجے کی فطانت اور طباعی کا مظاہرہ کرتے ہوئے طبعی ماحول سے پیدا ہونے والی عدم مساوات کے سلسلے میں ان متضمنات کا بھی ذکر کیا ہے جنہیں اتفاقی عدم مساوات کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ زلزلہ، سیلاب، طوفان، قحط اور آگ وغیرہم وہ اتفاقی حوادث ہیں، جو معاشرے پر اثر انداز ہو کر اس کی حرکت اور رفتار ترقی میں تفرقہ ڈالتے ہیں۔ ان خیالات میں بھی قرآن کی جھلک کو صاف طور پر دیکھنا چاہیے۔ قرآن شریف میں جغرافیائی موثرات کے علاوہ زلزلہ، طوفان، سیلاب اور قحط وغیرہ کے مسموم اثرات سے بھی بحث کی گئی ہے۔ جغرافیہ مظہریات اور حوالیات کے مباحث کا مرکزی مسئلہ عروج و زوال اہم ہے۔ موضوع سند کے اعتبار سے ان کی لم میں دو تجزیاتی مضمنات اور مقولات (Categoreis) کام کرتے نظر آتے ہیں۔ انہیں بھی منفرد انداز میں کام میں نہیں لایا گیا بلکہ موضوع اور سند کے علاوہ بحث کے حوالیاتی پس منظر کے اعتبار سے مزید تحلیل اور استقصاء (Synthesis) کیا گیا ہے۔ متذکرہ تجزیاتی مقولات کا نام نوامیس فطری یا فزیکل فورسس اور نوامیس عقلی یا (Intellectual Forces) ہے۔ نوامیس عقلی کا مسئلہ جو حوالیاتی مظہریات اور عمرانیات جغرافیہ کا اہم مسئلہ ہے اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کی مزید تحلیل و تشریح کرتے ہوئے ان موثرات کو بھی شامل کر لیا جائے جنہیں عام طور پر ثقافتی اور معاشرتی ماحول کے نام سے یاد کیا جاتا ہے معاشرتی دباؤ اور ماحول کے بعض ایسے اثرات ہیں جو مصنوعی حالات پر مبنی ہیں ان میں سب سے زیادہ اہم تمول اور افلاس کا عدم مساوات ہے۔ صنعتی حالات اور کاروباری تنظیم کے نقائص اگر عدم مساوات ہے۔ صنعتی حالات ہیں گوناگوں مذہبی اعتقادات سے اختلافات اور مساوات شکنی کے بدیہی امکانات پیدا ہو جاتے ہیں۔ نفس اجتماعی کی قوت انتخاب جو معاشرتی اور ثقافتی حالات پیدا کرتی ہے انفرادی قوت انتخاب کو مغلوب کر لیتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انفرادی قوت میں بے حد تنوع ہے جو بہر حال دور نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ سے مواقع عمل میں اور قوت و اثر میں عدم مساوات کا پیدا ہو جانا لازمی نتیجہ ہے۔ ابنِ خلدون قرآن کا ہم زبان ہو کر یہ کہتا ہے کہ قدرت کا یہ مقصود بہر حال نہیں ہے تنوع کو مٹایا جائے۔ قدرت کا اقتضا یہ ہے کہ سب کو بقا اور ترقی کے مساوی مواقع ملیں۔

تہذیب و تمدن جو کلچر کی انتہائی صورت اور نسلاً بعد نسلٍ منتقل کیے جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں اپنی ہیئت و ساخت اور وظیفہ عمل میں نہایت پیچیدہ عناصر سے مرکب ہے۔ مزید پیچیدگیاں نت نئی اور بے حد و حساب تبدیلیوں اور تغیرات سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس لیے تغیرات اور ترقی کا حتمی اندازہ پتہ چلانا کوئی آسان کام نہیں ہے۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ ہر تغیر

ترقی نہیں۔ ترقی کے تعینات میں مقاصد اور نصب العین کا فیصلہ کن انداز میں مقرر کر لینا ضروری ہے۔ ابنِ خلدون بعض نتائج کو ترقی کی علامت قرار دیتا ہے:

۱۔ نظامِ معنی، نظامِ اقدار اور نظامِ معتقدات سے وابستگی اور ان کی متابعت و مطابقت میں نظامِ عمل کا جاری رہنا۔

۲۔ نمونے سے نمونے کا پیدا ہونا اور اس نمونے کی بنا پر افراد معاشرہ اور ثقافت کا ڈھلنا۔

۳۔ معاشرے میں روح و معنی کی پختگی، استقلال و ترقی سے اجتماع اور ربط باہمی کا بڑھنا۔ اندرونی ربط سے افراد میں باہمی ہمدردی، اخوت و مودت کی زیادتی اور استحکام پیدا ہونا اور نتیجتاً افراد معاشرہ کے خیالات و جذبات متحدہ و مشترک ہو جائیں۔

۴۔ معاشرے کے ارتقاء کے دوران میں ایک طرف نظم اجتماعی میں وسعت اور اندرونی ربط کے ہونے کے علاوہ اس کے اعضاء میں ارتباطِ کلی اور معنوی تعلیل کی وابستگی کے ساتھ تقسیم اور شعبوں میں تفریق کا عمل جاری رہے۔ یہ شعبے وظیفیاتی اختصاص کے حامل ہوں اپنی اختصاصی لم و حقیقت کے ساتھ شعبوں کی اور شعبوں کے واسطے سے کل معاشرے کی خدمت انجام دیں۔ شعبے اپنے وظیفہ و عمل میں ناکام ہو کر معاشرے میں تراج اور پراگندگی پیدا کرنے کے موجب ہوں گے۔ اگر ہر شعبہ اپنے متعینہ عمل اور کارکردگی کے ساتھ دوسرے شعبوں سے متعلق و مربوط نہ رہے۔ ان کے تعلقات کا منظم ہونا ضروری ہے۔

۵۔ ہر آنے والی نسل کو بہتر ماحول نصیب ہو۔ اجتماعی توارثات، نظامِ اقدار، مزاجِ عقلی، ثقافتی ذہنیت اور نظامِ معتقدات و عمل کی وابستگی کے لیے ہر نسل مدارج زندگی طے کرتی چلی جائے گی۔ ابنِ خلدون کے نزدیک ترقی کی شرائط یہ ہیں کہ افراد قوم کو اپنے مذہب سے تمسک اور معتقدات سے وابستہ رہے۔ اپنے معنوی وجودی علّتوں کی وابستگی سے اس کو ایمان کی پختگی حاصل ہو۔ ہر آنے والی نسل کو زیادہ طاقت و صولت نصیب ہو۔ وسائل کی زیادتی کے ساتھ بہتر طریقہ ہائے عمل نظامِ معنی کی کامل وابستگی کے ساتھ میسر آئیں اس سے تعلیم، علم اور مذہب کی اشاعت اور ان کے نو بہ نو انداز میں پیش کیے جانے کی ضرورت کا اظہار ہوتا ہے۔ ان تمام مسائل کا مآلِ کار یہ نتیجہ ہونا چاہیے کہ نسل انسانی کی اصلاح حیاتیاتی، عقلی، ذہنی، مذہبی اور روحانی اعتبارات کی مناسبت سے ہوتی رہے اور اس کا سلسلہ کبھی بھی منقطع نہ ہونے پائے، سیاسی، علمی مواقع میں کامل مساوات کے ساتھ ترقی کے امکانات وسیع سے وسیع تر ہو جاتے ہیں۔ ان سے تمتع میں کوئی بھی کسی جہت میں محروم نہ رہے۔ دولت چند ہاتھوں میں مرتکز نہ ہو۔ ضرورت ہے کہ دولت فلاحِ عامہ، معاشرے، ثقافت اور شخصیات کی ترقی اور معنوی تکمیل میں صرف ہو۔ تسخیرِ نفس کے ساتھ قدرتی وسائل سے کام لینے اور آفاق کے مسخر کرنے کی صلاحیت کو بیدار کیا جائے۔ ترقی کے لیے تسخیر کائنات علم کی جستجو، تحقیق پیہم، تخلیق، تشکیک وارتیات، تلاشِ حق اور سائنسی وسائل سے کام لینے کی ضرورت ہر وقت داعی رہے۔ معاشرہ اگر حرکی ہے تو ان سب کا بالاستیعاب حرکی ہونا اور پیہم ترقی کرنا ضروری ہے۔ اگر یہ سوتیں خشک ہو جائیں تو یقیناً معاشرہ اور ثقافت بھی پژمردہ ہو کر طبعی موت سے پہلے فنا کے گھاٹ اُتر جائیں گے۔ القصہ ابنِ خلدون کہتا ہے کہ قوم کی تہذیب اور اعلیٰ ثقافت جس کی وجودی علّت معنی اقدار پر استوار ہوئی ہے۔ معیار یہی ہے

کہ اس نے علم، مذہب اور عالم فطرت پر کس حد تک قابو حاصل کیا ہے اور کس حد تک کائنات فطرت سے کام لیا ہے۔ دنیا کی ترقی کا اندازہ طبعی قوتوں کے استعمال سے ہوتا ہے اور مذہب کا ایمان کی تکمیل اور عمل کے استقلال اور پیہم اجراء سے ہوتا ہے۔

﴿وَ من یعمل ﴾الخ"

حرکی عمرانیات

ابن خلدون کا یہ خیال قرآن کا چربہ ہے کہ کوئی معاشرہ جس کے سب وظائف مکمل ہوں، جس کی ہیئت ترکیب کے کُل اجزا کامل ہوں، دورِ نبوتؐ اور خلافتِ راشدہ میں وجود میں آیا تھا لیکن اسلامی اساس پر **لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون** کی متابعت میں معاشرے کے بننے اور وجود میں آنے کا نام دور بدور کے ادوار میں تا ختم انسانیت جاری رہے گا۔ یہ معاشرہ اس وقت مکمل ہوگا جبکہ یہ معاشرہ اسلام کا مکمل آئینہ دار ہوگا اور ساری انسانیت ایک ہی وحدت میں جُڑ کر مجموعہ کُل اور توحید کی آئینہ دار بنے گی۔ اظہارِ دین سے مراد تکمیلِ دین ہے تو اس کا اظہار سوائے دور میمنت کے ابھی ہونا باقی ہے۔ اظہار کا یہ تو بہ تو سلسلہ زمانی و مکانی روح عصری کی مناسبت سے ہمیشہ ہوتا رہے گا۔ دوسرے معاشرتی نظام اسلام کے معاشرتی نظام سے ٹکراتے اور اس کو دباتے رہیں گے اور بتدریج اسلامی نظام کاگ کی طرح دبے گا اور پوری طاقت اور صولت کے ساتھ ہر دور میں اُبھرتا اور مکمل سے مکمل تر ہوتا چلا جائے گا۔ تاوقتیکہ قرآن کے اس نصب العین کو حاصل نہ کرلے جس کو "اکمل" کی اصطلاح میں ادا کیا گیا ہے۔ فی الوقت مکمل معاشرے کا تصور ایک خیالی چیز ہے۔ چونکہ معاشرے کا نظام اپنے معنوی وجودی علّتوں کے ماسوا نظام مثل ونمونے کے مطابق نہیں رہا۔ اس لیے اس میں مختلف امراض کا پیدا ہوجانا لازمی نتیجہ ہے۔ معاشرتی مرضیات کی ابن خلدون نے دو متحد النوع صنفیں قرار دی ہیں ایک کا تعلق عمومی ہے جس کے تحت سارا معاشرتی نظام امراض کی اماجگاہ بن جاتا ہے۔ خصوصی حیثیت میں افراد، جماعت، ادارات کے امراض سے فرداً فرداً بحث کی جاتی ہے۔ معاشرتی امراض کی کنہ اولین ابن خلدون کے نزدیک دو عوامل ہیں ایک تو افلاس اور دوسرے دولت کا عدم توازن اس کی دو صورتیں ہیں ایک تو ارتکاز و اکتناز اور دوسرے تقسیم دولت کی مسدودی۔ دولت کی زیادتی اور دولت کی کمی معاشرتی عدم مساوات کی صورتیں ہیں۔ دولت کی زیادتی لوگوں کو کاہل، سہل انگار اور عیش طلب بنا دیتی ہے۔ حقائق و واقعات زندگی سے مقابلہ کرنے کی تاب وصلاحیت باقی نہیں رہتی۔ دولت کی کمی نہ صرف انسان کو نکما بنا دیتی ہے۔ بلکہ اس میں بغض وعناد، مردم بیزاری کے جذبات پیدا کر دیتی ہے۔ اگر انتقام کا مادہ ابھر آئے اور انتقام لینے کی صلاحیت موجود نہ ہو تو ایسا شخص محزون اور المناک ہو کر خود کو گزند پہنچاتا ہے۔ افلاس جب محتاجی کی حد تک پہنچ جائے اور انسان اپنی مرضی کے خلاف عمل کرنے لگ جائے تو نہ صرف معاشرتی امراض کی گھناؤنی صورتیں نمودار ہوتی ہیں بلکہ انسانی شخصیت قعر مذلت میں گر جاتی ہے۔ افلاس کی وجہ سے انسان کی اپنی جسمانی ذہنی اور روحانی قوتیں پژمردہ ہو جاتی ہیں محتاجی سے اولاً گداگری اور آوارہ گردی کی عادت پڑ جاتی ہے اور ثانیاً دوسری شدید قسم کی خرابیاں پیدا ہونے لگتی ہیں۔ اس طرح افراد کے واسطے معاشرے کو گھن لگ جاتا ہے۔ قوت عمل کے ساتھ اخلاق بھی برباد ہو کر رہ جاتے ہیں۔ جرائم اور فحاشی کا آغاز افلاس اور محتاجی سے ہوتا ہے۔ حد یہ ہے افلاس کی وجہ سے مذہبی اعتقادات بھی اور ایمان بھی متزلزل ہو جاتا ہے۔ جرم ابن خلدون کے نزدیک مکروہ فعل اس لیے ہے

کہ وہ ایک غیر عمرانی اور غیر طبعی چیز ہے۔ مجرم نظم اجتماعی' ثقافت' اخلاق اور مذہب کا کھلا دشمن ہے۔ وہ معاشرے کے بنیادی اصولوں پر حملہ کرتا ہے۔ جرم سے صرف ان لوگوں کو نقصان نہیں پہنچتا جو اس کی زد میں آتے ہیں بلکہ کُل معاشرے کو صدمہ پہنچتا ہے۔ جرم سے سب سے بڑا نقصان اتحادِ عمل کے معاشرتی متضمنات کو پہنچتا ہے۔

جرم کے لگ بھگ معاشرتی امراض میں عیوب کا درجہ ہے۔ جرم سے زیادہ عیوب کے خطرات شاید اس لیے ہیں کہ عیوب اندر ہی اندر معاشرے کو گھن لگا کر اس کو برباد کر دیتے ہیں۔ ان امراض کے ساتھ ابنِ خلدون نے معاشرتی امراض میں ناقص الجسمی' ناقص العقلی' خاندانی' حکومتی' معاشی' تعلیمی اور اخلاقی مرضیات کو شامل کرتا ہے۔ ناکارہ یا نیم پختہ اور غیر تجربہ کار عہدہ دار حکومت کے لیے بہرحال مفید نہیں ہو سکتے۔ اربابِ سیاست کی رشوت ستانیاں' اقربا نوازی' جنبہ داری اور بازاری لیڈروں کی ریشہ دوانیاں فرداً فرداً سیاحت اور حکومت کے وہ امراض ہیں جو مملکت کے لیے خطرناک بن سکتے ہیں۔ یہی وہ محرکات ہیں جو انقلابی اور نراج کے پیدا کرنے کا موجب ہوتے ہیں۔ ابنِ خلدون نے کہا ہے کہ حکومت کی اطاعت اس شرط پر لازمی قرار پاتی ہے کہ حکومت کے تمام اعمال اور اربابِ بسط وکشاد ﴿اطیعو الله و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم﴾ کی ترتیب کے اعتبار سے اوّلاً خدا اور اس کے رسول کے مطیع ومنقاد ہوں۔ خدا کے بتلائے ہوئے لائحہ عمل کی مناسبت سے حکومت اور اس کے ادارات کو ڈھالیں۔ مزید برآں عمالِ حکومت اور تمام کارکنوں کے لیے لازمی ہو جاتا ہے کہ اپنے کردار و عمل کو اسوۂ رسول ﷺ کی مطابعت میں ڈھالیں' تعلیمی خرابیوں کا تجزیہ ابنِ خلدون کی عمرانیات مرضیات کا اہم باب ہے۔ مزید برآں اسی مسئلہ کو ابنِ خلدون نے عمرانیات تعلیم کے ایک جزو کی حیثیت میں بھی پیش کیا۔ زبان عربی' ادبیات' لسانیات اور صرف ونحو' ادبی ذوق' غیر ملکی الفاظ کا ہجا اور صحیح نقل' طریقہ تعلیم' کتب نصاب طلباء پر سختی اور ان سے درشت برتاؤ اور سفر اور تعلیم وغیرہ مسائل پر ایک ماہر تعلیم کی طرح روشنی ڈالی ہے۔ معاشرتی امراض کے سلسلے میں بیوروکریسی تعیشات اور دیگر مسائل مثلاً غیر معاشرت پسند افراد کا ذکر کیا ہے۔ معاشرے کی اصلاح کے سلسلے میں خیرات کی تنظیم پر زور دیتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر اس کا مصرف صحیح ہو تو اس سے کمزوروں کی حفاظت ہوتی ہے۔ معاشرتی بیماریاں پھیلنے نہیں پاتیں ورنہ تنومند' بے غرضانہ جدوجہد سے خیرات پانے والے افراد قوی ہو جاتے ہیں' خیرات کے نظام میں وہ تبدیلی کا خواہشمند ہے۔ وہ نہیں چاہتا کہ خیرات کا کام افراد کی مرضی کے تابع چھوڑ دیا جائے' اس کا اصرار ہے کہ اس ذمہ داری کو حکومت قبول کرے۔ یہ کام حکومت کے لازمی فرائض میں شامل کیا جانا چاہیے۔ خیراتی کاموں کا جو تجزیہ اور ان کے حدود ابنِ خلدون نے متعین کیے ہیں ان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس نے گویا دورِ جدید کے ہمبرگ اور ایلبر فیلڈ کے نظام خیرات کی پیش قیاسی کی ہے' اس موضوع پر تفصیلی بحث ممکن نہیں چند اصول جو ابنِ خلدون کے مباحث کے مطالعہ سے اخذ کیے گئے ہیں درج ذیل ہیں:

۱۔ محتاجوں کو امداد ذاتی کی تعلیم۔

۲۔ صلاحیت کی مناسبت سے ہر شخص سے کام لیا جائے۔

۳۔ جو امداد دی جائے اس میں امداد پانے والوں کا مستقل فائدہ مدنظر رکھا جائے۔

ابنِ خلدون نے افلاس کے بہت سے اسباب قرار دیئے ہیں۔ ارثی خصوصیات اور ماحول کے اثرات' قوت حیات کی کمی اور سستی' بیماری' ناقص العقلی' بے حیائی' مضر عادتیں' کاہلی' آرام طلبی' بے روزگاری' خراب معاشی احوال اور بیجا

خیرات افلاس کے پیدا کرنے اور بڑھانے کا موجب ہیں' اسی ذیل میں اس نے جرم کی ماہیت اس کے اسباب اور انسداد کے طریقوں پر کافی بحث کی ہے۔ اس کا پس منظر بھی چونکہ عمرانی ہے اس لیے جرائم کی بحث کے دو پہلو ہیں۔ ایک تو جرمیاتی نقطہ نظر اور دوسرے عمرانیاتی اس طرح جرم سے متعلق اس کی عمرانیات کی مختلف صنفوں میں دو اور صنفیں ابھری ہیں' ایک کو ہم جرمیاتی یا علم جرائم اور دوسری کو عمرانیات کے نام سے یاد کر سکتے ہیں۔

عروج وزوال امم یا معاشرتی نظام

عمرانیات کے مباحث کا منتہا عروج وزوال کا فلسفہ ہے' نوعِ انسانی وسائل بقا کو قابو میں نہ لائے اور ان سے کام نہ لے تو اس کا فنا ہو جانا لازمی ہے۔ نظامِ معنی اور روحانی قدروں یا مذہب سے بُعد پیدا ہو جائے تو انحطاط شروع ہو جاتا ہے اور خاص مدت کے بعد معاشرہ اور قوم نیست و نابود ہو جاتے ہیں۔ جمود کی حالت کے ایک استیلا کے بعد دو نئے خطرے معاشرے کے وجود کو دھمکاتے رہتے ہیں۔ اندرونی اور بیرونی خطرات' اندرونی خطرہ یہ ہے کہ قوم کا مذہبی اور اخلاقی نظام متزلزل ہو جائے اس صورتحال کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قوم کی قوت حیات گھٹنے لگتی ہے۔ اگر باہر سے حملہ بھی نہ ہو تو یقیناً اس کے دل ودماغ بیکار رہتے رہتے ماؤف ہو جاتے ہیں۔

معاشرتی تنزل ابن خلدون کے زاویہ نگاہ سے افراد کے انحطاط' اخلاق اور ایمان کی پستی سے شروع ہوتا ہے۔ ان کا قلب خوف خدا سے بے نیاز اور موت کے خوف سے بھرپور ہو جاتا ہے اس صورت حال کا نتیجہ سفاکی اور خود غرضی' بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ انانیت کے روپ میں رونما ہوتا ہے وہ اجتماعی جدوجہد میں اپنے فرائض ادا کرنے سے قاصر رہ جاتا ہے۔ ان کی یہ انانیت نظم اجتماعی کو درہم برہم کر کے رکھ دیتی ہے۔ ہر قسم کی بداعتدالیاں' عیاشی' فحاشی' اخلاق سوزی' مادیات اور حسیات کا غلبہ' روح کی آبیاری کا نہ ہونا' مذہب سے لاتعلقی' معاشرتی تعلقات سے بے نیازی' کف وقرابت داری کی پروانہ کرنا' بدچلنی اور اسی قسم کے دوسرے موثرات معاشرے کے زوال کا باعث ہوتے ہیں یہ تمام چیزیں بالخصوص خدا اور مذہب سے دوری اور بے تعلقی' معاشرے کی جسمانی' حیاتی اور نفسی طاقت کو زائل کر دیتی ہیں' قوت عمل کی صلاحیت مفقود ہو جاتی ہے۔ معاشرے کا صحیح ادراک سے قاصر رہ جانا سب سے بڑی لعنت ہے۔ چونکہ معاشرے کے لیے ایک طرف تو اس کے وظائف کی توسیع اور دوسری طرف قد معنویت کے ارتباطِ کلی سے اس کے اعضاء کی صحت عمل ضروری ہے۔ اجتماعی توارثات اور خاندانی ومذہبی روایات سے فائدہ اٹھانے میں اگر افراد قاصر رہ جائیں تو رفتہ رفتہ معاشرہ تنزل کرتے ہوئے مٹ جاتا ہے۔ اس فلسفہ کا نکتہ اساسی یہ ہے کہ جس حد تک ہم بیماریوں سے پاک رہیں اور اپنی جسمانی اور نفسی زندگی کو بہتر بنائیں اسی مناسبت سے معاشرتی اور ثقافتی زندگی کو ترقی ہوگی کیونکہ اعلیٰ اجتماعی زندگی اعلیٰ افراد پر ہی مشتمل ہے۔ متذکرہ خیالات کے ہر پہلو میں قرآنی فلسفہ عروج وزوال کے رنگ کو غالب دیکھنا چاہیے۔ اس موضوع پر قرآن نے بالاستعیاب سورہ بقرہ' رعد' نحل اور دوسری سورتوں میں تفصیلی روشنی ڈالی ہے اور تجزیہ ومحاکمہ کیا ہے غیر معاشرت پسند افراد بھی معاشرے کے تنزل کا باعث ہوتے ہیں۔ وہی لوگ غیر معاشرت پسند افراد کہلائے جاتے ہیں جو معاشرے کی تباہی کا سبب بن جاتے ہیں' وہ معاشرہ تنزل پذیر کہلائے گا جس میں ایسے افراد موجود ہوں جو انحطاط' ذہنی پستی' اخلاقی انحطاط' مذہب اور خدا گریزی کی لعنت میں مبتلا ہیں' انہیں کیفیات کا نام فتنہ' فساد تہاون' عداون اور خسران ہے۔ ہر وہ چیز جو جسم' وظائف اور نظم اجتماعی میں خلل انداز ہو وہ تنزل کا

سبب ہوتی ہے۔ تنزل کا موثر سبب نظام معنیٰ نظام اخلاق اور مذہب سے علیحدگی ہے۔ یہ تمام عوامل معاشرے کی وجودی اور بنیادی علتیں ہیں۔ ان سے بے تعلق ہونے کے نتائج معاشرے کی فی الفور موت ہے۔ بیماری' مایوسی' بدکاری' جرائم' اعمال شنیعہ' یہ اور اسی قسم کی اور مہلک خرابیاں بیک وقت معاشرے پر حملہ آور ہوں اور شدید حد تک افراد' جماعتیں اور ادارات ان کی لپیٹ میں آ جائیں تو معاشرے کی قوت روز بروز گھٹتی جائے گی' یہاں تک کہ اجتماعی احساس' اجتماعی ارادہ' اجتماعی قوت عمل اور اجتماعی توافق خیالات مفقود ہو جائیں گے۔ یہ صریحی تنزل اور مآل کار نیستی کی علامتیں ہیں۔ دنیا کے تمام معاشرے' کمیت' کیفیت' ثقافتی ذہنیت' مزاج عقلی' نظام اخلاق' تصور کائنات' معنی و روحانی قدروں کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ ان کی رفتار ترقی بھی منفرد اور خاص ہوتی ہے۔ ان کا نصب العین بھی فرداً فرداً جدا ہوتا ہے۔ ابنِ خلدون نے بڑی تاکید سے یہ بات کہی ہے کہ اگر وہ قوتیں جو معاشرے کے نصب العین کو قائم رکھتی ہیں اور ماحول کی خواہ وہ طبعی ہو یا معاشرتی و نفسی اصلاح کرتی ہیں معطل ہو جائیں تو معاشرتی زندگی سابقہ عوجاجی طرز زندگی کی طرف رجوع کرتی ہے نتیجتاً پشتہا پشت کی حاصل کی ہوئی فضیلتیں ضائع ہو جاتی ہیں۔ نصب العین محوِ نظر ہو جاتا ہے۔ ان خرابیوں کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ خرابیوں سے نت نئی اور شدید قسم کی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ عیش و عشرت' تنگ کوشی' کاہلی اور آرام طلبی سے معاشرے کی قوتِ عمل اور فکری اتحاد ختم ہو جاتا ہے۔

معاشرے کی بقا کا انحصار اس پر ہے کہ وہ بامعنی اور نمونے کی احساس پر ڈھلی ہوئی شخصیتوں کو قوی سے قوی تر بنا دے۔ معاشرے کا یہ بھی فرض عین ہے کہ ہر آنے والی نسل کو بہتر ماحول مہیا کرے تاکہ وہ اجتماعی توارثات نصب العین حیات اور تہذیب و تمدن کے ذخیروں کو ماضی سے حاصل کرے اور ان میں اپنی طرف سے اضافہ کر کے مستقبل کی نسلوں میں منتقل کرے ضعف و کمزوری کا پیدا ہونا لازمی نتیجہ ہے لیکن معاشرے میں ایسی اصلاحی اور معنوی قوتیں موجود ہوں جو ضعف و کمزوری کا مداوا کر سکیں' اور انہیں مٹا سکیں' معاشرہ اپنے نصب العین' نظام معنیٰ اور طرز زندگی کے انتخاب' حفاظت اور اپنے عمل کی بامعنی تنظیم اور ترتیب سے اپنی بقا کا سامان کر سکتا ہے۔ قوی' بامعنی اور عامل نصب العین افراد کا کام یہ ہے کہ کمزوروں کو معاشرے کی معنوی و وجودی علتوں کی احساس پر جینے اور پھلنے پھولنے کی تعلیم دیں اور قرار واقعی ایسے موقعے بہم پہنچائیں یہ عمل شعوری عمل ہے جس کا ابنِ خلدون کے قول کے مطابق تسلسل پیہم کے ساتھ جاری رہنا اور قوی سے قوی تر ہونا لازمی ہے۔ یاد رہے کہ معاشرے کی قوتِ حیات کا انحصار اسی پر ہے۔ آگے چل کر ابنِ خلدون نے یہ بات جتائی ہے کہ معاشرتی زندگی کوئی خودکار یا خود حرکی مشن نہیں سعی عمل اور شعوری جدوجہد کے بجز معاشرے کی زندگی اور ترقی محالات سے ہے۔ معاشرے کا کام کبھی ختم نہیں ہوتا کیونکہ وہ خود بھی مکمل نہیں معاشرے کا انتہائی مقصد یہ ہے کہ اس کی طبعی' معاشرتی' نفسی' قدری' روحانی اور معنوی نشو و نما بلا انقطاع جاری رہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ اکتسابی خصلتوں یا تمدنی ذخیروں سے فائدہ اٹھانے کے وسیع تر اور بہتر مواقع حاصل ہوں۔

عمرانیاتی منہاج تحقیق

عمرانیات کی تحقیق کا میدان بہت وسیع اور لامحدود ہے۔ انسانی معاشرے مختلف متنوع مظاہر کا نمونہ ہوتے ہیں۔ اس لیے معاشرے کی ساخت اور اعمال کا مشاہدہ اعماق نظری اور تسلسل کے ساتھ کرنا چاہیے۔ تحقیق کا عمل معنی اور نصب العین کے ماتحت ہے۔ اس لیے بغیر کسی آئیڈیل کے ریسرچ ایک بے حقیقت اور لایعنی چیز ہے تقسیم عمل اور تفریق مظاہر سے تحقیقات کا آغاز ہونا چاہیے۔ ابنِ خلدون معاشرتی مظاہر اور تاریخ کی منہاج تحقیق کو فطری علوم اور مظاہرِ کونیہ اور آثار فطرت کے مطالعہ اور تحقیق سے جداگانہ قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عمرانی کو براہ راست معاشرے کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اس کا کام تجربہ نہیں مشاہدہ ہے' عمرانیات کے موضوع تحقیق کے دو بڑے حصے ہیں (۱) معاشرے کی طبعی نشوونما سے بحث (۲) غیر طبعی صورتوں کا مطالعہ پہلے ہی اتحاد عمل پر مبنی معاشرتی اور اداراتی زندگی کے مختلف مظاہر مذہب' تعلیم' خاندانی زندگی' معیشت اور صنعت وحرفت کے متعلق تحقیق کی جاتی ہے دوسرے معاشرے کے عیوب کی جستجو کر کے اصلاح کی کوشش کی جاتی ہے۔ ابنِ خلدون کے مقدمہ کا پہلا حصہ عمرانیات کی اہم صنف' یعنی عمرانیات منہاج تحقیق یا ریسرچ میتھڈ کے مباحث کے لیے مختص ہے یہ اس صنف کا اوّلین بانی ہے۔ چونکہ معاشرتی زمانی ومکانی علتوں کا پابند ہے اور اس کی زندگی کے ڈانڈے ماضی' حال اور مستقبل سے ملے ہوئے ہیں۔ اس لیے عمرانی کو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اس کا معمل انسانی معاشرہ ہے۔ کتب معقول تحقیقاتی دستاویز اور تاریخی اسناد کا مطالعہ ضروری ہے۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ بغیر عمل تحقیق اور مشاہدہ کے زندگی کے متعلق غلط تصورات قائم ہو جاتے ہیں۔ تحقیق کے صحیح طور پر کام میں لانے کی اوّلین شرط یہ ہے کہ واضح مقصد پیشِ نظر رہے مفروضات' قضایا اور قیاسات کی تصدیق کے لیے مطالعہ کا کافی مواد فراہم کر لینا چاہیے اس کے بعد ترتیب وتقسیم سے عام نتائج مستنبط کیے جاسکتے ہیں اور اس طرح عمرانیات کے کلیے قائم کیے جاسکتے ہیں ان تمام طریق کار کے بغیر عمرانیات اور عمرانیات کا پس منظری علم یعنی تاریخ علم صحیح کی حیثیت سے حاصل نہیں کر سکتے۔ مزید براں مشاہدہ' تجربہ اور اختیاز کے دوش بدوش دوسرے علوم کے معطیات سے فائدہ اٹھانا ضروری ہے۔ چنانچہ اپنے تحقیقاتی کام کی تکمیل میں بڑی وسعت اور جامعیت کے ساتھ ابنِ خلدون نے تاریخ اور قرآن کے علاوہ سیاسیات' معاشیات' دینیات' مذہبیات' انسانیات' کیفیات' اخلاقیات' نفسیات اور روحانیات وغیرہم سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اگرچہ عمرانیات ایک مستقل اور مخصوص علم ہے اور اس کا دائرہ نظر بھی مختص ہے لیکن دوسرے علوم کے معطیات سے اس کے اپنے اصولوں کو جانچے بغیر بات نہیں بنتی۔ القصہ ابنِ خلدون کی عمرانیات منہاج تحقیق کی رو سے عمرانیات اور عمرانیات کا تابع علم یعنی تاریخ کے دوائر تحقیق کی ابتداء معاشرے کے تاریخی پس منظر' آغاز' نشوونما' ساخت اور وظائف کے مطالعہ سے ہو۔ منہاج تحقیق خود ایک عمرانیاتی لائحہ عمل کا نام ہے اس لیے اس لائحہ عمل کو واضح اور متعین کرنے کی لم یہ ہے کہ خاص مقصد کو ہمیشہ پیشِ نظر رکھا جائے تحقیق کے عمل میں رد وقبول سے کام لیا جانا ضروری ہے۔ ہر قدم پر صحت استدلال کی بنا پر معطیات کا قبول کرنا یا ان کی صحت کی تصدیق نہ ہو تو مسترد کرنا ضروری ہے۔ رد وقبول کے عمل میں مرعوبیت اور ذہنی پستی اور دون ہمتی سے کام نہیں چل سکتا کتنا ہی معروف اور وقیع شخص کیوں نہ ہو اگر اس کے بیانات

موضوع وسند کے حامل نہ ہوں تو انہیں مسترد کرنا تحقیقاتی مسلک کے عین مطابق ہے۔ صحت وتصدیق کے علاوہ قدر و قیمت کے اعتبار سے معطیات سے اس وقت تک فائدہ اٹھایا نہیں جا سکتا جب تک کہ ان کے مقدم و موخر ہونے کا لحاظ نہ رکھا جائے۔

عمرانیات منہاج تحقیق کی تدوین اور اس کو ایک خاص صنف علم کی صورت دینے میں ابنِ خلدون نے قرآن کے سہ گانہ اصول سمع' بصر اور فواد کے ساتھ تدوین و تنقیح حدیث وفقہ کے اصولوں یعنی روایات و درایت' موضوع وسند تحلیک و استنباط' قیاس وارتیاب' تعدیل وتصدیق کے اصولوں سے پورا پورا فائدہ اٹھایا ہے۔

پھر ان کی توثیق اور استحکام میں منطق استخراجی اور منطق استقراری کی فرداً فرداً ایک سو بیس اقسام اور مقالات سے فائدہ اٹھایا ہے۔ یاد رہے کہ منہاج تحقیق کا یہ طریقہ اقوام سابقہ میں رائج نہ تھا یہ مسلمانوں کی خاص ایجاد ہے جس کا سلسلہ تدوین حدیث کے زمانے سے چلا آتا ہے۔ اسی منہاج سے مسلمانوں کے اسی علمی ورثے کو ابنِ خلدون نے ایک نئی صورت یعنی عمرانیات منہاج تحقیق کی دی ہے گویا اس صنف کا بھی وہی اوّلین بانی ہے۔ بیسویں صدی کے اوائل تک دورِ جدید کے عمرانی اصول تحقیق کے پابند نہ تھے۔ تحقیق کا سب سے سادہ طریقہ عمومی موضوع کے مطالعہ میں استعمال ہوتا ہے۔ کسی خاص معاشرے یا جماعت کے متعلق جتنے واقعات مل سکتے ہیں سب کو جمع کر کے ان کی تقسیم وترتیب کر دی جاتی ہے۔ اس کی مثال ابنِ خلدون کی وہ عمرانیات ہے جس کا تعلق دیہی و بدوی زندگی سے ہے اس کا مدعا اصول کی دریافت نہیں بلکہ حقیقتِ حال کا اظہار ہے۔ خصوصی طریقہ تحقیق کا جس کی مثالیں مقدمہ میں وافر طور پر ملتی ہیں۔ مدعا یہ ہے کہ کسی محدود موضوع کا مطالعہ کیا جائے۔ عمرانیات علم' عمرانیات مابعد الطبیعات' عمرانیات علم حقائق اشیاء (Ontology) عمرانیات وجودیت' عمرانیات منطق' عمرانیات ایمانیات و معتقدات' عمرانیات اصناف علوم' عمرانیات وجدانیات' عمرانیات تصوف' عمرانیات کائنات' عمرانیات علمیات اور عمرانیات تجربیات کے شعبے ہیں جنہیں ابنِ خلدون نے مقدمہ کی تیسری جلدی میں تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ خواہ طریقہ عمومی ہو یا خصوصی ابنِ خلدون کا استدلال یہ ہے کہ استقرائی اور استخراجی منہاج کو کام میں لائے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ انہیں کے کلی امتزاج سے صحیح قیاسات اور استنتاجات میں مدد ملتی ہے۔ ہر دو صورتوں میں ہر مرحلہ تحقیق پر تقسیم و ترتیب کی ضرورت کا داعی ہے۔ عمومی منہاج کے بالمقابل خصوصی منہاج کی ابنِ خلدون نے دو صورتیں بیان کی ہیں۔ دور جدید کی اصطلاح زبان میں ہم انہیں حرکی اور سکونی منہاج کے نام سے یاد کر سکتے ہیں۔ سکونی منہاج کے تحت معاشرہ یا اس کے کسی حصے کے اجزاء اور اس کے تعلقات پر ایک ہی وقت میں نظر ڈالی جاتی ہے۔ تغیر وتبدیلی' انحطاط وترقی سے کوئی سر و کار نہیں۔ اس کی مثال اعراب اور بدوی ہیں۔ حرکی منہاج میں معاشرے کی دائمی حرکت کا لحاظ رکھا جاتا ہے اس کی غرض یہ ہے کہ معاشرتی قوتوں کی رفتار اور ان کے نتائج کو دکھایا جائے۔ اس سلسلے میں ہم ابنِ خلدون کے شہری اور حضری عمرانیات کے مباحث' مالیات عامہ' معاشیات مذہب وسیاسیات' معاشرت ومملکت' علم ومعاشرہ اور علم الوجود اور نظریہ علم وغیرہم کو پیش کر سکتے ہیں مزدور اور مزدوری کے مسائل' قیمتوں کا اتار چڑھاؤ' جرائم کی کمی وبیشی' اخلاق کی نشوونما' جنگجوئی کے جذبے کا انحطاط یا عروج غرض یہ کہ ہر چیز کی حرکت اور تغیر' وقت مقررہ کے اندر کامیابی کے موضوعات اسی طریق تحقیق میں داخل ہیں۔ ابنِ خلدون نے اسی منہاج تحقیق کو اپنے مقدمہ کے تینوں حصوں میں موقع بہ موقع بڑی وسعت اور جامعیت کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ معاشرے کا صحیح تصور ہی حرکی تصور ہے۔ اس لیے بغیر حرکی منہاج سے کام لیے معاشرے کو

پوری طرح سمجھنا ناممکن ہوگا۔ یہاں یہ بات بتلا دینا ضروری ہے کہ معاشرے اور منہاج تحقیق کا حرکی تصور قرآن سے ماخوذ ہے جس کو قرآن بار بار رعد، نحل، یٰسین، الرحمٰن، الملک اور دوسری سورتوں میں پیش کرتا ہے۔ قدیم اقوام میں یہ تصور ناپید تھا۔ ایک مسلمان مفکر ہی اس تصور کو پیش کر سکتا ہے۔

معاشرتی تعلقات یا معاشرتی ترقی کے متعلق صحیح نتائج کے اخذ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ان کی اچھی طرح علّت و معلول کے ارتباط سے تحلیل کی جائے۔ ابنِ خلدون کہتا ہے کہ معاشرے کی واقعی حالت کا اندازہ کرنے کی زیادہ سے زیادہ کوششوں سے معاشرے کی عملی قوتوں کا صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ اس قسم کا مطالعہ بہر حال مفید ہے۔

اسلامی عمرانیات کے تاریخی عوامل

چارلس عیسوی نے ابنِ خلدون کے متقدمین اور تاریخ عمرانیات کے ٹوٹے ہوئے رشتوں کو جوڑتے ہوئے ابنِ سینا، ابنِ رشد اور امام غزالی کے نام گنوائے ہیں تاریخی حیثیت سے مسلمان عمرانیین کا اوّلین اور آخری ماخذ قرآن ہے سب سے پہلے اس ماخذ سے فائدہ ابنِ ربیع نے اٹھایا ہے بنا بر اں ابنِ خلدون پہلا عمرانی نہیں۔ اوّلیت کا یہ شرف ابنِ ابی ربیع کو حاصل ہے۔ نظامِ اجتماعی کا عملی تجربہ اسی مفکر نے کیا ہے۔ دورِ جدید کی حکمیاتی یا سائنٹفک عمرانیات اور اس کی پانچ سو صنفوں کے منجملہ بہت بڑی تعداد کے دریافت کرنے، مدون کرنے اور صنف علم کا درجہ دینے کا پہلا شرف ابنِ خلدون کو حاصل ہے۔ بنا بر اں دورِ جدید کی سائنٹفک عمرانیات کا اوّلین بانی کومٹ نہیں بلکہ ابنِ خلدون ہے یورپ کے تاریخ دانوں کی یہ رٹ کی فرانسیسی حکیم کومٹ عمرانیات کا بانی تھا ایک بکواس ہے جس کی تاریخی جواز اور سند کوئی نہیں تاریخ واشگاف انداز میں ابنِ خلدون کے بانی ہونے کی شہادت دیتی ہے۔ مسلمان اپنی تاریخی روایات کو بھلا کر اور یورپ کے ہم زبان ہو کر ابنِ خلدون کے بانیٔ عمرانیات ہونے کے دعویٔ باطل کو صحیح تصور کرتے ہیں تو یہ خود فراموشی اور مسلک آبائی پر پشت پائی کی مثال ہے جس پر جتنا بھی تاسف اور ماتم کیا جائے کم ہے ؎

خزاں رسید و گلستان بآن جمال نماند ۔۔۔ سماع بلبل شوریدہ رخت و حال نماند
نشان لالہ ایں باغ از کہ می پُرسی ۔۔۔ برد کہ آنچہ تو دیدی بجز خیال نماند

ابنِ خلدون کو سائنٹفک جدید عمرانیات کا اوّلین بانی کی حیثیت سے جو شرف حاصل ہے اس کا منتہائے کمال یہ ہے کہ عمرانیات پیش کش میں جمعیت، جامعیت، باطنیت اور مافوق الطبعی گہرائی کے ساتھ اس کو اور اس کی مختلف صنفوں کو پیش کرنے میں بھی اس کو تقدم حاصل ہے۔ اس کی وسعت اور عظمت کا اندازہ مقدمہ کے جلی اور خفی عنادین سے ہوتا ہے۔ منہاج تحقیق، نوامیس عقلی، نوامیس فطری، جغرافیائی موثرات، معاشیات مالیات عامہ، آبادی، معاشرہ و مملکت، مذہب و سیاسیات، معاشرہ اور علم و حکومت، نظریہ بقا و ترقی، نظریہ علم اور وجودیات، یہ اور اسی قبیل کے مباحث جن سے مقدمہ کے تینوں حصے بھرپور ہیں، جلی عنادین کی شق میں داخل ہیں۔

پھر ان جلی عنادین کو ترتیب و تقسیم، ارتباط و توازن کی تحقیقی منہاجی مسلک کی متابعت میں ذیلی اور معلولی عنادین کی صورت میں پیش کیا گیا ہے تاریخ کی نوعیت، تاریخی ماخذ کی غلطیاں، تاریخی تغیرات، عمرانیات تاریخ، عمرانیات کا مقام اور

اہمیت تاریخ میں' زمین' آب وہوا کے اثرات' غذا کے اثرات' گروہ' کف' نسلیں' جماعتوں اور گروہوں کے ثقافتی اختلافات' فاتح کی تجدیدات' اعراب' یہود' عجمی' علماء اور سیاسیئین' شہری اور دیہاتی' تاجروں کے اوصاف' مزدور مزدوری' طلب دولت' قیمتوں کا اُتار چڑھاؤ' اور ربط باہمی' دولت اور صرفِ دولت اور اکتناز دولت کے معاشرتی وثقافتی مضمرات' پیسہ کی قدری حیثیت' پیشوں اور حرفتوں کا متنوع اور قسمیں' معاشی ارتقا کے مدارج' دیہی اور شہری آبادی کے معاشی تعلقات اہم صنعتیں' جبر وتعدی کے معاشی عواقب ونتائج' حصول دولت میں وجاہت اور مرتبہ کا مقام' حصول کی شرح میں ردوبدل' محاصل کی تقسیم اور ترتیب' معاشرتی فلاح و بہبود میں مملکت کا صرفہ' زرمحفوظ اور مملکت' مملکت اور تجارتی درآمدات و برآمدات' حکومت اور بازار کاری' مملکت کے مصارف کا اثر قومی دولت اور محاصل پر' آبادی کی کثرت' دولت کی کثرت اور پیدائش کا موجب ہوتی ہے' معاشی اور حفظان صحت کے متصنفات جو آبادی کی وسعت پر اثر انداز ہیں۔ اخلاقی اور معاشرتی عوامل جو آبادی کی وسعت اور پھیلاؤ پر اثر انداز ہیں' معاشرے کی ابتداء' مملکت کی ابتداء' مملکت اور معاشرہ' سیاسی دباؤ اور سیاسی جواز' قرابت داری کا مقام' معاشرتی استحکام میں' قرب مکانی وزمانی کے سوا زندگی یکسانیت اور عمومیت استحکام کا موجب ہے' قبائل کا استحکام' قبائلی زندگی سے دیہی زندگی اور پھر دیہی سے شہری زندگی کی تبدیلیاں' استحکام میں ضعف کا موجب ہیں۔ شہروں میں استحکام' اقتدار اعلیٰ کے لیے استحکام کی ضرورت' بادشاہت کے قیام میں استحکام کا مقام' مملکت کا قیام اگر مضبوط ہو تو استحکام حاصل ہوتا ہے' شعوب وقبائل کی مخالفتیں اور آپس کی آویزشیں' بادشاہت کی نوعیت' اقتدار کا ارتکاز بادشاہت کے لیے بیوروکریسی کی ضرورت' بیوروکریسی کی ہیئت اور ترکیب میں تبدیلی' مملکت کے اعماری مدارج' خانہ بدوشی کی اقامت میں تبدیلی تعیشات کا ارتقا' قوت اور تعیشات' اطاعت پذیری کا ارتقاء' مدعیان اور ماتحتین کے فائدے' اقتدار کا ارتکاز مملکت کی تباہی کی علامت ہے۔ سیاسی ادارات کی اصلاح' مملکت کے حدود اربعہ کی تجدیدات' عینی حکمران' مذہب مملکت کی بنیاد اور وجودی علت ہے۔ مذہب واستحکام' روحانی اور مادی قوتیں' عیسائیت اور اسلام میں روحانی اور مادی قوتیں' روحانی تقویٰ کی تبدیلی' مادی قویٰ میں علم انسان کی فطری ضرورت ہے۔ مہارت وحرفت' مہارت واختصاص علم اور اسلامی دنیا کے معاشرتی احوال' عربی خطاطی کا عمرانی نقطہ نظر سے جائزہ' زبان ایک ہنر ہے السنہ عربیہ' ادبی ذوق' غیر زبانوں کے الفاظ کا ہجا اور صوتی نقل' اصول تدریس وتعلیم' نصاب کی کتابیں' طلبا کے ساتھ تشدد' سفر اور مطالعہ علم' میکانی اور وسائلی علوم' علوم عملی' نظریہ وجود اور نظریہ علم' وجود کے پیمانے' وجودِ باری تعالیٰ' مدرکات' انعکاسات' ذہنی ونفسی اعمال' منطق اور وجدانیات' علوم کی قسمیں اور صنفیں' ایمان وعقیدہ اور تصوف وغیرہ' چند در چند عنوانات ہیں جو مقدمہ کے بے حد وحساب عنوانوں میں سے بطور مشتے از خروارے چنے گئے ہیں اگر مقدمہ کے تمام جلی وذیلی عنوانات کی فہرست تیار کی جائے تو اس کے لیے ایک ضخیم کتاب درکار ہو گی یہ عنادین فرداً فرداً عمرانی موضوع اور عمرانیات کی کائنات اکبر کے کائنات اصغر ہیں۔ ان میں کا ہر عنوان بجائے خود ایک موضوع تحقیق اور عمرانیات کی ایک نئی صنف علمی بن سکتا ہے۔ دورِ جدید کی عمرانیات' وسیع ومحیط ہے اسی کا اندازہ لگانے کے لیے پروفیسر ڈاڈ (Dodd) نے ابعاد[1] معاشرہ کے عنوان سے جو کتاب لکھی ہے اس میں متذکرہ امور کی احصاء کی کوشش کی ہے۔ باوجود اس وسعت وجامعیت کے ابنِ خلدون کی عمرانیاتی وسعت وہمہ گیری کے مقابل اس کی حیثیت نارسی اور بے بسی

---

[1] Dimension of the Society

کی سی ہے۔ بعض عناد ین ایسے ہیں کہ جن کی اساس پر ایک نئی صنفِ علم کی بنیاد ڈالی جا سکتی ہے۔ سرے سے دورِ جدید کی عمرانیات میں ان کا وجود نہیں۔ اب ہم ان میں سے بعض کا ذکر کریں گے۔ عمرانیات کا مقام اور اہمیت تاریخ میں ایک نیا موضوع ہے۔ بلاشبہ تاریخ اور عمرانیات کے توالی ربط سے بعض جدید دور کے عمرانئین نے بحث کی ہے لیکن خلدون کا موضوع ایک نیا عنوان ہے۔ جو بجائے خود عمرانیاتی مسائل تحقیق اور خود صنف عمرانیات کے لیے ایک نیا باب بن سکتا ہے۔ اس موضوع کا نہایت ہی شرح وبسط کے ساتھ مقدمہ کی پہلی جلد میں پیش کیا گیا ہے۔ موضوع بحث کا ماحصل یہ ہے کہ تاریخ بغیر عمرانیات کی مدد کے واقعاتی حیثیت حاصل کر سکتی ہے اور نہ ہی اس کی افادیت متعین ہو سکتی ہے' عرب' یہودی' ایرانی وغیرہ کا مطالعہ' جماعتی درجہ بندی کے علاوہ ثقافیاتی' کفی' (Ethnological) اور انسانیاتی (Anthropological) کے نقطہ نظر سے ابنِ خلدون کی خلاقی' فطانت کا ثبوت اور علمی تحقیقات کا اعلیٰ کارنامہ ہے۔ ان کی اساس پر عمرانیات کے بعض نئے شعبوں کے ابھرنے کے امکانات موجود ہیں۔ ان کی تقابلی مطالعہ ایک طرف تقابل ادیان کے علم کی وسعت کی طرف دلالت کرتا ہے تو دوسری طرف عمرانیات ثقافت' عمرانیات کفیات اور عمرانیات انسانیت کے وجود میں آنے کی پیش قیاسی ہوتی ہے۔ عمرانیات ثقافت کا وجود دورِ جدید کی عمرانیات میں پایا جاتا ہے۔ لیکن دوسرے دو شعبے ابھی منصۂ شہود پر نہ آ سکے آبادیات کی عمرانیات اس بات کی متقاضی ہے کہ ضبطِ تولید کے ذریعے دولت کو بڑھایا جائے جتنی آبادی گھٹے گی اتنی ہی مرفہ الحالی اور دولت بڑھے گی۔ ابنِ خلدون اس نظریے کے برعکس اس بات کی تلقین کرتا ہے کہ آبادی کو بڑھایا جائے تاکہ دولت بھی بڑھے اس کا نظریہ کثیر آبادی اور کثیر دولت ہے۔

آج کل کی زندگی کا انحصار انفرادیت' ذاتیات' لذتیات اور حسیات پر ہے یہی وجہ ہے کہ ہمسائیگی کے تعلقات' دموی' کفی' خاندانی رشتے اور نزدیک و دور کی قرابت داریاں ختم ہو کر رہ گئی ہیں۔ دورِ جدید کے عمرانئین کے لیے لمحہ فکر ہے اس تصور میں کہ معاشرہ کے وجود و بقاء وسعت و استحکام کا واحد ذریعہ قرابت داری کے تمام رشتوں کا مضبوطی کے ساتھ باقی رکھنا ضروری ہے جس قدر یہ رشتے مضبوط سے مضبوط تر ہوتے جائیں گے اسی مناسبت سے معاشرہ کو استحکام اور تقویت حاصل ہوگی۔ خاندان اگر معاشرے کا بنیادی واحدہ ہے تو رشتہ داریاں' کفو و قرابت داری بلا استثناء معاشرے کی دوسری اکائیاں ہیں۔ خاندان اور قرابت داریاں گویا معاشرے کی دیوار کی توامی اینٹیں ہیں۔ انہیں کے تمسک باہمی سے معاشرہ ''بنیان مرصوص'' بنتا ہے (جلد اوّل)۔

جس حکمیاتی اور تحلیلی انداز میں استحکام[1] کا نظریہ ابنِ خلدون نے پیش کیا ہے وہ اپنی آپ نظیر ہے۔ یہ مسئلہ دورِ جدید میں ابھی موضوع تحقیق بنا ہے۔ تاہم وہ ابنِ خلدون کے نظریے کی انضماتی کیفیات کا مقابلہ نہیں کر سکتا اسی طرح تمامی اور تکملی حیثیت میں تعیشات کا نظریہ ابنِ خلدون نے پیش کیا ہے۔ اگر اسکا مقابلہ دورِ جدید کے نظائر و افکار سے کیا جائے گا تو ان کی نارسی صاف طور پر ظاہر ہو جائے گی۔ دورِ جدید کا رجحان مرکزیت کی طرف ہے۔ دورِ جدید کے کُلّیت[2] اور کثرتیت[3] کے نظریوں کا بنیادی تصور یہی ہے۔ ان کے خلاف ابنِ خلدون مرکزیت کو معاشرے کی تباہی کا موجب قرار دیتا ہے۔ ابنِ

۱۔ Solidarity

۲۔ Total Tarimism

۳۔ Multi Dimension

خلدون کی بیوروکریسی کی فاضلانہ بحث انسان کو ورطہ حیرت میں ڈالتی ہے۔ یہ مسئلہ ابھی دور جدید کی عمرانیات میں معرض بحث آیا ہے۔ پروفیسر کارل مائم ہائم نے اس کی نیو استوار کی ہے لیکن اس کے مباحب کا ابن خلدون کے مباحث سے مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس مسئلہ سے متعلق ابنِ خلدون کی فراہم کردہ معلومات ارتکازِ نظر اور غور وتدبر کے محتاج ہیں۔

ابنِ خلدون مذہب کو مملکت اور کلچر کی بنیاد اور علّت اولٰی قرار دیتا ہے۔ ابنِ خلدون کا یہ نظریہ ابھی قابلِ پذیرائی ہے صرف انگریز مفکر شاعر ایلیٹ (Elliot) مذہب کو ثقافت کی خشت اوّلین اور بنیادی علّت قرار دیتا ہے۔ ابنِ خلدون کا یہ پیش قیاسانہ تصور دور جدید کی دو صنفوں کی غمازی کرتا ہے تو دوسری طرف یاران تحقیقات کے لیے دعوت فکر ونظر بھی ہے۔ متذکرہ دو صنفیں عمرانیات پیش قیاسی[1] اور عمرانیات رمز وایما[2] ہیں۔ جن کو انضمامی انداز میں ابنِ خلدون بحیثیت نظامہائے علوم عمرانی مدون کر چکا تھا اور ابھی حالیہ دور میں تکمیل کے محتاج ہیں۔ عینی حکمران کے سلسلے میں ابنِ خلدون نے ماکس ویبر (Max Weber) کے آئیڈیل ٹائپ (Ideal Type) نظریہ کو پیش کیا ہے۔ یہ نظریہ بھی دور جدید کے نظریہ کی پیش قیاسی ہے اس لیے اس کا تعلق بیک وقت اوپر کی ذکر کردہ دو صنفوں سے ہے مذہب اور کلچر کی وابستگی اور ایک دوسرے پر انحصار کا نظریہ نہ صرف نیا ہے بلکہ مذہب اور استحکام کا نظریہ بھی نیا ہے جن کے متعلق دور جدید کی عمرانیات میں کوئی مواد و مسالہ موجود نہیں۔ کلچر بغیر مذہب کے وجود میں نہیں آ سکتا اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ اس کے بغیر وہ قیام واستحکام حاصل کر سکے۔ معاشرے کی روحانی اور مادی قوتوں کے متعلق فرداً فرداً اور بحیثیتِ مجموعی ان کے ارتباط کلی اور باہمی تعلق کا مناسبت سے دورِ جدید کی نام نہاد عمرانیات معنی[3] عمرانیات اقدار[4] اور معیاری عمرانیات[5] میں کوئی بھی مواد موجود نہیں ابنِ خلدون نے فرداً فرداً معاشرتی روحانی اور مادی قوتوں سے بحث کی ہے اور پھر ان میں جو توالی ربط اور معاشرتی ثقافتی اور دینی مضمرات پوشیدہ ہیں ان کی توضیح وتشریح کی ہے۔ اور مسئلے کو حوالیاتی ربط وموزونیت کے تعلق سے عمرانیات معنی' عمرانیات اقدار اور عمرانیات معیاریت میں فرداً فرداً بحث کرتے ہوئے جزوی وکلی نتائج مستنبط کیے ہیں۔ بحث کا ڈگر اصول موضوعہ پر جس کو ''جز وکل'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے استوار ہوا ہے اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ متذکرہ سہ گانہ اصناف عمرانی کے علاوہ عمرانیات اُصول موضوعہ یعنی (Axiomatic Sociology) کا اوّلین بانی ابنِ خلدون ہے۔ اسلام روحانی اور مادی قوتوں کی دوئی کا قائل نہیں۔ ایک ہی حقیقت کلی کے دو ممزوج پہلو ہیں چونکہ ایک وحدت آسا نظام کے رشتے میں ایک مجموعہ کل کی حیثیت سے جڑے ہوئے ہیں اس لیے ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ مادی اور روحانی قوتوں کا یہ امتزاج اور دونوں کے غیر منفک طور پر نہ ٹوٹنے کا رشتہ قرآن کے اس خیال سے ماخوذ ہے جس کو سورہ احزاب کے رکوع اوّل میں پیش کیا گیا ہے روحانی اور مادی قوتوں کی اس کلی وحدت کے تصور کے مقابل عیسائیت کا تصور اس ثنویت کے ماتحت جس

---

1. Sociology of Prediction
2. Sociology of Symbolism
3. Sociology of Axiology
4. Sociology of Values
5. Sociology of Norms

www.islamiurdubook.blogspot.com

کے نتیجے کے طور پر مادی قوت' روحانی قوت کی ضد اور مد مخالف بن جاتی ہے۔ دونوں میں جو بُعد و فصل ہے اس کی بنا پر یہ دونوں ایک جگہ سموئے نہیں جا سکتے اس لیے ان کے اشتراک سے وحدتِ کُل کا تصور پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اور دواماً علیحدہ رہیں گے۔ اسلام اور عیسائیت کے ہمہ گانہ سیاسی' مذہبی' معاشرتی' ثقافتی' معاشی' دینی' روحانی اور معادی نظام اور تصورات میں جو فرق ہے ان کی وضاحت ابنِ خلدون کی اصابت فکری' بلاغت نظری اور علمی گہرائی کا بین ثبوت ہے۔ جہاں ابنِ خلدون کو متداول علوم کی صنفوں میں تجر کامل حاصل تھا وہیں وہ عمرانیات اور اس کی مختلف صنفوں کا بانی بھی ہے۔ انہیں کے ساتھ عیسائیت اور اسلام کے تقابل سے اس کی عمرانیات مذہب نفسیات مذہب اور تقابل ادیان میں مہارت کلی اور بہرہ کامل کا اظہار ہوتا ہے۔ تقابل ادیان کا مطالعہ تو کوئی نئی بات نہیں البتہ عمرانیات کے زاویہ نگاہ سے مذاہب کا مطالعہ نئی بات ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ابنِ خلدون نے ایک نئے علم کا اضافہ کیا ہے جس کو ہم عمرانیات تقابل ادیان کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ ابنِ خلدون کے نزدیک اسلام ہمہ کُل ہے اور زندگی پر حاوی و محیط ہے۔ اسلام اپنے واجبات کی تکمیل میں تحریصات اور قوت کے استعمال کو مباح سمجھتا ہے' جہاد لوازمہ حیات ہے اور نصب العین کے حصول کے لیے تمام مساعی کو مرکوز کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ عیسائیت زندگی کی ہمہ گیری کا احاطہ نہیں کرتی۔ عیسائیت میں مدافعت کے سوا جہاد جائز نہیں بنا براں اس مذمت کے قواد سیاسی معاملات میں دخیل نہیں ہو سکتے۔ دنیوی معاملات کو انہوں نے ان لوگوں کے ہاتھوں میں دے رکھا ہے جنہوں نے سیاسی اقتدار پر قبضہ کر لیا ہے۔ ان لوگوں کو مذہب سے کوئی سروکار نہیں۔ اسلام میں سیاست مذہب سے جدا نہیں اور یہ کہ اسلام میں جہاد فرض ہے۔ مدافعانہ جنگ اسلام کے نقطہ نظر سے جائز نہیں' مدافعتی جہاد جبن و نامردی کے مترادف اور روح اسلام کے منافی ہے۔ مدافعتی جنگ سے اسلام کی اشاعت اور تبلیغ نہیں ہو سکتی۔ اسلام کا پھیلانا لازم اور فرض ہے۔ بناں براں قرآن کی رو سے تحریصات و ترغیبات ناکام ہو جائیں تو پھر قوت سے اسلام کو دوسرے ادیان پر غالب کیا جائے۔ وہ لوگ جو جہاد کو مدافعتی جنگ تصور کرتے ہیں ان کے لیے ابنِ خلدون کا یہ افکار سراسر قرآن پر مبنی ہے۔ موجب غور و تدبر ہونا چاہیے مدافعتی جنگ کے حامی ابنِ خلدون کے افکار کی روشنی میں اپنی غلطی کو محسوس کریں۔ سورہ برات کی آیت ۳۳ کی رو سے لیظہرہ علی الدین کلہ ولو کرہ المشرکون کی متابعت میں قوت کے ساتھ اسلام کو تمام ادیان پر غالب کرنا لوازماتِ ایمان اور لوازماتِ حیات سے ہے' اسلام' اسلامی معتقدات' دین و مذہب' ثقافت و معاشرت' غرض یہ کہ ہر چیز کی بنیاد علم پر ہے۔ علم کے بغیر شخصیت کی تکمیل ممکنات سے نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ علم فطرت انسانی میں داخل ہے' علم زندگی' معاشرت و ثقافت دین و مذہب کی وجودی علت اور بنیاد ہے۔ یہ تصور اسلام کا نو بہ نو تصور ہے جو کسی قدیم اور جدید دین میں نہیں پایا جاتا۔ اسلامی معتقدات دین و مذاہب اور ثقافت و معاشرت کا آغاز نظریہ علم سے ہوتا ہے۔ علم کے بغیر یہ سب چیزیں لایعنی اور مزخرف ہیں۔ علم کے بغیر ان کا وجود و بقاء' وسعت و استحکام' ترقی اور پھیلاؤ ممکنات سے نہیں۔ علم کا عطیہ اسلام کا عطیہ ہے جو پہلی بار نوع انسانی کو دیا گیا ہے۔ اسلام کا زندہ معجزہ اور رہتی دنیا تک یادگار کارنامہ یہی علم کا بذل و عطا ہے علوم کی اصطلاح ہمہ گیر اصطلاح ہے۔ اس میں تمام مرئی و غیر مرئی حسی و غیر حسی علوم شامل ہیں' انسانیات' عمرانیات' علوم عمرانی' فطری روحانی اور معادی سب ہی اس کے زمرے میں داخل ہیں۔ اختصاص کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ یہ دور جدید کا تصور ہے لیکن ابنِ خلدون کہتا ہے کہ زندگی میں ہم متخصص کی حیثیت سے داخل ہوتے ہیں اور یہ کہ اختصاص کے بغیر زندگی

7

کے واجبات کی تکمیل کا کامیابی سے ہمکنار ہونا محالات سے ہے۔ علم اور زندگی کی ہمہ گیریاں انسان کے احاطہ سے باہر ہیں۔ زندگی اور علم کے کسی جُزوی اور خاص حصّہ پر تمام عمر میں احاطہ اور قدرت حاصل کی جاسکتی ہے۔ علم و زندگی کا یہ جُزوی تصور اختصاص کی جان ہے۔ اختصاص سے ہٹ کر عمومیت اور ہمہ کُل پر احاطہ کی تمنا لاعقلی اور نامرادی کی دلیل ہے۔ اختصاص سے متعلق اُن خیالات میں یہ جدت دورِ جدید کے عمرانی میڈ (Mead) کے اس قول کو یاد دلاتی ہے جو ابنِ خلدون کی صدائے بازگشت ہے۔ ہم دنیا میں خصوصی کی حیثیت سے داخل ہوتے ہیں اسی حالت میں زندہ رہتے ہیں مرتے اور کاروبار دنیا اور زندگی انجام دیتے ہیں۔ ابنِ خلدون کا یہ تصور کسی قدر منطقی استدلال اور مضبوطی پر مبنی ہے کہ علم سائنس اور صنعت وحرفت میں کمال بغیر اختصاص کے ممکن نہیں۔ علم کے اعتبار سے عالم اسلام کی زبوں حالی پر ابنِ خلدون نے گہرے رنج وغم کا اظہار کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اعلیٰ درجہ کا تمدن اور حضارت بغیر علم کی آب یاری اور تحقیق و تفحص اور تلاش حق کے ممکنات سے نہیں۔ علم و حکمت ہی کے ذریعے دین و دنیا' زندگی و معاشرت' ثقافت اور حضارت پروان چڑھتے ہیں اور اگر انہیں علم کی معاونت حاصل نہ رہے تو ایک ایک کر کے مٹ جاتے ہیں۔

فنِ خطاطی کا عمرانیاتی جائزہ ابنِ خلدون کا ایک معرکہ آرا کارنامہ ہے فنِ خطاطی کا کمال نہ صرف جمالیاتی تشنگی کو بجھاتا ہے بلکہ اس سے روح کو فروغ اور بلندی حاصل ہوتی ہے۔ خطاطی کا حسن' حسنِ ازل کی یاد کو زندہ کرتا ہے۔ لسانیات کے ایک نظریہ کو ابنِ خلدون پیش کرتے ہوئے اس پر قدرت اور کمال حاصل کرنے کے عمل کو ہنر کے نام سے یاد کرتا ہے۔ لسانیات مفہوم میں صوتیات کے ماسوا معنویت بھی شامل ہے' معنویت یا سی مانٹکس (Semantics) کے تین حصّے ہیں جس کو بالترتیب فونی' فونکس اور فونمکس کہا جاتا ہے۔ اس کا پس منظر عمرانی ہے۔ بنا برآں اگر یہ کہا جائے کہ عمرانیات ادب اور عمرانیات ذوق ادبی کی نیو ابنِ خلدون نے استوار کی تھی تو کچھ بے جانہ ہوگا۔ اسی طرح اوپر کی توضیح اس پر دال ہے کہ ابنِ خلدون' عمرانیات معنی کی طرح بھی استوار کر چکا تھا۔ علوم خواہ میکانی ہو یا وہ علوم جن کا ان کے اپنے باقدر ہونے کے اعتبار سے حاصل کرنا ضروری ہے' بغیر اختصاص کے حاصل نہیں کیے جاسکتے۔ وہ کہتا ہے کہ زندگی مختصر اور علوم کی لاتحصی وسعت اور اقسام اس کی متقاضی نہیں کہ علم کے تمام شعبوں اقسام اور اصناف پر احاطہ کیا جاسکے۔ اس لیے ایک ہی شعبہ علمیہ کے حصول پر توجہ مبذول رہے اور اسی پر قدرت حاصل کرنے کے لیے ساری زندگی وقف کر دی جائے۔

وہ کہتا ہے کہ عجائباتِ دنیا کی کوئی حد نہیں۔ مخلوقات میں سے ہر ایک' ایک نظام کے تابع ہے۔ جمادات' نباتات' معدنیات' حیاتی اور حیوانی دنیا کے وجود سے وہ خالق کائنات کے وجود پر استدلال کرتا ہے۔ ہر علت حوادث اور روح معنی کی نشاندہی کرتی ہے اور یہ سب بحیثیت مجموعی علت اولیٰ پر دلالت کرتے ہیں۔ نظریہ وجود' نظریہ علم' وجود کے معیار و پیمانے فلسفہ اور مابعدالطبیعات کے وہ اہم مسئلے ہیں جن کی وضاحت ایک کتابی تفصیل کی محتاج ہے اس لیے محض ان کی طرف اشارہ کرنا کافی متصور ہوگا۔ یہ مباحث دورِ جدید کے فلاسفہ وائٹ ہڈ' الگزنڈر' جینس' برگسان وغیرہم کے فلسفہ کی یاد کو تازہ کرتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ان فلاسفہ کے تجزیے میں قدر معنویت' اطماحی اور انضمامی روحانیت کی جھلک جو ابنِ خلدون کے ہاں ہے موجود نہیں۔

تمام مخلوقات خواہ وہ اشیاء ہوں یا فعل و عمل علت اوّلین کی نشاندہی کرتی ہیں علت سے معلول اور معلول سے علت کا سلسلہ لامتناہی طور پر چلا جاتا ہے تا آنکہ یہ سلسلہ اس انتہا پر ختم ہوتا ہے کہ جو تمام علتوں کا مصدر اوّلین اور غایت الغایات ہے۔ ان کا خالق و صانع ہے وہ ذات بحث جو ایک بھی ہے اور یکتا بھی۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ دور جدید میں علت و معلول کے عمرانی پس منظر سے فرانسیسی عمرانی رینے ورم اور میکا ئیور (Meciver) نے بحث کی ہے اس طرح عمرانیات علّت و معلول کو مدون کرنے کا تقدم ابنِ خلدون ہی کو حاصل ہے۔

نظریہ علم کی وضاحت کرتے ہوئے ابنِ خلدون علم کی تحدیدات اور ممانعات سے بحث کرتا ہے۔ سرحد ادراک سے پار انسان کا مخیلہ جا نہیں سکتا۔ یہی سرحد انسان کے علم کی سرحد ہے اس سے آگے عقل کا مقام نہیں، وجدان کی سرحد شروع ہوتی ہے جس کے ڈانڈے عالمِ روحانی سے مل جاتے ہیں۔ ادراک کی سرحد تک محسوساتی اور عقلی علوم کام آتے ہیں۔ مشاہدہ، اختیارات، تجربہ، تحلیل اور ترقم اس کے عوامل ترکیبی ہیں اس سے پار کے علوم کے لیے الٰہی رہبری کی ضرورت ہے۔ اس علم کے عوامل ترکیبی وحی اور رسالت ہیں۔ عقل کے ذریعے ابنِ خلدون کے نزدیک خدا تک کامل رسائی محالات سے ہے۔ نہ ہی اس ذریعے سے اس کی ذات اور صفات کو سمجھا جا سکتا ہے۔ خداوند ذوالجلال نے جو لا تعداد اور لاشمار ذرات یا جوہر و عرض پیدا کیے ہیں ان میں کا ہر ایک حقیر جوہر یا ذرہ عقل انسانی بھی ہے۔

جہاں تک سماعت و بصارت کا تعلق ہے اور جس کے ذرائع مدرکات اور انعکاسات ہیں، ان سب کے محدود ہونے میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ عقل و حواس جس حد تک جا سکتے ہیں اس حد تک ان واسطوں کے ذریعے سیر اور رسائی ممکنات سے ہے جہاں عقل و حواس کی حد ختم ہو جاتی ہے وہاں سے آگے یہ ذرائع نہیں جا سکتے۔ ان سے آگے جانے کیلئے وجدان اور ماورائے عقلی اور ماورائے حسی ذرائع کی ضرورت ہے ان ذرائع میں سب سے زیادہ اہم و قیع اور سربلند ذریعہ وحی الٰہی ہے انسان اپنی ہمہ جہتی، تعمیر و تشکیل میں ایک حد تک حسی اور عقلی ذرائع سے کام لے سکتا ہے لیکن یہ سب کچھ نہیں اسلئے زندگی کے ہر مرحلے پر وحی اور الٰہی رہبری کا محتاج ہے۔ یہ ضرورت اور محتاج دونوں فطری ہیں اور لوازمہ حیات سے بھی ہیں۔

مدرکات اور انعکاسات کے مسئلہ کو متذکرہ پس منظر کے علاوہ خالصاً عمرانیاتی اور نفسیاتی نقاط نظر سے ابنِ خلدون نے بحث کرتے ہوئے ایک نئے علوم کو وجود میں لانے کی کامیاب سعی کی ہے۔ یہ علم نفسیات کی عمرانیات ہے جو معاشرتی نفسیات سے اپنے موضوع، دائرہ بحث، متن اور معنی کے اعتبار سے بالکل مختلف ہے۔ معاشرتی نفسیات میں معاشرہ، جماعت اور ادارات کے سوا افراد سے بحث معاشرے کے تعلق اور معاشرے کے حدود کے اندر کی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف نفسیات کی عمرانیات میں نفسیات کے مسائل کا تنقیح، تجزیہ، تحلیل اور تشریح عمرانیات کے زاویہ نگاہ سے کی جاتی ہے۔ عمرانیات نفسیات کا موضوع آج کا موضوع ہے۔ عرصہ ہوا اس پر الگ سیر حاصل مقالہ پروفیسر کارل مان ہائم نے لکھا تھا بس معاملہ یہیں تک پہنچ کر ختم ہو گیا ابھی تک کوئی مستقل کتاب اس موضوع پر نہیں لکھی گئی۔

متذکرہ تمام مباحث کے پس منظر میں علّت و معلول کے جو متصفات موثر طور پر کام کرتے نظر آتے ہیں ان کی تحلیل اور درجہ بندی سے ایک دور عمرانیات کی صنف کی طرح استوار ہوئی ہے عمرانیات علت و معلول ہے جس کا اوپر کی سطور میں اشارہ کیا جا چکا ہے مسئلہ ہذا کی حیثیت ایجابی ہے اور عمرانیات کی صنفوں کی مناسبت کے سوا خود عمرانیات اور دوسرے علوم میں

جو توالی ربط اور علتیت کا تعلق ہے ان تمام اعتبارات سے اگر ابنِ خلدون کے افکار کی مزید تحلیل کی جائے تو حسبِ ذیل علوم کے اثرات کو واضح انداز میں دیکھا جا سکتا ہے:

۱۔ اجتماعی یا انسانی جغرافیہ: اس کا موضوع کائنات فطری اور انسانی معاشرے کے باہمی تعلق کو متعین کرتا ہے۔

۲۔ علم النسل: اس علم کے ضمن میں ابنِ خلدون نے مختلف نسلوں اور قبیلوں سے بحث کی ہے۔

۳۔ علم ساخت عمرانی: اس علم کی متابقت میں ابنِ خلدون نے مختلف گروہ بندیوں سے بحث کی ہے جیسے اقوام، پیشے اور طبقے وغیرہ۔

۴۔ علم روایات: خاندانی مظاہر کی تحقیق کو ابنِ خلدون نے اس علم کی ایک شق قرار دیا ہے۔ دورِ جدید کی عمرانیاتِ عائلی میں علم روایات اور مظاہرِ خاندانی کی بحث شامل نہیں ہے۔ ابنِ خلدون نے ان دو کے شمول سے عائلی عمرانیات کے دائرے اور موضوع بحث کو بہت زیادہ وسیع و محیط کر دیا ہے۔ علم روایات کی ابنِ خلدون نے دو قسمیں قرار دی ہیں ایک کا تعلق مظاہر خاندانی اور عائلی عمرانیات سے ہے تو دوسرے کا تعلق اس قدر رہمہ ابعادی ہے کہ علم روایات کے دائرے میں ابنِ خلدون مجبور ہو جاتا ہے کہ علوم مذہب، علوم تاریخ ادب، تاریخ فنون، فقہ اور تاریخ قانون وغیرہم کو شامل کرے۔ واقعہ یہ ہے کہ عمرانیات سے صرف علومِ اجتماعی کی سرحد ہی شروع نہیں ہوتی بلکہ ان کی منزل بھی اسی پر آ کر ختم ہوتی ہے۔

مدرکات، انعکاسات اور ذہنی اعمال کا تعلق اگر ایک طرف نفسیات سے ہے تو دوسری طرف ان کے ڈانڈے خاص فلسفہ اور مابعد الطبیعات سے جڑ جاتے ہیں۔ ابنِ خلدون کے فلسفہ کی جداگانہ تین منزلیں ہیں۔ یہ منفرد بھی ہیں اور آپس میں جڑے ہوئے بھی۔ مابعد الطبیعات اور معادیات کے شعبے علیحدہ ہیں۔ ان تین منزلوں کا نام علی الترتیب فلسفہ کائنات، فلسفہ حیات اور فلسفہ عمرانی ہے، آخر الذکر کی حیثیت ان تینوں میں سب سے زیادہ نمایاں اور اہم ہے۔ ابنِ خلدون کا فلسفہ عمرانی، نوع انسانی علمی اور ثقافتی تاریخ کا اہم باب ہے اس لیے ابنِ خلدون نے ایک خاص دائرے ایک آزاد موضوع کی حیثیت میں اس پر بحث کی ہے اور پھر مجموعی حیثیت سے اس فلسفہ کی مزید تحلیل دوسرے ضادین اور حوالی کی مناسبت سے کی ہے ابنِ خلدون کی نظر میں عمرانیات فلسفہ کی اعلیٰ ترین منزل کا نام ہے۔ جہاں تک عمرانیات کی تحقیق کا تعلق ہے یہ بات مسلّم ہے کہ یہ تحقیق علم کی عام تحقیق کے تابع ہے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علم کی ترقی کے عام شرائط کیا ہیں۔ خود علم کے اندر جیسا کہ ابنِ خلدون نے علم کی تجدیدات کے سلسلے میں بیان کیا ہے انسانی ذہن کا عنصر موجود ہے۔ یہ ذہنی عنصر ہر خارجی شے پر اپنا نقش جما دیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حقیقت کا تعلق ان ادلیات سے نہیں ہے جن کی تشریح محال کہی جا سکے۔ ابنِ خلدون نے ذہنی عنصر کی ابتدائی کڑی خیال کو قرار دیا ہے۔ یہ ذہنی عنصر صدہا سال کی جدوجہد سے مجتمع ہوا ہے۔ اس میں حیاتیاتی عمرانی موثرات موجود ہیں ذہنی عنصر میں خیال کا یہ جزو عمرانیات علم کا وہ قضیہ ہے جس پر ابنِ خلدون نے اس صنف علمی کی عمارت کھڑی کی ہے۔ دورِ جدید میں میگز شلر (Maxcheler) بھی اپنی کتاب اقسام علم اور معاشرہ میں خیال ہی کو عمرانیات علم کا قضیہ اولین قرار دیتا[1] ہے۔ خیال ہی کے مقولات کو ابنِ خلدون نے زمان و مکان اور علت و معلول کے باہمی رشتے کی وجودی علت قرار دیا

[1] ملاحظہ ہو Maxcheler: Diewission Menund Gess Ellschaft

حاشیہ جاری

ہے۔ فلسفہ کا مابعد الطبیعاتی تصور محض فکر کے اعتبار سے اہم نہیں بلکہ اس کا یہ تصور عمرانی، ثقافتی اور مذہبی حیثیت سے بے حد اہم ہے۔ ظاہری حقائق سے ماوراء ایسے حقائق بلاشبہ موجود ہیں۔ علم ان کی پوری کیفیت معلوم نہیں کر سکتا۔ صرف نفس انسانی انہیں محسوس کر سکتا ہے۔ ابن خلدون عمرانیات کے لیے فلسفہ اور اس سے زیادہ مابعد الطبیعات کو ضروری سمجھتا ہے۔ کیونکہ اس کی دانست میں مابعد الطبیعات کی بدولت ذہن انسانی نے مظاہر خارجی کی تہہ میں ہستی کا راز پہنچانا ہے اسی کی بدولت انسان کو اضافی، ممکن اور محدود کے ماوراء ذات بحث کی جھلک نظر آئی جو مطلق اور واجب ہے او پر لکھ آئے ہیں کہ دورِ جدید کی عمرانیات میں عمرانیاتِ مابعد الطبیعات، عمرانیاتِ فلسفہ اور عمرانیات علت و معلول کا وجود نہیں۔ ابن خلدون اس بات کا مدعی ہے کہ دنیا کے کارخانہ میں علت و معلول پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کسی مظہر سے کوئی دوسرا مظہر وجود میں آئے پھر بعد میں وہ دوسرا مظہر جو معلوم کی حیثیت رکھتا تھا علت بن جائے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ اس کی بہترین مثالیں اعضاء اور ان کے وظائف کے باہمی تعلق میں ملیں گی حیاتِ اجتماعی کی یہ خصوصیت ہے کہ اس میں سیاسی، اخلاقی، مذہبی، ثقافتی اور ذہنی زندگی ایک دوسرے کے ساتھ پیوست ممزوج اور مشترک ہے۔ اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ مختلف مظاہر کے علی التواتر وقوع پذیر ہونے کی وجہ سے علت معلول میں اور معلول علت میں تبدیل ہو جایا کرتا ہے۔

عالم عمرانی میں عالم نامی کی طرح باہمی تعلق کی دونوعیتیں ہیں۔ ان دونوں میں علت و معلول کارفرما ہے۔ ایک تو یہ کہ وہ تعلقات کو مختلف مظاہر عمرانی میں بیک وقت موجود ہیں دوسرے وہ مظاہر عمرانی جو یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہونے سے وجود میں آتے ہیں۔

اسباب و علل کی تحقیق کے سلسلے میں مسلمان منطقیوں اور فلاسفہ نے چار اصول وضع کیے تھے۔ ابن خلدون کی گفتگو سے جو نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ بھی ان اصول موضوعہ کو تسلیم کرتا ہے، اصول یہ ہے:

اصولِ اشتراک، اصولِ اختلاف، اصولِ تفسیر متلازم اور اصولِ باقی۔

عمرانی مسائل کے تجزیہ اور تحلیل میں پہلے دو اور آخر کے اصولوں سے زیادہ مدد نہیں ملتی البتہ تیسرا اصول عمرانی مسائل کی تحقیق میں بے حد کارآمد ہے اور اسی کی جابجا ابن خلدون نے پیروی کی ہے جب علت و معلول کا تعلق معلوم ہو جائے تو اس کی مدد سے کلیہ قائم کیا جا سکتا ہے۔ اس عمل کو استقرائی سے تعبیر کرتے ہیں۔ ابن خلدون نے قوانینِ اجتماعی کی تقسیم دو مقولات میں کی ہے۔ قوانینِ توارد اور قوانینِ تواتر۔ ابن خلدون یہ بات یاد دلاتا ہے کہ قانونِ علت و معلول کے ان تعلقاتِ باہمی کا نام ہے جن میں تعمیم موجود ہے۔ انہیں تعلقات کی اساس پر تقسیم کا سلسلہ جاری ہوتا ہے۔

علم منطق کو مسلمانوں نے نظام علم کا درجہ بخشا اور اس کو انتہائے کمال پر پہنچا دیا۔ یونان و دروما تو رہے ایک طرف مسلمان منطقیوں کے ہاں بھی ابن خلدون کا فقید النظیر موضوع منطق اور وجدان اور ان کے تعلق کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔ دورِ جدید کی منطق ابھی نقشِ ناتمام ہے اس کا استخراجی پہلو تو مکمل ہے لیکن استقرائی پہلو کی مبادیات بھی مکمل نہیں۔ جان اسٹوارٹ مل

گزشتہ سے پیوستہ۔

۲ مزید ملاحظہ ہو: Warynski Wissenchaft Von Der Gesenschaft Vonder Gesellschaf

Karl Mann Heim: Essay on the Sociology of Knowledge

کی منطق استقرائی سے ایک انچ بھی آگے نہیں بڑھ سکی۔ اس ناتمام صورت حال میں ابنِ خلدون کے موضوع کو تلاش کرنا فعل عبث ہوگا۔ منطق اور وجدان پر ابنِ خلدون نے بڑی تفصیل کے ساتھ اپنے مقدمہ کی جلد سوم میں بحث کی ہے منطق اور وجدان کی حیثیت گویا نظری اور عملی کی سی ہے۔ اس توالی ربط سے بحث کا مدعا یہ ہے کہ عمل کی طرف راغب کیا جائے۔ منطق اور وجدان کا مسئلہ ابنِ خلدون نے چھیڑا ہی اسی لیے ہے کہ انسانی زندگی میں ایمان و اعتقاد کی اہمیت کو واضح کیا جا سکے۔ مجرد ایمان و اعتقاد اس کے نزدیک کسی معنی و مدعا کے حامل نہیں۔ ایمان و اعتقاد کا ہر جزو عمل کے تابع ہے اس لیے عمل بغیر ایمان و اعتقاد کے اور اعتقاد و ایمان بغیر عمل کے خالی خولی اصطلاحیں ہیں۔ بنابراں وجدان جو ایمان و اعتقاد کے لیے قوت محرکہ ہے اپنے مدعا و منشاء میں ناکام ہوگا۔ اگر وہ ایمان و اعتقاد اور اس کے واسطہ عمل کے لیے استحالہ قوت اور بقائے قوت کا موجب نہ ہو۔ وجدان کا مفہوم ابنِ خلدون کے ہاں وہ نہیں جو برگسان کے ہاں ہے۔ وجدان کو ایمان و عمل کے تابع بنا کر گویا ابنِ خلدون نے اس کو خالصتاً علمی انداز میں پیش کیا ہے۔ ظاہر کہ خالص علم کا مقصد اثر آفرینی نہیں بلکہ معرفت ہے۔ برگسان وجدان کو معرفت کی بجائے اثر آفرینی کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اس لیے وہ دوئی اور تضاد پیدا ہو گیا ہے جو کہ عیسائیت کے بطون و مزاج میں داخل ہے۔ برگسان کا وجدان کا مسئلہ عیسائی روئی آسا ثقافتی ذہنیت کا آئینہ دار ہے۔ وجدان بحیثیت خالص علم ایک منطقی حقیقت بن جاتا ہے۔ اس جہت میں اس کا مقصد یہ نہیں کہ دنیا کے لئے کوئی نئی راہ تلاش کرے بلکہ وہ اس کی جستجو کرنا چاہتا ہے کہ دنیا کیونکر اپنے لیے نئی نئی راہیں نکالتی رہی ہے۔ وجدان اور منطق خالص علم کی حیثیت حاصل کر کے حقیقتِ تامہ بن جاتے ہیں۔ ورنہ انفرادی طور پر منطق بھی عین ہے اور وجدان و منطق کے امتزاج سے مدعا یہ ہے کہ مستقبل کی تشکیل اور باعتبارِ علم ماضی و حال کی تحقیق کی جائے۔ اس طرح وجدان منطق معروضی و موضوع عوامل کے آئینہ دار بن گئے ہیں۔ بنابراں وجدان کا کام یہ ہے اپنے آپ کو منطقی استدلالات سے مستحکم و آراستہ کر کے خالق کائنات کی تصدیق کرے۔ یہ خیالات قرآن کے طرز فکر کو یاد دلاتے ہیں۔ حقائق کونیہ کا مدعا خالق کائنات کی تصدیق ہے۔ منطق اور وجدان میں وہی فرق ہے جو فلسفہ اور علم میں پایا جاتا ہے۔ منطق کا کام تجزیہ اور وجدان کا بحیثیت عامل معتقدات و علم یہ ہے کہ فکر و عمل میں تُرتیب و توازن پیدا کرے منطق اور وجدان کا تعلق باہمی علمی حیثیت سے بہت ممتاز ہے۔ اس لیے اگر وجدان سے مخصوص حقائق کی تصدیق نہ ہو سکے تو وہ عبث محض ہے وجدان حقیقت یہ ہے کہ روحانی علم کی ابتداء ہے انتہا نہیں۔ اقبال نے کیا ہی سچ کہا تھا کہ ؎

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں

علم ایک حقیقت سے بہت سارے حقائق پیدا کر لیتا ہے جو آخر کار ایک ہمہ گیر وحدت میں ممزوج ہو جاتے ہیں۔ منطق اور وجدانیات کی ایک اور توضیح جو ابنِ خلدون کے فکر سے مستنبط ہو جاتی ہے وہ یہ ہے کہ وجدانیات کی تجدید کی جائے۔ وجدانیات اگر بحیثیت علم اور اختبار صحیح مقام حاصل کرنا چاہے تو اس کے لیے حدود کی پابندی لازمی ہے۔ منطق یہ پابندی عائد کرتی ہے کہ وجدانیات حد سے تجاوز کر جائے تو وہ ذہن انسانی میں سمانہیں سکتی۔ ضرورت ہے کہ اس کا احساس و فکر کے قوانین کے ساتھ ربط قائم ہو وجدان کے منجملہ فوائد میں ایک فائدہ یہ ہے کہ ہم صرف مظہر کا ادراک کر سکتے ہیں' لیکن اس مظہر کے پیچھے جو حقیقت پوشیدہ ہے وہ سرحد ادراک سے پرے ہے اس لیے وحی ہدایت کے بغیر اس کا سمجھنا محالات سے ہے۔ یہی

حقیقت اس مظہر کی بنائے وجود ہوتی ہے۔ مظہریات اور ان کے اندر مکنون اور پوشیدہ حقیقتوں کی طرف ابن خلدون کی یہ توضیح قرآنی مباحث کی طرف ہمارے متخیلہ کو رجوع کرتی ہے سورہ ہائے رعد، نحل، یٰسین، رحمان، دخان، الملک اور دوسرے ان گنت مقامات پر مظاہر کونیہ، مظاہر قرآنیہ، مظاہر نفسیہ اور آیات وعلائم کا ذکر کر کے بار بار ان کی تہہ وباطن میں جو روحانی حقیقتیں اور نظامہائے معنی پوشیدہ ہیں۔ ان کے بے نقاب کرنے اور سمجھنے کی طرف قرآن توجہ شدت کے ساتھ مبذول کراتا ہے۔

مظاہر کائنات کے تمام مظاہر کے مقابل مظاہر عمرانی ایسے ہیں جن کے ظاہر وباطن حقائق سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ اگر حقائق اخلاقی، دینی اور روحانی کی کارفرمائی کو دیکھنا مقصود ہے تو حیات اجتماعی کا مطالعہ ابن خلدون کے نزدیک ضروری ہے۔ یہ مطالعہ صرف عمرانی ہی کے لیے نہیں بلکہ از روئے قرآن ہر فرد کے لیے ضروری ہے تاکہ ان میں آثار روحانیہ اور خدائے ذوالجلال کی جبروت وجلال کا مطالعہ کر سکے مزید براں انہی میں آثار حیات، حوادث یا حوادثات اور عروج و زوال امم کی لم وحقیقتیں اور کیا اور کیوں کی حقیقتیں کھل کر سامنے آ جاتی ہیں۔ یاد رہے کہ یہ قوتیں صرف انسانی ذہن اور انسانی دل کی دنیا میں مؤثر دیکھے جا سکتے ہیں اس لیے قرآن آثار کائنات کے ماسوا آثار نفسی اور روحانی پر غور وتدبر کی دعوت دیتا ہے۔

منطق عمرانیات کا ایک اہم جزو ہے اگرچہ ماہرین اصطفاف[1] علوم منطق کو علوم انسانی کے دائرے میں شامل کرتے ہیں لیکن عمرانیات اپنی ساخت متن ومعنی کی ترتیب وتنظیم میں ہر قدم پر منطق کی محتاج ہے۔ منہاج تحقیق میں اس کی مرہونیت اس قدر وسیع وعمیق ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ تمام جزو وکل میں منطق ہی منطق محیط ہے تو کچھ بے جا نہ ہوگا۔ قیاسات، بدیہات، استثناجات اور معقولات جیسی ان گنت اصطلاحوں کے سوا منطق استقرائی اور منطق استخراجی کی اساس پر عمرانیات اور اس کی منہاج تحقیق قائم وباقی ہے۔ منطق ووجدانیات کے امتزاج اور باہم دیگر وابستگی سے اس بات کا اظہار مقصود ہے کہ عمرانیات اپنی ساخت، کمیت، کیفیت، سیاق وسباق ومتن غرض ہر چیز میں منطق کی محتاج ہے۔ اس لیے عمرانی کے لیے منطق کا مطالعہ اور اس پر قدرت تامہ حاصل کرنا ضروری ہے۔ بغیر منطق پر عبور حاصل کیے عمرانی صحیح عمرانی نہیں بن سکتا ہے اور نہ ہی اس علم کی ترکیب وترتیب، تزئین وتنظیم میں اپنا صحیح رول ادا کر سکتا ہے۔ بنابراں اگر منطق عمرانیات اور عمرانیات منطق ہے تو پھر منطق و وجدانیات سے یہ مراد لی جانی چاہیے کہ ابن خلدون اس ترکیب سے عمرانیات اور وجدانیات کے توالی ربط اور باہم پیوستگی کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہے۔ اس ترکیب وامتزاج سے یہ نتیجہ برآمد ہوگا کہ عمرانیات کا کام یہ ہوگا کہ اخلاقی اور روحانی قوتوں کا جائزہ لے اور مابعد الطبیعات ان قوتوں کی ماہیت اور لم وحقیقت سے بحث کرے۔ عمرانیات کا کام واقعات اور حقائق حیات کا پیش کرنا ہوگا اور اس کے مقابل مابعد الطبیعات، تاویل وتشریح، عمق وسطوح میں جو گہری روحانی اور معنوی حقیقتیں پوشیدہ ہیں ان تک رسائی اور استدراک گلی میں مدد دے گی۔ عمرانیات کی اساس چونکہ مشاہدات[2] تجربیت[3] مطالعہ[4] اختبار[5] تحلیل و تجزیہ[6] پر ہے اس لیے وہ مرئیات[7] حسیات[8] اور عقلیات[9] سے آگے بڑھ کر غیر مرئی، غیر محسوس اور ماورائے عقلی اور مابعد عقلی

---

[1] Classification یا Taxonomy
[2] Observation
[3] Experience
[4] Critical Study
[5] Experimentalism
[6] Analysis
[7] Visible
[8] Sensate
[9] Rationality

حقائق تک پہنچ نہیں سکتی اس کے برخلاف یہ تمام حقیقتیں مابعد الطبیعات کی زد میں ہیں۔ اس میں یہ صلاحیت بدرجہ اتم موجود ہے کہ حقیقت کی گہرائیوں اور اس کی عمق و سطوح تک پہنچ جائے۔ اس لیے عمرانیات اور مابعد الطبیعات کا توالی ربط ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہے اس طرح عمرانیات مابعد الطبیعات سے اور مابعد الطبیعات عمرانیات سے استفادہ کر کے اطماجی انداز کے انضماتی علوم کا درجہ حاصل کر سکتے ہیں واقعہ یہ ہے کہ مابعد الطبیعات میں عمرانیات اور عمرانیات میں مابعد الطبیعات کی حقیقتیں' اصول و قوانین اس طرح گھلے ملے ہوئے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے منفرد اور علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح ابنِ خلدون وہ پہلا اسلامی مفکر عمرانی ہے جس نے نہ صرف عمرانیات مابعد الطبیعات کی تدوین و تشکیل کی بلکہ بالاستیعاب عمرانی معنی' عمرانیات اقدار' عمرانیات روح انسانی (Sociology of Human Spirit) عمرانیات معنی روحانی عمرانیات ذہنی و قلبی (Sociology of Noetic Mind) عمرانیات عمق و سطوح اور عمرانیات ایجائیات (Sociology of Symbolism) وغیرہم کے شعبے دریافت کیے اور ان کی تدوین و تشکیل کے اصول و قوانین بیان کیے۔ عمرانیات مابعد الطبیعات کے دور جدید میں ابھرنے کے کوئی امکانات اور قرائین موجود نہیں۔ بہت عرصہ ہوا کہ فرانسیسی نامور حکیم ڈرک ہائم کا مطمع رینے ورم (Rene Worme) نے یہ امید ظاہر کی تھی کہ عنقریب عمرانیات مابعد الطبیعات کا شعبہ ابھر آئے گا لیکن یہ خواب ابھی محتاج تعبیر ہے۔ سینکڑوں سال پہلے ابنِ خلدون نے رینی ورم کی تمنا کو پورا کیا ہے۔ البتہ عمرانیات معنی' اقدار' روحانی معنی روحانیت اور عمق و سطوح کے شعبے وجود میں آ چکے ہیں۔ ان کی حیثیت نہایت مبتدیانہ ہے۔ تکمیل و الفرام کے لیے سعی پیہم اور طویل مدت درکار ہے۔ جارج سمل (George Simmel) فان وائزے (Von Wesie) ماکس ویبر (Max Weber) ڈرگ ہائم (Durk Heim) گزوچ (Gurvitch) ارنسٹ کاسی رر (Ernst Cassirer) برگسون اور ہسرل (Husserl) وغیرہم نے متذکرہ عمرانیاتی شعبوں سے بحث تو کی ہے لیکن انہیں نا تمام چھوڑا ہے۔ ان تمام شعبوں کا بانی ابنِ خلدون تھا اور اسے یہ توقع تھی کہ متاخرین اس کے نقوش و بنیادوں پر جستہ جستہ متذکرہ عمرانیاتی شعبوں کو پروان چڑھائیں گے اور انہیں محنت و کاوش اور تصحص و تحقیق سے فرداً فرداً نظام ہائے علوم عمرانی کی حیثیت دیں گے۔ لیکن ابنِ خلدون کی یہ توقع پوری نہ ہو سکی مسلمان علماء تخلیق علم کی بجائے نقال اور شارح بن کر رہ گئے۔ یہ گاڑی بھی آگے نہ چل سکی چند قدم کے بعد ایسی رکی کہ تاریکی ہی چھا گئی۔ ہبوط و زوال کے سوا اب اور کیا چیز میسر ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ انسانوں کی ذہنی ساخت بیشتر ان کی اجتماعی زندگی سے ماخوذ ہے۔ ابنِ خلدون کے اس نظریے کو اسپنسر نے اپنایا ہے لیکن یہ نظریہ دور جدید میں محتاج تفصیل' محتاج تحقیق اور محتاج تصدیق نہیں ہے۔ ابنِ خلدون نے اس کو ایک اصولِ متعارفہ اور حتمی ضابطہ کے طور پر پیش کیا ہے۔ واقعات زندگی اس نظریے کی تائید کرتے ہیں اس لیے ان کی صداقت ابنِ خلدون کے نزدیک محتاج تاویل و تصدیق نہیں اس قطعیت میں بھی یہ تمنا پوشیدہ ہے کہ ابنِ خلدون کے بعد آنے والی نسلیں مسئلہ متذکرہ کے متعلق تحقیق کے سلسلے کو جاری رکھیں گی۔ متذکرہ عمرانیاتی شعبوں کا جو مذہب' مقتدات اور ایمانیات کی اساس اوّلین اور وجودی علت ہیں ایک ہی مدعا ہے وہ یہ ہے کہ ظاہری حقائق سے ماورا جن میں شار وطن کی قیود عائد ہوتی ہیں ایسے حقائق بھی ہیں جو ان قیود سے بالاتر ہیں۔

وجدانیات اور مابعد الطبیعات سے مربوط اور متعلق بحث جس کو تحلیلی' اور منطقیانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے وہ اعتقادات' ایمانیات اور تصوف کے مسائل ہیں اعتقاد اور ایمان کی لم اور مالہ اور ماعلیہ ابنِ خلدون کے نزدیک یہ ہے کہ قلب و دماغ کی تربیت ان کی ایسی وجودی علت کی متابعت میں کی جائے تا کہ وہ خدا کا عرفان اور اس کے واحد و یکتا ہونے کا علم حاصل کر سکیں (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو جلد سوم) ابنِ خلدون آگے چل کر کہتا ہے کہ کسی قوم کے معتقدات' ایمانیات اور مابعد الطبیعات سے واقفیت حاصل کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ آپ نے اس کی روح کی گہرائیوں کا کھوج لگا لیا۔ مسائل اُخروی اور معاد کے متعلق لوگوں کے جو اعتقادات ہوتے ہیں ان کا اثر اس خاص ملک اور عہد کی تاریخ' معاشرت' ثقافت' علمی مسائل اور سائنٹیفک تحقیقات پر پڑتا ہے۔ معتقدات' ایمانیات فلسفہ اور مابعد الطبیعات کی تاریخ دراصل انسانی ذہن کی تاریخ ہے۔

بناءً علیہ عمرانیات جیسے نظامہائے علوم کے لیے جو بنی نوع انسان کے ارتقائی عناصر کے امتزاج و اشتراکِ کُلی کی آئینہ دار اور ترجمان ہیں۔ یہ تمام علوم' یعنی معتقدات' ایمانیات اور مابعد الطبیعات بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ابنِ خلدون بار بار اس امر کی یاد دلاتا ہے کہ عقائد' ایمان اور مابعد الطبیعات حیات انسانی کے زبردست تقویمی اور ارتقا خیز محرکات ہیں۔ زندگی کی تابندگی اور پائندگی انہی سے ہے یہی وہ عوامل ہیں جن کی بدولت انسانی ذہن ''عین'' کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ انہی کے ذریعہ مادہ اور غیر مادہ' قوت و توانائی' زمان و مکان' حرکت و کنمائیت (Kinemetic) تغیر و تبدل' استحالہ و بقاء' وسعت و جامعیت' ترقی و استحکام' جسم و روح' دین و دنیا' محسوس و ماورائے محسوس' عقل اور ماورائے عقل' طبیعات اور مابعد الطبیعات' حقائق' مرئی اور غیر مرئی' معاش و معاد وغیرہم کے حقائق اور لم حیات و کائنات کی عقدہ کشائی ہوتی ہے۔ غرض یہ کہ انہیں موثرات کی کُلی معاونت اور دستگیری سے محسوسات کے علاوہ انسان کی پہنچ وہاں تک ہو جاتی ہے جس کا ادراک صرف انسانی فکر کر سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہی وہ عوامل قریبی ہیں جن سے انسانی عقل کو مجرد' مطلق' ماورا اور غیر محسوس تک رسائی حاصل ہوتی ہے۔ یہ وہ تخلیقی قوت کے سرچشمے ہیں جو ہمیشہ جاری رہیں گے اور انسان کو سکون و قرار' جمعیتِ خاطر اور تالیفِ قلبی کا سامان بہم پہنچاتے ہیں۔ انہیں کے ذریعے قلب مطمئنہ حاصل ہو سکتا ہے۔

﴿یاَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ. ارجِعِی اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَةً مَّرضِیَّةً﴾ (الفجر: ۲۷'۲۸)

ان کا فیض ہمارے لیے اور ہمارے بعد آنے والی نسلوں کے لیے ہے جو مستقبل میں تہذیب و تمدن اور روحانیت کے علمبردار ہوں گے۔ تصوف کے متعلق اس کا کہنا یہ ہے کہ طریقت شریعت کے ماتحت ہے۔ عبادات سے روح کو سکون و قرار اور علم سے حقائق حیات پر غور و تدبر کا موقع ملتا ہے۔ تدبر و تفکر جس کا مدعا رموز و اسرار کائنات تک رسائی ہے اسی وقت مفید ہو سکتے ہیں جب کہ انسان کو روحانی قوت حاصل رہے۔ تدبر و تفکر کی ایجابی اور منفی قوتوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ریاضت نفس کشی' بھوک و پیاس' لذات و شہوات' اجتناب و روحانیت کے ذرائع نہیں۔ اس کے نزدیک عیسائیوں اور ساحروں کے کرشمے روحانیت کے آئینہ دار نہیں۔ یہ فریبِ عقل اور فریبِ نظر ہے۔ صوفیا کے مکاشفات روحانی ایک بالکل علیحدہ چیز ہے وہ لوگ جو صوفیا کے اختبارات (Experimentalism) ملکات' مکاشفات روحانی اور مذہبی تجربیت کے شریک و سہیم نہیں وہ قطعاً صوفیت اور صوفی کو سمجھ نہیں سکتے۔ انسان کی ساخت و بافت کے دو حصے ہیں ایک تو

جسمانی اور دوسرے روحانی لیکن اوّل الذکر پر روح کا غلبہ ہے۔ اس لیے روح اور روح کے ملکات فاضلہ و مکاشفات کا سمجھنا طمانیتِ قلب کے سوا متوازن اور بامعنی زندگی بسر کرنے کے لیے ضروری ہے۔ بلاشبہ ابنِ خلدون کہتا ہے کہ قریبی مشاہدات اور بصیرت سے براہ راست روح کے مکاشفات بصائر اور تجربوں کا مطالعہ اور اس کی نوعیت و کیفیت کا بیرونی وسائل اور مہیجات کے بغیر اندازہ کرنا سب سے بڑی طمانیت ہے اسی طریقے سے روح کو سکون و قرار نصیب ہوتا ہے۔ روح اور روح کے مکاشفات اور کمالات کا مطالعہ کسی علم یا کسی نظریئے کے ذریعہ ممکن نہیں ہے۔ اس کا واحد ذریعہ حسی حجابات کا اُٹھانا اور لذائذ حسّی اور جسمی سے دوری ہے۔ اس کا مدعا ترک دنیا یا رہبانیت نہیں بلکہ دنیا میں رہ کر اور علائق دنیا میں پھنس کر حق اور روح کے کمالات کو بے نقاب دیکھنا ہے۔ وہ فلاسفہ کے اس خیال کی تردید کرتا ہے کہ ثبوت و شہادت عقلی کے ذریعہ مکاشفات روحانی کی تصدیق و توثیق کی جا سکتی ہے کیونکہ یہ تمام ذرائع حسّی اور حیاتیاتی ہیں۔ ابنِ خلدون کا خیال ہے کہ ابنِ سینا کی کتابیں الشفاءُ الاشارات یا التجایا۔ ابنِ رشد کی کتاب ارسطو کے مباحث کا خلاصہ اس معاملہ میں مدد کی بجائے اور بھی تعقید اور ذہنی الجھاؤ پیدا کرتے ہیں۔ ابنِ خلدون کا محاکمہ اور تنقید جو ابنِ سینا' فارابی اور ابنِ رشد کے خیالات پر کی گئی ہے۔ دنیائے فکر کا ایک بیش بہا کارنامہ ہے۔ ان پر تنقید تعمیری اور توضیحی انداز میں کی گئی ہے کیونکہ ان کے فلسفہ کی وجودی علت وہ ثقافتی ذہنیت اور اسلامی روح و معنی ہے جو کسی حال میں بھی ان سے منفک اور علیحدہ نہ ہو سکی۔ ان کے برخلاف افلاطون کی گم گشتگی' فکری بے راہ روی اور گوسفندانہ ذہنیت نے ابنِ خلدون کو اضطراراً تخریبی تنقید پر مجبور کر دیا ہے۔ وہ اس کے افکار کی دھجیاں اُڑاتا ہے۔

خاتمہ کلام

اوپر کی توضیحات جو بادی النظر میں ضخامت کی حامل ہیں محض اس عظیم المرتبت شخصیت کی فکری دنیائے عظیم کا ایک سرسری خاکہ ہے۔ اس کی فکر کا ہر گوشہ اور مقدمہ کا ہر عنوان ایک وسیع و محیط دنیا کی نشاندہی کرتا ہے جن کے حقائق کی نقاب کشائی یا جن تک رسائی کے لیے تحقیق و تفتیش کی ضرورت ہے یہ کام ایک شخص کے بس کا روگ نہیں ایک جماعت درکار ہے۔ یورپ و امریکہ میں جو کام ہو رہا ہے اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔ یورپ کے مفکرین اور محققین میں اوّلاً وہ صداقت و دیانت نہیں جو ایک مسلم مفکر کے اسلامی مزاج اور اس کے صحیح افکار تک رسائی کے حاصل کرنے میں دلیل راہ ہو۔ ثانیاً اپنی ثقافتی ذہنیت اور عصبیت کی وجہ سے وہ حق کو بے نقاب نہیں دیکھ سکتے۔ اسلام اور اسلامی مفکرین ان کے لیے سد راہ اور خار مغیلاں بنے ہوئے ہیں۔ اب رہے وہ چند در چند اسلامی محققین اور علماء جنہوں نے خلدونیات (یعنی نظامہائے علوم جن کی تدوین کا سہرا اور اوّلین شرف ابنِ خلدون کو حاصل ہے) پر تحقیقات کا بیڑہ اُٹھایا ہے۔ بقول پروفیسر گب' ذہنی پستی' مرعوبیت' اعصاب شکنی اور جذباتی تشنج میں مبتلا ہیں ایسی حالت میں اُن سے خیر اور حق و صداقت کی ترجمانی کی توقع' توقع باطل ہوگی۔ خلدونیات کی دنیائے عظیم میں وہ عجب و حیرانی کی بجائے اپنے آپ کو تشکیک و ارتیاب کی کشمکش میں مبتلا پاتے ہیں۔ اسی بحرانی کیفیت کا نتیجہ ہے کہ وہ اس تاریخی صداقت کو بھی نہ پا سکے کہ عمرانیات اور اس کی متنوعہ صنفوں اور شعبہ جات کا ابنِ خلدون ہی پہلا بانی ہے۔ مرعوبیت کا یہ عالم ہے کہ وہ اس کھلی تاریخی حقیقت کو پس پشت ڈال کر بھی رٹ لگائے جا رہے ہیں

کہ گسٹ کامٹ جس نے سرِ راہے محض لفظ سوشیل اور سوشیالوجی کو استعمال کیا ہے تاکہ اپنے فلسفہ کی تشریح میں کام لے سکے عمرانیات کا آدم اوّل ہے۔ اس رٹ اور حقیقت سے گریز و رجعت قہقری کی مثال طٰہٰ حسین کا وہ مقالہ ہے جس کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے انہوں نے گویا تحقیقات کی اساس پر حق کی نقاب کشائی کی بجائے یورپی محققین کی آواز پر گلے سے گلا ملایا ہے اور ان کے ادعائے باطل کی ہم زبان ہو کر تائید کی ہے۔ ''فاعتبروا یااولی الالباب''۔

اب رہے وہ مفکرین وفلاسفہ جنہوں نے اپنے فلسفہ اور عمرانیاتی تصورات کے سلسلے میں سرِ راہے ابنِ خلدون کا ذکر کیا ہے ان میں وہ چوٹی کے علماء مؤرخ اور عمرانی شامل ہیں جن کا ذکر اور کتاب کا حوالہ بار بار دیا جاتا ہے۔ ان میں آرنلڈ جے ٹائن بی[۱] ' جارج سارٹن[۲] ' رابرٹ فلنٹ[۳] ہیرن شا[۴] اور ساروکن[۵] شامل ہیں ان سبھوں نے کھل کر ابنِ خلدون کی عظمت کا اقرار نہیں کیا۔ حقائق پر پردے پر پردہ ڈالتے ہوئے سب ہی نے اس بات کا اعتراف نہیں کیا کہ دورِ جدید کی سائنٹفک عمرانیات کا اوّلین بانی اور آدم اوّل ابنِ خلدون ہے وہ اس حقیقت پر بھی پردہ ڈالتے ہیں کہ علی العموم مسلمان حکماء عمرانیات کے اوّلین بانی ہیں۔ خود بھی فریب نظر میں مبتلا ہیں اور دوسروں پر بھی اسی کیفیت کا استیلا چاہتے ہیں۔ بنا براں مجذوب کی بڑ کی طرح ان کی بھی رٹ ہے کہ گسٹ کامٹ عمرانیات کا اوّلین بانی اور بابائے عمرانیات ہے۔

یہ ہیں وہ احوال جن کی روشنی میں چوہدری محمد اقبال سلیم گاہندری کی اس جرات کی داد دینا چاہیے کہ وہ اس ہنگامہ زا زمانے میں جب کہ علمی کساد بازاری کا عالم طاری ہے ابنِ خلدون کے اصل عربی مقدمی کا ترجمہ شائع کر رہے ہیں۔ یہ اربابِ فکر اور صاحبانِ علم و تحقیق کے لیے دعوت و فکر و نظر اور دعوت تلاش و تحقیق ہے۔ ضرورت ہے کہ ابنِ خلدون کے مقدمہ کے ہر باب اور ہر موضوع پر تحقیقات کا آغاز کیا جائے۔ یونیورسٹی کے اساتذہ' طیلسانین اور یونیورسٹی کے باہر کے علماء اور محققین خلدونیات کی طرف متوجہ ہوں۔ اس طریق عمل سے ایک طرف ان غلط فہمیوں کا ازالہ ہوگا جو قاطبتاً یورپ کے علماء نے اسلام' اسلامی علوم اور اسلامی ثقافت کی عظمت' اور اہمیت کے گھٹانے کے لیے پیدا کی ہیں۔ دوسری طرف ان حقائق کا برملا اظہار ہو جائے گا جن سے اسلامی ثقافت اور اقدار حیات کا احیاء ممکنات سے ہے۔ مزید براں ''خلدونیات'' کے ہر موضوع پر متضمنہ پر تحقیقات سے یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی جس کا نعرہ پہلی مرتبہ راقم الحروف نے لگایا ہے کہ علم عمرانیات کے اوّلین بانی مسلمان ہیں اور دورِ جدید کی سائنٹفک عمرانیات اور اس کی پانچسو صنفوں کے منجملہ بہت بڑی تعداد کا مدون اور اوّلین بانی ابنِ خلدون ہے۔ کوئی قوم اپنے اجتماعی توارثات' مزاج عقلی' ثقافتی ذہنیت' نظام اخلاق' وجودی نظام معنی' اقدار' روحانیت' باطنیت' انفرادیت' جمعیت' جامعیت اور مافوق الطبعی گہرائی کو زندہ کیے بغیر تعمیر و تشکیل' تجدد و بقا حاصل نہیں کر سکتی۔

۱۔ Arnold J. Toyanbee: A Study of History Vol-III

۲۔ George Sarton: Introduction of the History of Science.

۳۔ Robert Flint: History of the Philosophy of History.

۴۔ F.G.C.Hearnshans: The Science of History and Outline of Modern Knowledge

۵۔ P.A.Sorokin: i) Contemporary Sociological Theories. and

ii) Social And Cultural Dynamic Vol-II, III and IV.

ضرورت ہے کہ ان کو ایک ایک کر کے اپنانے اور زندگی کا جزو بنانے کی پیہم کوشش نسلاً بعد نسلٍ جاری رہے۔

برآید آرزو یا بر نہ آید   شہیدِ سوز و سازِ آرزویم

ان واجبات زندگی کی تکمیل اور حصول کی ایک لم اور کنہ یہ ہے کہ ہماری ثقافت اور علمی دنیا کی ان شخصیتوں کو پھر سے زندہ کیا جائے جن کی تاریخی حیثیت مسلّم ہے اور وہ جو عہد آفریں ہیں۔ یہی وہ عظام رجال ہیں جن سے قوم کا حال اور مستقبل وابستہ ہوتا ہے۔ یہی وہ شخصیتیں ہیں جن کے ماضی و حال اور مستقبل کی زمانی و مکانی علتیں اور خالق، مخلوق اور مرسل کی حیاتیاتی حقیقتوں کے سوا علمی اور ثقافتی قدریں یعنی حصول، اکتناز اور ترسیل مدغم اور پوشیدہ ہوتی ہیں۔ انہیں کی حیثیت اصحاب سند و موضوع[1] اور اصحاب نمونہ و مثال[2] کی ہوتی ہے۔ انہیں کی قابل نمونہ شخصیت اور حیات خیز، حیات بیز اور حیات زا افکار سے ملت کا احیا اور اقدار کو اسلامی مقومات کی بناء پر نئی زندگی حاصل ہو سکتی ہے۔

وما علینا البلاغ المبین

اے امانت دار تہذیب کہن
پشت پا بر مسلک آباء مزن

عبد آثم

محمد بشارت علی قریشی *

استاد شعبہ عمرانیات، جامعہ کراچی

المرقوم

جمعہ ۲۹ نومبر ۱۹۶۸ء

مطابق ۹ رمضان المبارک ۱۳۸۸ھ

* ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی (برلن) ڈی۔ پی۔ ایچ۔ ڈی۔ جی (برلن) سابق لیکچرار اسکول آف اورینٹل اسٹڈیز (برلن یونیورسٹی) مشیر عمرانی محکمہ تعمیر نو حکومت مغربی پاکستان (وظیفہ یاب)۔

1. Reference Individual
2. Pattery

مقدمہ ابنِ خلدون



www.islamiurdubook.blogspot.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمد و ثنا

بندہ جو اللہ کا فقیر ہے اور اس کے لطف و کرم سے بے نیاز ہے' عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون حضرمی عرض پرداز ہے (حق تعالیٰ اسے توفیق عطا فرمائے آمین) کہ ہر طرح کی تعریفیں اللہ ہی کے لیے مخصوص ہیں۔ اصل میں عزت و کبریائی اس کی صفات علیاء ہیں۔ وہ ایسا عالم ہے جس سے نہ سرگوشی کی باتیں چھپتی ہیں اور نہ وہ باتیں جن کو خاموشی چھپاتی ہے۔ اور ایسا قادر ہے کہ آسمان و زمین کی کوئی چیز اسے عاجز نہیں کر سکتی اور نہ اس کی قدرت سے کوئی چیز چھوٹتی ہے۔ اسی نے ہمیں بطور جاندار کے مٹی سے پیدا کیا اور اسی نے ہمیں زمین پر نسلوں اور قوموں کی صورتوں میں بسایا اور اسی نے ہمارے لیے روزیاں اور حصے آسان بنائے۔ ہمیں رشتہ داریاں اور گھر گھیرے ہوئے ہیں اور ہماری زندگیوں کی ضمانت روزیوں اور غذاؤں نے لے لی ہے۔ ہمیں ایام و اوقات بوسیدہ اور کمزور بنا دیتے ہیں اور ہمیں باری باری وہ مقررہ اوقات آ گھیرتے ہیں جن کی تحریر اپنے مخصوص و مقررہ وقت پر ہمارے لیے لکھ دی گئی ہے (الغرض ہمارے لیے فنا ہے) اور بقاو پائیدار حق تعالیٰ کے لیے ہے۔ اصل میں وہی زندہ ہے جسے موت نہیں۔

رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف: ہمارا درود و سلام ہمارے محبوب سردار و نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے جو ہمارے آقا ہیں اور جن کا نامِ نامی اور اسمِ گرامی محمد ہے صلی اللہ علیہ وسلم۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اُمی اور عربی نبی ہیں جن کی بشارت تورات میں لکھی ہوئی ہے اور جن کے صفات انجیل میں ثبت ہیں۔ وہ جن کی پیدائش کے لیے عالم موجودات خالص و مخصوص ہو چکا تھا اور ابھی ہفتے عشرے اور دن رات آتے جاتے بھی نہ تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کائنات کی پیدائش سے قبل ہی نبوت کے اعتبار سے عالم وجود میں آ چکے تھے اور زحل (ساتویں آسمان کا ستارہ) حوت (مچھلی) سے علیحدہ بھی نہ ہوا تھا اور آپؐ کے اہل و عیال پر اور صحابہ کرامؓ پر بھی سلامتیاں ہوں جو آپؐ کی صحبت کے رنگ میں رنگے ہوئے ہیں اور علم میں طاق اور شہرہ آفاق ہیں۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت و حمایت میں یک دل و جان ہیں اور ان کے دشمن پراگندگی کا شکار ہیں۔ حق تعالیٰ شانہٗ کی آپؐ اور ان پر بے شمار رحمتیں ہوں جب تک اسلام سے اسلام کا بخت رسا وابستہ رہے اور کفر سے کفر کی رسی کٹی رہے اور ان پر خوب سلامتیاں بھی ہوں۔

تاریخ کی اہمیت: حمد و درود کے بعد قارئین کرام کی خدمت میں عرض ہے کہ تاریخ ایک ایسا فن ہے جسے اقوام و امم

ہاتھوں ہاتھ لیتی ہیں جس کے حاصل کرنے کے لیے سواریاں اور کجاوے کسے جاتے ہیں۔ اس میں معلومات پیدا کرنے کے لیے عوام و جہلا تک بھی پیش قدمی کرتے ہیں۔ اس کے لیے سلاطین و نواب بھی اپنے پورے پورے شوق کا اظہار کرتے ہیں اور اسے سمجھنے کے لیے دوڑ دھوپ کرنے میں علماء اور جہلا برابر ہیں کیونکہ تاریخ بظاہر لڑائیوں اور حکومت کی خبروں سے اور سابق صدیوں کے بیتے ہوئے واقعات سے آگے نہیں بڑھتی اور اس میں اقوال کی کثرت اور مثالوں کی فراوانی ہے۔ جب عظیم اجتماع ہوتا ہے تو مجالس اجتماع تاریخ ہی سے آراستہ و پیراستہ کی جاتی ہیں اور تاریخ ہی ہمارے سامنے دنیا کا حال رکھتی ہے کہ کس کس طرح لوگوں کو نازک ادوار سے گزرنا پڑا۔ ان پر کیسے کیسے نازک اوقات آئے اور حکومتوں کے دامن و میدان کس کس طرح پھیلے اور سمٹے اور انہوں نے کیسی کیسی محنت سے دنیا بسائی حتیٰ کہ کوچ کا نقارہ بج گیا اور انہیں دنیا سے اپنا بوریہ بستر باندھنا پڑا۔ لیکن اگر گہری نگاہ سے دیکھا جائے تو تاریخ میں تحقیقی نظریات بھی ہیں اور کائنات کے لطیف علل و مبادی بھی اور اسی طرح واقعات کی کیفیات و اسباب کا گہرا علم بھی ہے اسی لیے تاریخ کی دنیائے فلسفہ میں گہری جڑیں ہیں اور وہ اس لائق ہے کہ علومِ حکمت میں شمار کی جائے۔

مورخین پر تنقیدی نگاہ: بڑے بڑے مورخینِ اسلام نے مفصل تاریخیں لکھیں اور دنیا کے واقعات پورے پورے قلم بند کیے اور کتابوں میں محفوظ کیے۔ لیکن افسوس بن بلائے ہوئے نالائق مہمانوں نے تاریخ میں جھوٹے اور خود ساختہ افسانے ملا دیئے۔ اوہام و خیالات بھر دیئے اور کمزور منقولہ اور خود تراشیدہ روایات کے خوبصورت حاشیے۔ پھر بعد والے انہی کے بتائے ہوئے راستے پر چل پڑے لکیر کے فقیر بن گئے اور جو کچھ واقعات انہوں نے سنے تھے وہی بلا کم و کاست ہم تک پہنچا دیئے انہوں نے واقعات کے اسباب پر غور و فکر نہیں کیا اور نہ ان کی رعایت مدنظر رکھی اور بے بنیاد اور اڑائی ہوئی باتیں بھی نہیں چھوڑیں اور نہ ان کا معقول جواب دیا غرض کہ تحقیق برائے نام بھی نہیں کی گئی اکثر واقعات میں تنقیح کی دھار مڑھی ہوئی ہے اور خبروں میں اغلاط و اوہام خبروں کے ہم نسب، ہم دم اور ہم قدم ہیں۔ تقلید انسانی طبیعتوں میں راسخ ہوگئی ہے اور اپنی جڑیں پھیلا چکی ہے۔ فنون میں بن بلائے مہمانوں کا زور و شور ہے اور لوگوں کے معدوں کے لیے جہالت کی گھاس ناساز گار اور ناقابلِ ہضم ہے (نااہل علوم پر قابض ہیں اور عام طور پر جہالت کا زور ہے) تاہم حق کا غلبہ ایسا نہیں کہ اس کا مقابلہ کیا جا سکے اور باطل کا شیطان ایک سطحی نگاہ کے شہاب ثاقب سے ہلاک کر دیا جاتا ہے۔ ناقل محض نقل کر کے لکھتا ہے خواہ صحیح ہو یا غلط اور بصیرت غوطہ لگانے سے کھوٹے کھرے کو پرکھ لیتی ہے اور علم بصیرت دل کے صفحات کو صاف و شفاف اور مجلّٰی بنا دیتا ہے۔

صحیح مورخین گنتی کے ہیں: اگرچہ تواریخ لکھنے والے بکثرت ہیں اور تاریخ کی کتابیں بھی بے شمار ہیں۔ مورخین نے قوموں کے عروج و زوال پر خوب لکھا ہے لیکن جو مستند شہرت و امامت کی فضیلت میں گوئے سبقت لے گئے اور جنہوں نے قدماء کی کتابوں کا قطرہ قطرہ اپنی کتابوں میں نچوڑ لیا وہ تھوڑے سے ہیں اور انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ جیسے ابن اسحٰق، ابنِ جریر طبری، ابنِ کلبی، محمد بن عمر واقدی اور سیف بن عمر اسدی وغیرہ یہ مورخین مشہور ہیں اور جمہور سے ممتاز ہیں۔

مسعودی اور واقدی کے بارے میں رائے: اگرچہ مسعودی اور واقدی کی کتابیں اربابِ تحقیق کے اور ثقہ حفاظ کے نزدیک مشہور طعن اور قابلِ ردو قدح ہیں لیکن تمام حضرات نے ان کی خبریں قبول فرمالی ہیں اور تصنیفات میں ان کے

8

طریقے اپنا لیے ہیں اور سب انہی کی راہوں پر چل رہے ہیں لیکن تنقیدی نگاہ رکھنے والے اربابِ بصیرت خود اپنی عقل کی ترازو میں تول کر ان کی نقل کردہ روایتوں میں تمیز کر لیتے ہیں کہ کونسی روایات غلط ہے اور کون سی صحیح ہے۔ کیونکہ تواریخ کا تعلق عمرانی حالات وطبائع سے بہت گہرا ہے اور انہی پر آثار وروایات کو کسا جاتا ہے۔

تواریخ میں مورخین کا انداز: پھر ان حضرات کی اکثر تواریخ میں عوام کی طرز وروش ہے کیونکہ آغاز اسلام میں بنی امیہ اور بنو عباس کی حکومتوں میں دنیا میں جو حالات وواقعات رونما ہوئے یہ تاریخیں عموماً ان سب کو شامل کیے ہوئے ہیں اور ان مقاصد کو بھی جو آغاز سے لے کر انتہا تک ان سے برآمد ہوئے ان میں سے بعض مورخین ایسے بھی ہیں جنہوں نے اسلام سے پہلے کی قوموں اور حکومتوں کے عام واقعات بھی قلم بند فرمائے ہیں۔ جیسے کہ مسعودی اور مسعودی کی روش پر چلنے والے مورخین' پھر ان کے بعد وہ آئے جو اطلاق کی وسعت سے ہٹ کر تنقید کی تنگ کوٹھری میں گھس آئے اور انہوں نے عام حالات کے گھیرنے کے لیے بھی لمبی ڈینگیں نہیں بھریں بلکہ اپنے زمانے کے وہی واقعات لکھے جو دماغوں سے نکل جانے والے تھے اور اپنے ممالک ہی کے حالات تفصیل سے قلمبند فرمائے اور اپنے ہی شہروں اور حکومتوں کی تواریخ پر قناعت کی۔ جیسے ابو حیان جو اندلس کا اور اندلس میں بنی امیہ کی حکومت کا مورخ ہے اور ابن رفیق جو افریقہ کا اور حکومت قیروان کا مورخ ہے' مقلد مورخ پھر ان کے بعد ہر مورخ مقلد ہی پیدا ہوا جس کی عقل وطبیعت کندتھی یا کند بنا لی گئی تھی اور اسی کر گھے پر جو سابق مورخین نے گاٹا تھا تانا تنتا رہا اور انہیں کے مقرر کردہ راستہ پر چلتا رہا اور زمانے کے پلٹے ہوئے حالات سے بالکل بے خبر رہا اور اس سے بھی کہ لوگوں کے اور قوموں کے اخلاق و عادات میں بہت بڑا انقلاب رونما ہو گیا ہے اسی قسم کے مورخین حکومتوں کے حالات اور پہلے زمانے کے واقعات اس طرح نقل کرتے ہیں کہ وہ مواد سے معرا ہوتے ہیں گویا میانوں سے تلواریں الگ کر لی گئی ہیں اور میان غائب ہیں (یعنی ان کے بیانات نا قابلِ تسلی ہوتے ہیں) اور ان کے جمع کیے ہوئے نئے اور پرانے معارف جہالت کی وجہ سے ماننے کے لائق نہیں ہوتے انہوں نے محض واقعات لکھ دیئے اور ان کے اصول جاننے کی کوشش نہیں کی اور ایسے انواع قلمبند کر دیئے جن کی جنسوں سے وہ خود نا آشنا رہے اور نہ وہ ان کی فصلوں میں تمیز کر سکے یہ واقعات و حوادث کو ان کے موضوعات میں بار بار دہراتے ہیں اور قدما کی لکیر کے فقیر ہیں اور لوگوں کے انقلاب پذیر حالات قطع نظر کیے ہوئے ہیں کہ زمانے نے نئی ضرورتوں کے پیشِ نظر ان میں کیا کیا انقلابات پیدا کر دیئے ہیں۔ کیونکہ ان کا جاننا ان کے لیے مشکل ہوتا ہے لہذا ان کی کتابیں ان کے بیانات سے خالی نظر آتی ہیں علاوہ ازیں جب یہ لوگ کسی حکومت کا بیان کرتے ہیں تو وہم یا صدق کی بنا پر بیان کرتے چلے جاتے ہیں اور صحیح صحیح نقل کرتے ہیں نہ انہیں ان کی ابتداء سے غرض ہے اور نہ اس سبب وعلت سے جس نے اُن کا علم بلند کیا اور اس کی علامت ممتاز کی اور نہ اس کے زوال کی علت بیان کرنے سے۔ قارئین ان کی کتابیں پڑھ کر حکومتوں کے مبادی ومراتب ڈھونڈتے ہی رہ جاتے ہیں اور اسباب مزاحمت وتعاقب معلوم کرنے کے لیے حیران وسرگرداں پھرتے رہتے ہیں اور ایسا سبب ڈھونڈتے رہ جاتے ہیں۔ جو حکومت کے تبائن یا تناسب کا پتہ لگانے میں معاون ہو۔ ہم یہ تمام باتیں اس مقدمہ میں انشاء اللہ بیان کرنے والے ہیں۔

اختصار نویس مورخین: ان کے بعد ان مورخین کا زمانہ آتا ہے جو اختصار میں انتہائی مبالغہ کرنے والے ہیں اور سلاطین

کے ناموں ہی پر قناعت کرتے ہیں اور ان کے نسبوں اور حالات سے تعرض نہیں کرتے۔ بس ان کے ایام حکومت کی تعداد باریک حرفوں میں لکھ دیتے ہیں جیسا کہ ابن رشیق نے میزان العمل میں کیا ہے اور ان بیکار حضرات نے بھی جنہوں نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے ان کی کتابیں نا قابلِ اعتبار نا قابلِ ثبوت ہیں اور ان میں سے کوئی بات نقل کیے جانے کے لائق نہیں کیونکہ وہ فوائد سے یکسر خالی ہیں اور مورخین کی عادتوں اور طریقوں سے بالکل منحرف ہیں۔

مصنف ابن خلدون کا تاریخ پر ایک کتاب لکھنے کا ارادہ: جب میں نے مورخین کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور آج کے اور کل کے فرق کا اندازہ لگایا تو میں نے طبیعت کی آنکھ کو غفلت کی اُونگھ اور نیند سے جھنجھوڑا اور ارادہ کیا کہ میں خود تاریخ میں ایک کتاب لکھوں حالانکہ میں مفلس ہوں اور بھاؤ اچھا کرتا ہوں۔ آخر کار میں نے تاریخ پر ایک کتاب لکھی جس سے میں نے لوگوں کے پیدا ہونے والے حالات سے پردہ اُٹھایا۔ اور ایک ایک باب کر کے میں نے اس میں تواریخ تفصیل سے بیان کی اور حکومتوں اور آبادیوں کے آغاز کے اسباب و علل بھی ظاہر کر دیئے میں نے اس تاریخ کی عمارت ان اقوام کی تواریخ پر اُٹھائی جو موجودہ زمانے میں مغرب میں بسی ہوئی ہیں اور جو مغرب کے تمام گوشوں اور شہروں میں بھری ہوئی ہیں۔ میں نے ان کی طویل یا مختصر حکومتوں کو بھی بیان کر دیا ہے اور ان سلاطین و معاوئین کو بھی جو ان سے پہلے گذرے ہیں یعنی عرب و بربر کو۔ کیونکہ یہی وہ دو قبیلے ہیں جن کا ٹھکانا مغرب میں پہچانا جاتا ہے اور جو مغرب میں صدیوں تک بسے رہے۔ حتیٰ کہ ان کے علاوہ مغرب میں کسی دوسری قوم کی آبادی کا تصور بھی نہیں آتا مغرب والے انسان کی نسلوں میں سے ان دو کے سوا پہچانتے بھی نہیں۔

ترتیب تاریخ کی کیفیات وخصوصیات: میں نے اس تاریخ کے مقاصد کو بہترین طریقے سے مرتب کیا ہے اسے عوام وخواص کے ذہنوں کے قریب لانے کی سرتوڑ کوشش کی ہے۔ اس کی ترتیب و ثبوت میں ایک انوکھا طریقہ اختیار کیا ہے' مذاہب کے بارے میں ایک اچھوتا اندازِ بیان ایجاد کیا ہے اور عمرانیات وتمدن کے حالات وضاحت سے لکھے ہیں اور انسانی اجتماع میں اور ان کے ذاتی عوارض کے احوال میں تفصیلی بیانات دیئے ہیں جن سے قارئین کرام کو کائنات وحوادث کے علل و اسباب کا فائدہ حاصل ہوگا اور یہ معلوم ہو جائے گا کہ حکمران حکومتوں کے دروازے میں کس طرح داخل ہوئے تاکہ قارئین کرام تقلید سے دست بردار ہو جائیں اور متقدمین ومتاخرین کے احوال سے اور اقوام عالم کے واقعات وایام سے صحیح طور سے واقف ہو جائیں۔ میں نے یہ تاریخ ایک مقدمہ پر اور تین کتابوں پر مرتب کی ہے۔ مقدمہ میں علم تاریخ کی اہمیت کا اور مذاہب تاریخ کی تحقیق کا بیان ہے اور مورخین کی غلطیوں کی طرف اشارے ہیں۔ پہلی کتاب میں عمرانیات کا اور ان ذاتی عوارض کا ذکر ہے جو کسی ملک' بادشاہ' کسب' معاش' ضاع اور علوم کو عارض ہوتے ہیں اور ان کے اسباب وعلل کا بیان ہے۔ دوسری کتاب میں عرب کا' عرب کی نسلوں کا اور آغاز آفرینش سے موجودہ زمانے تک عرب کی تمام حکومتوں کا بیان ہے اور اس میں بعض ان مشہور قوموں اور حکومتوں کی طرف اشارہ ہے جو عرب کے ہم عصر تھیں جیسے نبطی' سریانی' فارس' بنی اسرائیل' قبطی' یونانی' رومی' ترک اور فرنگی' تیسری کتاب میں بربر کا اور ان کے آزاد کردہ غلاموں (زناتہ) کا حال ہے اور ان کے ابتدائی احوال کا اور ان کے قبائل کے حالات کا ذکر ہے۔ خصوصاً ان ممالک اور حکومتوں کا جو مغرب میں پائی جاتی تھیں پھر وہ

مشرقی انوار چننے کے لیے اطراف وزیارت کے فرائض وسنن کی تعمیل کے لیے اہلِ مشرق کی کتابوں سے مشرق کے حالات معلوم کرنے کے لیے مشرق کی طرف بڑھی تھیں۔ میں نے اس میں عجمی سلاطین کے حالات کا بھی اضافہ کر دیا ہے تا کہ تواریخ میں جو کمی ہے اس کی تلافی ہو جائے اور ترکوں کی حکومتوں کا بھی جوانہوں نے اطراف میں قائم کر لی تھیں اور ساتھ ہی ساتھ میں نے ان کے قبائل کے ہم عصر نواحی اقوام سلاطین کا بھی ذکر کر دیا ہے لیکن انتہائی اختصار وسہولت کے ساتھ اور عموماً اسباب بھی بیان کر دیئے گئے ہیں اور تواریخ کے اسباب تو خاص طور سے بیان کر دیئے گئے ہیں۔ اب اس تاریخ نے دنیا کی پوری پوری خبریں گھیر لی ہیں اور ہاتھ نہ آنے والی مشکل حکمتوں کو اپنا مطیع بنالیا ہے اور حکومتوں کے حوادثات کے اسباب وعلل بھی اپنے سینے میں بند کر لیے ہیں۔ لہٰذا یہ تاریخ حکمتوں کا ایک محفوظ خزانہ اور تاریخی معلومات کی ایک بہترین پوٹلی ہے۔

کتاب العبر و دیوان المبتداء والخبر کی وجہ تسمیہ: چونکہ اس کتاب میں عرب و بربر کے دیہاتیوں اور شہروں کی خبریں ہیں اور ان کی ہم عصر بڑی بڑی حکومتوں کی طرف بھی اشارات ہیں اور احوال واخبار کے آغاز واختتام نصیحتوں اور عبرتوں کا واضح ترین مواد بھی ہے اس لیے میں نے اس کا نام "كتاب العبر و ديوان المبتدا و الخبر في ايام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر" تجویز کیا ہے میں نے اقوام وسلطنت کے ابتدائی حالات کے سلسلے میں اور سابق اقوام کی معاصرت کے بارے میں اور سابق صدیوں میں پہلے زمانے میں اور مذہب میں انقلاب وتغیرات کے اسباب وعلل کے بیان کرنے میں اور معاشرت میں کسی حکومت کو ملت کو یا شہر کو یا محلّہ جو عوارض لاحق ہوتے ہیں جیسے عزت و ذلت کثرت وقلت علم صناعت اور شغل و بیکاری اور شہریوں اور دیہاتیوں کے بدلتے ہوئے عام حالات جو موجود ہیں یا جن کے واقع ہونے کی توقع ہے۔ ان سب کے ظاہر کرنے میں کوتاہی نہیں کی اور ایک ایک کر کے سب ہی کو بیان کر دیا ہے اور ان کی دلیلیں اور علتیں بھی بیان کر دی ہیں لہٰذا یہ کتاب اپنی مثال آپ ہے کیونکہ اس میں عجیب وغریب علوم بھی ہیں اور حکومتوں کا نادر وقریب الفہم ذخیرہ بھی۔ ان تمام چیزوں کے باوجود میں دنیا کے سامنے اپنی بے بضاعتی کا معترف ہوں اور مجھے اپنی کوتاہیوں کا یقین ہے اور اقرار کرتا ہوں کہ میں پورے طور سے اس تاریخ کا حق ادا نہ کر سکا اور علم افروز بصیرت رکھنے والے سے اور علوم ومعارف میں وسیع النظر حضرات سے توقع رکھتا ہوں کہ وہ میری اس کتاب کا بنظرِ تنقید مطالعہ فرمائے بنظرِ استحسان نہیں اور اس میں جو غلطیاں پائیں ان پر اصلاح وچشم پوشی کا پردہ ڈال دیں علماء کے درمیان میری پونجی کھوٹی ہے کھری نہیں اور اعتراف قصور ملامت سے نجات دلانے والا ہے اور بھائیوں سے بھلائی ہی کی توقع ہے۔ ہماری حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں اپنی بزرگ ذات کے لیے خالص بنائے۔ آمین۔ وہ ہمیں کافی ہے اور ہمارا بہترین کارساز ہے۔

سلطان عبدالعزیز کو تاریخ کا ایک نسخہ (ہدیہ کے طور پر): جب میں نے یہ کتاب مکمل کر دی اور جویانِ بصیرت کے لیے اس کا طاق جگمگا دیا اور اس کا چراغ جلا دیا اور علوم میں اس کا ایک طریقہ اور عام راستہ واضح کر دیا اور میدانِ معارف میں اس کا راستہ وسیع کر دیا اور اس باغ کے چاروں طرف دیوار بنا دی تو میں نے اس کا ایک نسخہ مولانا سلطان امام مجاہد فاتح امیر المومنین ابو فارس عبدالعزیز بن مولانا سلطان معظم مشہور ابو سالم ابراہیم شہید بن مولانا سلطان مقدس امیر المومنین ابوالحسن مرینی کے کتب خانے کو بطور تحفہ بھیجا۔

سلطان کے محامد واوصاف سلطان موصوف عزت کا فرش بچھانے والے اور کم سنی اور شباب ہی کے زمانے سے زہد و پارسائی کے زیورات سے آراستہ اور مزین ہیں اور پاکیزہ محاسن ومحامد اور برگزیدہ اخلاق و عادات کی خوبصورت چادر زیب تن کیے ہوئے ہیں جو حسینوں کے گلوں کے ہار سے زیادہ خوبصورت ہیں۔ آپ پختہ اور معاون عزم کے مالک ہیں اور معین و مددگار بخت رسا والے ہیں اور نئی بزرگیوں کو گھیرے ہوئے ہیں اور مضبوط بنیادوں والے ملک کے لیے موجب حسن و جمال ہیں۔ آپ کے مراتب و معالی بلند ہیں اور آپ متفرق علوم وفوائد کے جامع ہیں اور پراگندہ معارف اور مشکل مسائل کو حل کرنے والے ہیں۔ انسانی معارج کی فضیلت میں اپنے روشن ونقاد فکر رسا سے اور صحیح گرہوں والی صائب رائے سے ربانی نشانیوں کو ظاہر کرنے والے ہیں اور مذاہب وعقائد کے آفتاب، واضح رشد وہدایت کے ماہتاب، دنیا میں اللہ کا نور، میٹھے گھاٹ والی ربانی نعمت نازک وسخت اوقات میں حق تعالیٰ کی چھپی ہوئی مہربانی اور اس کی عزت والی کنجیوں کی وہ ہمہ گیر رحمت جو بگڑے ہوئے زمانے کی اصلاح کے لیے ہمہ گیر ہے اور دنیا کے ٹیڑھے احوال واطوار کو سیدھی کرنے والی ہے۔ قدیمی خطرات کو مٹانے والی اور زمانے کو نئی جوانی کی شادابی کا جوڑا پہنانے والی ہے۔ آپ حق تعالیٰ شانہٗ کی ایک ایسی حجت ہیں جو منکروں کے انکار سے، اور مخالفوں کے شبہات سے باطن ہونے والی نہیں۔

آل مرین کی تعریف: اور آل مرین وہ لوگ ہیں جنہوں نے دین کی تجدید کی اور جویانِ حقانیت کے لیے ایک نئے راستے کی بنیاد ڈالی اور باغیوں، غنڈوں اور شرارت پسندوں کا استیصال کیا۔ حق تعالیٰ شانہٗ امت محمدیہؐ پر آپ کا سایہ قائم و دائم رکھے اور دعوت اسلام کی حمایت میں آپ کی امیدیں برلائے آمین۔ میں نے یہ نسخہ ان کے مکتبہ کو بھیجا جو ان کے ملک کے پایہ تخت شہر فاس کے جامع قزوینی میں واقع ہے اور طلبہ پر وقف ہے فاس کا دار الخلافہ رشد وہدایت کی فرودگاہ علوم و معارف کا شاداب وسرسبز گلستان اور اسرار ربانیہ کا وسیع دامنوں والا میدان ہے۔ فاسی بزرگ ومعزز حکومت اپنی شریفانہ نگاہ سے اپنی فضیلت سے جو محتاج بیان نہیں انشاء اللہ اس کے لیے اپنی توجہ کا فرش بچھائے گی اور اسے قبولیت کا زیادہ سے زیادہ شرف بخشے گی جس سے اس کے استحکام اور پختگی پر روشن دلائل اور شواہد قائم ہو جائیں گے۔ کیونکہ اس حکومت کے بازار میں لکھنے والوں کے سکے خوب چلتے ہیں اور اسی کی چوکھٹ پر علوم وآداب کی سواریاں آکر بیٹھتی ہیں اور اسی کی بصیرت کی مدد سے طبیعتوں اور دماغوں کے نتائج ظاہر ہوتے ہیں! حق تعالیٰ شانہٗ ہمیں اس حکومت کے شکر کی توفیق عطا فرمائے اور ہمارے لیے حکومت کی مہربانیوں سے بخششوں کے حصے زیادہ سے زیادہ فراہم فرمائے اور اس کی خدمات کے حق ادا کرنے پر ہماری مدد فرمائے اور ہمارا اس میدان میں پہلے آنے والوں میں شمار ہو اور اس کے صحن میں ہم سب سے پہلے اترنے والے ہوں اور ارباب سیاست کو اور اہل ایمان کو جنہوں نے اس حکومت کی حرمت والی حدوں میں پناہ لی ہے اس کی حمایت وحرمت کا لباس پہنائے رکھیں آمین، حق تعالیٰ سبحانہٗ سے دعا ہے کہ ہمارے عمل اپنی رضا کے لیے خالص بنائے جو غفلت کے دھبوں اور شبہات سے پاک وصاف ہوں۔ آمین۔ اللہ ہی ہمیں کافی ہے اور کیا ہی اچھا کارساز ہے۔

مقدمہ

تاریخ کی فضیلت' مذاہب تاریخ کی تحقیق' مؤرخین کی غلطیوں کی طرف اشارات' اور اسبابِ اغلاط پر سرسری نگاہ

تاریخ کی فضیلت: یاد رکھیے علمِ تاریخ ایک معزز و بلند پایہ' بہت فائدوں والا اور شریف غرض و غایت والا فن ہے کیونکہ یہ ہمیں گذشتہ اقوام کے اخلاق و احوال بتاتا ہے۔ انبیاء کی سیرتوں پر آگاہ کرتا ہے اور حکومتوں اور سیاست میں سلاطین کے حالات کی خبر دیتا ہے تاکہ اگر کوئی کسی دینی یا دنیوی سلسلے میں ان میں سے کسی کے نقشِ قدم پر چلنا چاہے تو اسے پورا پورا فائدہ حاصل ہو۔

تاریخ میں غلطی کے اسباب و علل: اس لیے اس کے لیے متعدد ماخذوں کی انواع علوم و معارف کی' حسن نظر کی اور اصابت رائے کی ضرورت ہے تاکہ گہرا فکر اور اصابت رائے مطالعہ کرنے والے پر حق کو کھول دیں اور وہ حق کی روشنی میں لغزشوں اور غلطیوں سے محفوظ رہے کیونکہ اگر خبروں میں محض نقل پر اعتماد کر لیا جائے اور اصول عادت' قواعدِ سیاست' مدنیت کی طبیعت اور معاشرے کے حالات کو جانچ نہ بنایا جائے اور موجود کا غیر موجود پر اور غائب کا حاضر پر قیاس نہ کیا جائے تو ان میں بہت سی لغزشوں اور غلطیوں کا اور راہِ راست سے ہٹ جانے کا امکان باقی رہتا ہے' چنانچہ مورخین' مفسرین اور ائمہ نقل کو حکایات و واقعات میں بہت غلطیاں محض اس لیے پیش آئیں کہ انہوں نے صرف نقل پر خواہ غلط ہو یا صحیح قناعت کر لی اور واقعات کو ان کے اصول و معیار پر کس کر نہیں دیکھا اور اشباہ و نظائر پر قیاس نہیں کیا نہ انہیں حکمت و فلسفہ کی کسوٹی پر کسا اور نہ کائنات کی طبیعتوں پر پرکھا اور نہ ان پر نظر و بصیرت کو جانچ بنایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ صحیح راہ کھو بیٹھے اور اوہام و اغلاط کے میدان میں حیران و سرگرداں بھٹکتے ہوئے رہ گئے۔ خصوصاً اموال و فوج کی تعداد میں تو بے شمار غلطیوں کا شکار ہوئے۔ جب ان کا حکایات میں ذکر آیا کیونکہ حکایات میں جھوٹ کا احتمال بہت ہے اور لغویات کی کافی گنجائش ہے۔ اس لیے حکایات کو اصول و قواعد پر کسنا ضروری ہے۔

تاریخی اغلاط کی چند مثالیں' پہلی مثال: دیکھیے مسعودی اور بہت سے مورخین نے اسرائیلی فوج کے بارے میں لکھا

ہے کہ میدان تھیہ میں حضرت موسیٰؑ نے بیس سال سے اوپر کے جوانوں کا شمار کیا تو چھ لاکھ تھے بلکہ اس سے بھی زیادہ تھے۔ لیکن علاقہ مصر وشام کا اندازہ لگانے سے اور اس بات سے چوک گئے کہ اتنی فوج کی ان ممالک میں گنجائش بھی ہو سکتی ہے کہ نہیں اس لیے کہ ہر ملک کے لیے فوج کی اتنی ہی تعداد رکھی جا سکتی ہے جس تعداد کی اس میں گنجائش ہو اور وہ ان کے مصارف بھی سہار سکے اور اس سے زیادہ تعداد کی صورت میں نہ ملک میں گنجائش ہی ہے اور نہ ملک ان کے مصارف ہی برداشت کر سکتا ہے۔ اس دعوے پر ملک کی مشہور عادتیں ہونے کی وجہ سے ان میں جنگ بعید از عقل ہے کیونکہ جب کہ فوجیں مقابلہ پر ڈٹ جائیں اور ان میں منتہائے نگاہ سے دگنا یا تگنا یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو تو دونوں فوجیں کس طرح لڑ سکتی ہیں یا کسی پر کسی کا غلبہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے جب کہ ایک جانب کی فوج کو دوسری جانب کی فوج کی خبر نہیں۔ حال ماضی کی نشاندہی کرتا ہے ماضی حال سے ہو بہو مشابہ ہے۔ شاہ فاس اسرائیل کے بادشاہ سے بہت بڑا تھا اور اس کی حکومت اسرائیلی حکومت سے بہت زیادہ وسیع تھی کیونکہ بخت نصر جو مملکت فاس کا ایک حاکم تھا۔ جب اسرائیلیوں پر غالب آیا تو اس نے ان کے ملک میں خوب قتل و غارتگری کی۔ جگہ جگہ لوٹ مار مچائی۔ ان کی سلطنت چھین کر ان کے ملک میں قابض ہو گیا اور بیت المقدس کی جو ان کے مذہب و طاقت کا ستون تھا اور پایہ تخت تھا اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ یہ مغربی سرحدی علاقہ کا سردار تھا اور اس کی حدود سلطنت میں عراقین، خراسان، ماوراء النہر اور ابواب کے ممالک شامل تھے اور اس کی سلطنت کا رقبہ اسرائیلی سلطنت کے رقبہ سے کہیں زیادہ وسیع تھا۔ پھر بھی کبھی فارس کے لشکروں کی تعداد اتنی نہیں ہوئی جتنی تعداد اسرائیلی فوج کی بتائی جاتی ہے اور نہ اس کے لگ بھگ ہوئی۔ ان کا سب سے بڑا لشکر جو قادسیہ میں تھا ان کی تعداد بقول سیف بن عمرو ایک لاکھ بیس ہزار تھی جس کے ماتحت دو لاکھ سے زیادہ جوان تھے۔ حضرت صدیقہؓ اور زہری سے مروی ہے کہ رستم کی فوج جسے قادسیہ میں حضرت سعد نے شکست دی تھی صرف ساٹھ ہزار تھی۔ علاوہ ازیں اگر بنی اسرائیل اتنی تعداد تک پہنچ جاتے تو ان کے ملک کا دامن وسیع ہوتا اور ان کی حکومت کا رقبہ فراخ ہوتا کیونکہ حکومتوں میں رقبہ اور ملک فوجوں کی اور لوگوں کی کثرت وقلت کے تناسب سے ہوتے ہیں (ہم اس موضوع پر پہلی کتاب کی فصل ممالک میں انشاء اللہ روشنی ڈالیں گے) حالانکہ اس قوم (یہودیوں) کا ملک شام میں اردن اور فلسطین کی حد سے اور حجاز میں یثرب و خیبر کی حد سے آگے نہیں بڑھا جیسا کہ مشہور ہے۔ علاوہ ازیں حضرت موسیٰؑ اور حضرت یعقوبؑ کے درمیان ارباب تحقیق کے نزدیک محض چار پشتوں کا فاصلہ ہے کیونکہ آپ موسیٰ بن عمران بن یصہر بن قاہت بن لاوی بن یعقوبؑ ہیں آپ ہی کا لقب اسرائیل ہے توراۃ میں آپ کا یہی نسب ہے اور مسعودی کی روایات کے مطابق دونوں میں دو سو بیس سال کی مدت کا فاصلہ ہے۔ مسعودی لکھتے ہیں جب اسرائیل اپنے بیٹوں اور پوتوں کے ساتھ مصر میں داخل ہوئے تو اس وقت یہ سب ستر آدمی تھے اور مصر میں بس گئے تھے پھر جب حضرت موسیٰؑ کے ساتھ میدان تیہ میں منتقل ہوئے تو مصر میں ۲۲۰ سال رہ چکے تھے اس عرصہ میں قبطی، فراعنہ ان پر حکومت کرتے رہے لہذا عقل میں یہ بات نہیں آتی کہ چار پشتوں میں ان کی نسل بڑھ کر اتنی کثیر ہو گئی۔

ایک وہم کا جواب: اور اگر ان کا یہ گمان ہو کہ یہ تعداد حضرت سلیمانؑ کے زمانے میں اور آپ کے بعد تھی تو یہ بھی بعید از عقل ہے کیونکہ حضرت سلیمان اور حضرت یعقوبؑ کے درمیان ۱۱ پشتیں ہیں چنانچہ ان کا نسب نامہ یہ ہے سلیمان بن داؤد بن یشا بن عوفذ (عُوفذ) بن باعز (بُوعز) بن سمعون بن عمیٰوذب (حَمِنیاذاب) بن رَم بن حضرُون (حُشرُون) بن بارَس

(بیرس) بن یہوذا ابنِ یعقوب اور گیارہ پشتوں میں اولاد کی اس قدر کثرت نہیں ہوتی جو انہوں نے بتائی ہے البتہ سینکڑوں اور ہزاروں تک پہنچ سکتی ہے لیکن ہزاروں سے آگے بڑھنا اور لاکھوں تک پہنچ جانا ناممکن ہے۔ اگر آپ موجودہ زمانے اور مشاہدات پر اور قریب و مشہور پر قیاس کر لیں تو ان کے زعم کی غلطی اور ان کی روایات کا جھوٹ صاف ظاہر ہو جائے گا۔ اسرائیلیات سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ کی خصوصی فوج بارہ ہزار جوانوں پر مشتمل تھی اور آپ کی خواص ایک ہزار تھیں اور چار سو گھوڑے تھے جو آپ کے دروازوں پر بندھے رہتے تھے اس روایت کو عقل قبول کرتی ہے اور عوام کی بیہودہ باتیں ناقابلِ التفات ہیں حضرت سلیمانؑ کے عہدِ سلطنت میں اسرائیلی حکومت کا مکمل شباب تھا اور وہ پوری وسعت پر تھی لہٰذا اس نکتہ کو یاد رکھیے۔

لوگ عموماً کسی چیز کی تعداد بڑھا چڑھا کر بتایا کرتے ہیں: ہم اپنے زمانے کے اکثر عوام کو دیکھتے ہیں کہ جب وہ اپنے زمانے یا قریبی زمانہ کی حکومت کے لشکروں کی تعداد بیان کرتے ہیں یا مسلمانوں کی یا عیسائیوں کی فوجوں کی تعداد کا ذکر کرتے ہیں یا ٹیکس وخراج کے مال گنواتے ہیں یا مالداروں کے خرچ اور دولتمندوں کے سامان بتانے لگتے ہیں تو تعداد میں مبالغہ سے کام لیتے ہیں اور مروجہ عادتوں کی حدوں سے آگے پھلانگ جاتے ہیں اور انوکھی بات پیش کرنے میں اوہام و وسوسوں کے مرید بن جاتے ہیں پھر جب رجسٹروں سے فوجوں کی چھان بین کی جاتی ہے اور دولتمندوں کے ساز و سامان کی اور ان کی موجودہ ضرورتوں کی تحقیق کی جاتی ہے اور رئیسوں اور نوابوں کے اخراجات روشنی میں لائے جاتے ہیں تو وہ بتائی تعداد کا دسواں حصہ بھی ثابت نہیں ہوتے اس مبالغہ آمیزی کی وجہ یہی ہے کہ لوگوں کے دل غرائب پر فریفتہ ہوتے ہیں اور وہ تعاقب کرنے والوں اور پرکھنے والوں سے قطع نظر کر کے فوراً آسانی سے انہیں زبان پر لے آتے ہیں حتیٰ کہ وہ خود بھی صحیح و غلط کا جائزہ نہیں لیتے اور خبروں میں راویوں کا اور ان کی عدالت وثقاہت کا خیال نہیں رکھتے اور انہیں تحقیق وتنقید کی طرف نہیں لوٹاتے وہ تو زبان کی لگام ڈھیلی چھوڑ دیتے ہیں اور جھوٹ کی چراگاہوں میں زبان کو چرنے کے لیے چھوڑ دیتے ہیں اور اللہ کی آیتوں کا مذاق بنا لیتے ہیں اور لوگوں کو اللہ کی راہ سے گمراہ کرنے کے لیے لغو کھیل والی باتیں خرید لیتے ہیں اس سے بڑھ کر گھاٹے والا سودا اور کیا ہوگا؟

تبابعہ کے بارے میں ایک غلط خبر: مورخین کے واہیات واقعات میں ایک وہ واقعہ بھی ہے جسے اکثر مورخ تبابعہ (سلاطین یمن وعرب) کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ وہ یمن (اپنے وطن) سے مغربی علاقوں (افریقہ اور بربر) پر حملے کیا کرتے تھے اور یہ بھی کہ افریقش بن قیس بن صیفی سابق یمنی بادشاہوں میں بہت بڑا بادشاہ گزرا ہے جس کا زمانہ حضرت موسیٰ کا یا آپ ﷺ سے کچھ قبل کا زمانہ تھا یہ افریقہ پر حملہ آور ہوا اور بربر میں خونریزی کی اور ان کا یہ نام (بربر) اسی نے رکھا تھا جب اس نے اہلِ بربر کی گنگناہٹ سنی تو بولا (ما هذه البربرة) یہ بڑبڑاہٹ کیا ہے لہٰذا اسی سے یہ نام لیا گیا اور اسی دن سے یہ قوم بربر کہلانے لگی اور یہ بھی کہ جب وہ مغرب سے واپس لوٹا تو مغرب میں حمیر کے کچھ قبائل روک دیئے پھر وہ وہیں بس گئے اور مغربی باشندوں میں گھل مل گئے جن میں صنہاجہ اور کتامہ حمیری قبائل ہیں اس لیے طبریؔ، جرجانیؔ، مسعودیؔ، ابن کلبی اور بیلی کہتے ہیں کہ صنہاجہ اور کتامہ حمیری قبائل ہیں لیکن بربر کے علماءِ نسب اسے نہیں مانتے اور بات یہی درست

ہے۔ مسعودی نے بھی یہ لکھا ہے کہ ذوالاذعار افریقش سے پہلے سلاطین یمن میں سے ہے اور ہم عصر سلیمان علیہ السلام ہے اس نے مغرب پر دھاوے بولے اور اسے فتح کیا اسی طرح اس کے بعد اس کے فرزند یاسر کے بارے میں لکھا ہے اور یہ کہ وہ علاقہ مغرب میں وادی رمل تک پہنچ گیا تھا لیکن ریگستان میں اسے راستہ نہ مل سکا اس لیے مجبوراً لوٹ آیا۔

اسعد ابوکرب کے بارے میں ایک غلط واقعہ: اسی طرح مورخین پچھلے تبع (اسعد ابوکرب) کے بارے میں کہتے ہیں جو یستاسف کا ہم عصر تھا (یستاسف کیانیہ سلاطین فارس میں سے ہے) کہ وہ موصل اور آذربائیجان پر قابض ہو گیا اور ترکوں سے جا بھڑا اور انہیں شکست دی اور لوٹ مار مچائی پھر اسی طرح دوبارہ اور سہ بارہ حملے کیے اس کے تین بیٹے علاقہ فارس پر صغد کے شہروں پر جو ترکوں کے شہروں میں سے ہیں اور ماوراء النہر کے شہر کہلاتے ہیں اور روم کے شہروں پر حملے کرتے رہے۔ ایک بیٹا سمرقند تک قابض ہو گیا اور بیابان طے کرتا ہوا چین تک چلا گیا جہاں اُسے اپنا دوسرا بھائی مل گیا جو اس سے قبل سمرقند کو روندتا ہوا چین آ نکلا تھا اور دونوں بھائیوں نے چین کے علاقہ میں لوٹ مار مچائی اور دونوں مال غنیمت لے کر اکٹھے واپس لوٹے اور چینی علاقے میں حمیر کے کچھ قبائل چھوڑ آئے جو آج تک وہاں موجود ہیں۔ اور تیسرا بھائی قسطنطنیہ تک پہنچا اور اسے جا اجاڑا اور تمام رومی علاقہ فتح کر ڈالا اور فاتحانہ شان سے واپس لوٹا۔ یہ تمام واقعات صحیح نہیں اور اوہام و اغلاط میں ڈوبے ہوئے ہیں اور زیادہ تر گھڑے ہوئے افسانوں کے مشابہ ہیں کیونکہ تبابعہ کی حکومت جزیرۂ عرب میں تھی اور ان کا پایۂ تخت اور دارالخلافہ صنعاء تھا جو یمن میں ہے۔ جزیرۂ عرب کی تین سمتوں میں سمندر ہے جنوب میں بحرِ ہند ہے، مشرق میں خلیج فارس ہے۔ جو بصرہ تک پھیلی ہوئی ہے اور مغرب میں بحر سویس (سویز) ہے جو سویس تک پھیلا ہوا ہے (سویس مصر کے علاقے میں ہے) جیسا کہ جغرافیہ کے نقشے سے معلوم ہوتا ہے لہٰذا یمن سے مغرب کی طرف جانے والوں کے لیے نہر سویز کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ ہی نہیں اور نہر سویس اور بحرِ شامی کی درمیانی مسافت بقدر دو منزلوں کے ہے یا دو منزلوں سے قدرے کم ہے۔ یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ کوئی بڑا بادشاہ اپنے لشکرِ جرار کو لے کر اس راہ سے گزر جائے جبکہ اس علاقہ پر اس کا قبضہ بھی نہ ہو۔ عادت میں یہ بات قطعی محال ہے اس وقت اس علاقہ پر عمالقہ کا قبضہ تھا اور شام میں کنعان اور مصر میں قبطیوں کا پھر عمالقہ مصر پر قابض ہو گئے اور اسرائیلی شام پر اور کبھی کسی سے یہ منقول نہیں کہ تبابعہ نے ان اقوام میں سے کسی قوم پر کبھی حملہ کیا ہو اور نہ وہ کبھی ان علاقوں کے کسی حصہ پر قابض ہوئے۔ علاوہ ازیں سمندر کے ذریعے یمن سے مغرب تک سفر بہت لمبا ہے اس قدر لمبے سفر میں ایک لشکرِ جرار کے لیے کھانے پینے کے سامان اور ان کے جانوروں کے لیے چارے کی بہت زیادہ ضرورت پڑتی ہو گی۔ جب یہ غیر ممالک سے گذرے ہوں گے تو یقیناً کھیتیاں اجاڑی ہوں گی جانور لوٹے ہوں گے اور جہاں سے گذرے ہوں گے خوب لوٹ مار مچائی ہو گی پھر بھی ان کی اور جانوروں کی ضرورتیں پوری نہ ہوئی ہوں گی اور اگر تمام ضروری سامان کو اپنے ملک سے لائے ہوں گے تو اتنا زیادہ سامان لے جانے کے لیے سواریاں کس طرح مہیا کی ہوں گی لامحالہ یہی کہنا پڑے گا کہ یہ جہاں سے گزرے ہوں گے وہیں سے اپنے اور اپنے جانوروں کے لیے ضروری سامان لوٹ مار کر کے حاصل کیا ہو گا اور اس علاقے کو فتح کرتے ہوئے آگے بڑھتے ہوں گے تاکہ وہاں سے سامانِ رسد فراہم کریں اور اگر یہ مان لیں کہ اتنا لشکرِ جرار جس علاقے سے گزرا ہو گا وہیں سے انہوں نے بطور صلح کے رسد حاصل کر لی ہو گی اور انہیں بالکل نہ چھیڑا ہو گا تو یہ بات عقل مانتی نہیں بلکہ سخت ممتنع ہے لامحالہ کہنا پڑے گا کہ یہ تمام خبریں انتہائی کمزور یا گھڑی ہوئی ہیں۔

مغرب میں جس ریگستان کا ذکر کیا گیا ہے کہ وہ مسافر کو سفر سے مجبور کر دیتا ہے اس کا ذکر مغرب میں کبھی کسی مسافر یا راہ گیر سے نہیں سنا گیا۔ حالانکہ مسافروں کی اور راستہ بتانے والوں کی اور آنے جانے والے سواروں کی اور آبادیوں کی مغرب کے ہر گوشہ میں اور ہر زمانے میں کثرت رہی ہے۔ چونکہ اس میں ندرت اور غرابت ہے۔ اس لیے اسے بیان کرنے والوں کی کثرت وفراوانی ہے۔ رہا اہلِ یمن کا مشرق کے علاقوں پر اور سرزمینِ ترک پر حملہ کرنا تو یہ بھی سمجھ سے باہر ہے اگر چہ مشرق کا راستہ نہر سویز کے راستہ سے زیادہ وسیع ہے لیکن سفر بہت دور دراز کا اور لمبا ہے اور فارس وروم اہلِ یمن اور ترکوں کے درمیان پڑتے ہیں اور کبھی کسی مورخ نے یہ نہیں لکھا کہ تبابعہ کبھی فارس وروم کے علاقے پر قابض ہوئے ہوں۔ تبابعہ اہلِ فارس سے صرف عراق کے سرحدی علاقوں میں لڑا کرتے تھے اور ان علاقوں میں بھی جو بحرین، حمیر اور جزیرہ کے درمیان دجلہ اور فرات کے درمیان واقع ہیں چنانچہ ذوالاذعار (تبع اکبر) کیکاؤس (شاہ فارس) اور ابوکرب (تبع اصغر) کی گشتاسپ (شاہ فارس) سے لڑائی ہوئی اور پھر کیانیہ اور ساسانیہ سلاطین کے بعد تبابعہ کی دیگر ممالک کے سلاطین سے لڑائیاں کہ وہ سرزمین فارس کو پھلانگ کر تبت وترکستان پر حملہ آور ہوں عادۃً ممتنع ہے کیونکہ غیر ملکی اقوام حائل ہیں سفر لمبا ہے اور سامانِ رسد کی اور چارے کی زیادہ سے زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ لہٰذا اس قسم کی خبریں واہیات وخود ساختہ ہیں اگر اس قسم کی خبریں از روئے نقل صحیح بھی ہوتیں تو ان میں مذکورہ بالا رکاوٹیں حائل ہوتیں اور ان کی صحت کی مانع ہوتیں اب جبکہ یہ روایتیں صحیح بھی نہیں اور اسناد سے بھی محروم ہیں تو ان کے غلط ہونے میں کیا شبہ ہے۔ یثرب اور اوس وخزرج کے بیان میں ابنِ اسحاق رقم طراز ہیں کہ سب سے پچھلے تبع نے مشرق پر ہلہ بولا' غالباً اس سے ان کی مراد عراق اور فارس کے شہر ہیں ترک وتبت کے علاقوں پر تبابعہ کے حملوں کی روایتیں صحیح نہیں جیسا کہ ہمارے اوپر کے بیان سے معلوم ہوا لہٰذا اگر اس قسم کی خبریں تم کو سنائی جائیں تو ان پر کبھی بھروسہ نہ کرو اور غور وفکر کر کے کوئی رائے قائم کرو جبکہ بہترین طریقے سے خبروں کو صحیح قوانین پر پرکھ بھی صحیح رائے اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

ارم کی تحقیق: اس سے بھی زیادہ بعید از عقل اور وہم میں ڈوبی ہوئی وہ روایت ہے جو ارباب تفسیر (بعاد ارم ذات العماد) کی تفسیر میں نقل کرتے ہیں اور لفظ ارم کو ایک شہر کا نام بتاتے ہیں جس کا وصف یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ ستونوں والا تھا یعنی ستونوں پر قائم تھا۔ کہتے ہیں کہ عاد بن عوص بن ارم کے دو بیٹے شدید اور شداد تھے جو عاد کے بعد بادشاہ ہوئے۔ پھر شدید فوت ہو گیا اور تمام ملک کا شداد ہی مالک بن گیا اور دیگر سلاطین اس کے مطیع ہو گئے۔ ایک دفعہ اُس نے جنت کے اوصاف سنے بولا میں جنت کی مانند جنت بنا کر رہوں گا پھر اس نے حماری عدن میں تین سو سال کی مدت میں شہر ارم بسایا شداد کی عمر نو سو برس کی ہوئی۔ ارم ایک بہت بڑا شہر تھا جس کے محل سونے کے اور ستون زبرجد اور یاقوت کے تھے اس شہر میں ہر قسم کے درخت پائے جاتے تھے اور نہروں کا جال بچھا ہوا تھا۔ جب شداد کی جنت مکمل ہو گئی تو وہ حکومت کے بڑے بڑے اربابِ حل وعقد کو لے کر اسے دیکھنے کے لیے روانہ ہوا جب ۲۴ گھنٹوں کا سفر رہ گیا تو حق تعالےٰ نے ان پر آسمان سے ایک چیخ بھیج دی اور سب کے سب ہلاک ہو گئے۔ مسفرین میں سے یہ واقعہ طبری' ثعالبی اور زمخشری وغیرہ نے لکھا ہے یہ لوگ حضرت عبداللہ بن قلابہ صحابیؓ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ اپنا اونٹ ڈھونڈنے کے لیے نکلے اور حسنِ اتفاق سے اس شہر میں جا پہنچے اور وہاں سے جس قدر ان سے چل سکا جواہر اور سونا چاندی بھر لائے پھر جب حضرت معاویہ کو خبر ملی تو آپ نے انہیں بلوایا۔ عبداللہ نے

حضرت معاویہ کا سارا واقعہ سنایا حضرت معاویہ نے کعب احبار کو طلب فرمایا اور ان سے اس شہر کے بارے میں تحقیق فرمائی۔ فرمایا یہ شہر وہی ہے جس کا ذکر سورہ فجر میں ارم ذات العماد سے آیا ہے اس میں ایک مسلمان داخل ہوگا جس کا رنگ سرخ و بھورا ہوگا اور کوتاہ قد ہوگا اور ایک تل اس کی بھنوں پر ہوگا اور ایک گردن پر اور وہ اپنا اونٹ ڈھونڈتا ہوا اس میں جا نکلے گا پھر حضرت معاویہ نے غور کیا تو ابن قلابہ میں یہ صفتیں پائیں اور وہ بے ساختہ بول پڑے کہ اللہ کی قسم وہ شخص یہی ہے۔ دیکھئے روئے زمین پر اس شہر کا اتا پتہ آج تک کسی نے نہیں بتایا اور صحارا عدن جس کے بارے میں خیال کیا جاتا ہے کہ اس میں یہ شہر بسایا گیا تھا وسط یمن میں ہے جس میں یکے بعد دیگرے لگاتار لوگ بستے چلے آئے ہیں اور راستہ بتانے والے ہر پہلو سے راستے بتاتے چلے آئے ہیں لیکن کسی سے بھی اس شہر کی آج تک کوئی خبر منقول نہیں نہ کوئی مورخ ذکر کرتا ہے اور نہ کوئی قوم اس قسم کا کوئی شہر بتاتی ہے۔ اگر یہ لوگ یہ کہتے کہ اس شہر کے آثار تک مٹ گئے تو پھر بھی ایک حد تک عقل میں بات آ جاتی لیکن ان کی گفتگو سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر آج بھی موجود ہے۔ بعض کے نزدیک یہ شہر، شہر دمشق ہے کیونکہ عادی اس پر قابض رہ چکے ہیں بلکہ بعض کا ہذیان تو یہاں تک پہنچ گیا ہے کہ یہ شہر روپوش کر دیا گیا ہے اور ارباب ریاضت و سحر کو معلوم ہو جاتا ہے الغرض یہ تمام گمان فاسد اور بے بنیاد ہیں۔

ارم کے سلسلہ میں مفسرین کی غلطی کی وجہ: مفسرین کو اس ہذیان پر اعراب نے ابھارا ہے کیونکہ ترکیب میں لفظ ذات العماد ارم کی صفت ہے اور عماد بمعنی ستون ہے اس لیے ارم بمعنی عمارت متعین ہوگیا اور ابن زبیر کی قرات میں عادِ ارمِ اضافت کے ساتھ ہے اس سے ان کے خیال کی تائید بھی ہو جاتی ہے۔ پھر مفسرین کو کچھ حکایتیں مل گئیں جو خود تراشیدہ افسانوں کا حکم رکھتی ہیں اور جن کا تعلق ان جھوٹے منقولہ قصوں سے ہے جو مضحکہ خیز قصوں میں گنے جاتے ہیں۔ دراصل عماد خیموں کی لکڑیوں کو کہتے ہیں اور اگر عماد سے ستون ہی مراد ہوں تو بھی قوم ارم کو اس صفت سے متصف ماننا کہ وہ عمارتوں اور ستونوں والے تھے کوئی انوکھی بات نہیں کیونکہ وہ اپنی قوت و شان مکیں مشہور تھے۔ لیکن یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ ارم ایک مخصوص شاہی محل ہے جو کسی خاص شہر میں واقع ہے اور اگر یہ لفظ قرات ابن زبیر میں اضافہ کے ساتھ آیا بھی ہے تو یہ اضافت ایسی ہے جیسے خاندان کی اضافت قبیلہ کی طرف ہوتی ہے جیسے قریش کنانہ الیاس مضر اور ربیعۃ نزار کہا جاتا ہے۔ بھلا ان بعید احتمالات کی جو ان واہیات حکایات کی توجیہہ میں پیش کیے جاتے ہیں کیا ضرورت ہے ان جیسی حکایتوں پر حق تعالٰی کی کتاب منزہ ہے کیونکہ یہ صحت سے بعید ہیں۔

برامکہ پر رشید کے عتاب کا غلط سبب: مورخین کی گھڑی ہوئی حکایتوں میں سے ایک وہ حکایت بھی ہے جو کہ برامکہ پر ہارون رشید کے عتاب کے سبب میں بیان کی جاتی ہے۔ یہ حکایت ہارون رشید کی بہن عباسہ کی جعفر بن یحیٰی بن خالد (رشید کا آزاد کردہ غلام) کے ساتھ داستان محبت ہے کہ رشید دل سے چاہتا تھا کہ عباسہ جعفر اس کی مجلس شراب میں حاضر رہیں اس لیے اس نے دونوں کو نکاح کی اجازت دے دی تھی مگر خلوت سے روک دیا تھا مگر چونکہ عباسہ جعفر میں محبت میں چور تھی اس لیے اس نے خلوت کی ایک تدبیر سوچ لی اور جعفر نے عباسہ سے (ان کے زعم کے مطابق نشہ کی حالت میں) صحبت کر لی۔ عباسہ حاملہ ہوگئی اس بات کی خبر رشید کو بھی ہوگئی جس سے وہ سخت برہم ہوا اور اس نے برامکہ کو عہدوں سے علیحدہ کر دیا انتہائی

افسوس کی بات ہے کہ ایک طرف تو عباسہ کا دینی مقام اور اس کی حرمت اور عباسہ کے والدین کا مذہبی مرتبہ اور دوسری طرف یہ ناشائستہ حرکت؟ عقل اسے باور نہیں کرتی۔ معلوم ہے کہ عباسہ کون ہے؟ عباسہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی پوتی ہیں۔ عباسہ کے اور حضرت ابنِ عباسؓ کے درمیان صرف چار پشتیں ہیں اور چاروں حضرات حضرت ابنِ عباسؓ کے بعد دین وملت کے ستون شرفاء اور اکابر ہیں عباسہ محمد مہدی کی صاحبزادی عبداللہ ابوجعفر منصور بن محمد سجاد کی پوتی، علی کی جو خلفاء کے باپ پڑوتی اور عبداللہ یعنی ابنِ عباسؓ جو ترجمان القرآن ہیں لکڑ پوتی ہیں۔ خلیفہ کی صاحبزادی ہیں اور خلیفہ کی ہمشیرہ ہیں اور معزز حکومت سے خلافت نبویہ سے، محبت رسول ﷺ سے اور آپ ﷺ کی عمومت سے گھری ہوئی ہیں اور مذہب کا احترام، وحی کا نور، فرشتوں کا نزول ان کے چاروں طرف چھایا ہوا ہے ان کا زمانہ عربوں کی بدویت اور دینی سادگی سے قریب ہے اور عیاشانہ عادتوں اور شرمناک گناہوں سے بہت دُور ہے اگر انہی کی عصمت اور پاک دامنی پر داغ آ جائے تو پھر پاکدامن اور طہارت وحیا کہاں ملے گی اور جب اسی گھرانے سے طہارت وعفت نکل جائے تو پھر کہاں عفت وعصمت دستیاب ہوگی بھلا ان کا نسب جعفر بن یحییٰ سے کیسے جُڑ سکتا ہے اور یہ کیسے اپنی عربی شرافت کو ایک عجمی غلام سے جس کا دادا فارسی تھا داغدار بنا سکتی ہیں یا اپنے دادا کے غلام سے اپنی عصمت کو کیسے ملوث کر سکتی ہیں اور دادا بھی کون جن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا ہونے کی سعادت حاصل ہے اور شرفائے قریش میں سے ہیں۔ جعفر کی عزت کی انتہا یہ ہے کہ حکومت عباسیہ نے اسے اور اس کے باپ کو چار چاند لگائے تھے۔ انہیں غلامی سے چھڑایا تھا اور شرفاء کے مقامات تک پہنچا دیا تھا اور بامِ عروج پر چڑھا دیا تھا۔ پھر ہارون رشید جعفر سے رشتہ کرنے پر کیسے راضی ہو جاتا جو ایک عجمی غلام تھا۔ حالانکہ رشید بلند ہمت، عالی حوصلہ اور خلفاء میں سے ہے اور اس کے بزرگ اکابر میں سے ایک ہیں اگر کوئی غور کرنے والا انصاف کی نگاہ سے دیکھے اور عباسہ کا قیاس اپنے زمانے کی اس شہزادی پر کرے جو کسی بڑے بادشاہ کی دلبند ہے تو اس جیسے واقعہ سے اسے بھی شرم محسوس ہوگی اور وہ یہ بھی گوارہ نہ کرے گا کہ ایسی بلند مرتبہ والی شہزادی کا عقد حکومت کے کسی آزاد کردہ غلام سے ہو جو حکومت میں ایک رعیت کی حیثیت رکھتا ہو بلکہ وہ اس قصہ کو ہر ممکن طریقے سے جھٹلائے گا اور ہر پہلو سے غلط ثابت کرنے کی کوشش کرے گا۔ بھلا کہاں تو عباسہ اور رشید کا بلند مقام اور کہاں عوام۔ غلام تو درکنار۔

برامکہ کے زوال کا اصل سبب: برامکہ کے زوال کا سبب یہی ہے کہ انہوں نے حکومت پر بالاستقلال اپنا قبضہ جما لیا تھا اور خزانہ اپنے قبضہ میں کر لیا تھا اور نوبت یہاں تک آ گئی تھی کہ اگر رشید اپنی ضرورت کے لیے بھی تھوڑا سا مال طلب کرتا تو اسے بھی نہ ملتا تھا۔ برامکہ اس کی خلافت پر غالب آ گئے تھے اور اس کی حکومت میں اس کے شریک بن گئے تھے اور رشید کو ان کے ساتھ حکومت کے کاموں میں اختیار باقی نہ رہا تھا اور وہ بڑی بڑی بخششیں کیا کرتے تھے اور ان کی شہرت دُور دُور تک پھیل گئی تھی اور انہوں نے حکومت کے بڑے بڑے اور کلیدی عہدے اپنے خاندانی رؤسا کو دے رکھے تھے اور حکومت کے صوبے اپنے پروردہ لوگوں میں بانٹ رکھے تھے اور دوسرے قابل اشخاص کو وزارت کتابت قیادت، حجابت اور سیف وقلم کے عہدوں سے محروم کر رکھا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ رشید کے گھر میں اولادِ یحییٰ میں سے ۲۵ رئیس تھے جو اہلِ سیف واہلِ قلم تھے اور ارکینِ حکومت کے دوش بدوش رہتے تھے اور انہیں بتدریج وہاں سے نکال رہے تھے کیونکہ ہارون کی نگاہ میں یحییٰ کی بڑی قدر ومنزلت تھی کیونکہ یہ یحییٰ ہی کی کفالت میں پلے بڑھے تھے۔ یحییٰ ولی عہدی کے زمانے میں بھی ان کا کفیل رہا اور عہد

خلافت میں بھی۔ حتیٰ کہ اس کی سرپرستی میں یہ جوان ہوئے اور اسی کے گھر سے یہ تخت خلافت پر بیٹھے اور یحییٰ خلافت پر چھا گیا۔ رشید اسے ابّا جان کہا کرتا تھا۔ پھر جب رشید کی توجہات برامکہ کی طرف مبذول رہنے لگیں اور وہ ان کی خوب ہاتھ چھاؤں کرنے لگے تو لوگوں میں ان کی عزت و عظمت دُور دُور تک پھیل گئی۔ لوگوں کی نگاہیں برامکہ پر ہی پڑنے لگیں اور انہی کے آگے گردنیں جھکنے لگیں اور لوگوں کی ضرورتیں انہی پر منحصر ہو کر رہ گئیں اور انہی کے پاس دُور دُور سے غیر ممالک کے سلاطین تحائف بھیجنے لگے اور امراء ہدیئے پیش کرنے لگے۔ حتیٰ کہ ان کے ذاتی خزانوں میں قسم قسم کے فریب و عیاری سے شاہی خزانے سے مال جاتا رہتا تھا اور یہ شاہی خزانے سے اپنی تجوریاں بھرنے لگے تھے اور احباب و اقارب پر عطیات کی بارش برسانے لگے تھے اور ان کے گلوں میں اپنے احسانات کے طوق ڈالنے لگے تھے اور شریف گھرانوں اور شرفاء کو منصب سے برطرف کر کے فقراء کو عہدے دینے لگے تھے اور قیدیوں کو چھڑانے لگے تھے۔ شعراء ان کی مدح میں ایسے ایسے قصائد لکھ کر لاتے کہ خلیفہ کی شان میں بھی ایسے قصائد نہ آتے تھے اور انہوں نے مانگنے والوں کے لیے داد و دہش اور عطیات و صلات کو عام کر دیا تھا اور ارد گرد کے قریوں اور جائیدادوں پر اور تمام حدودِ مملکت کے شہروں پر چھائے ہوئے تھے۔ حتیٰ کہ برامکہ کے رازدار بھی ان پر کفِ افسوس ملنے لگے اور ان کے اپنے بھی ان سے حسد کرنے لگے۔ اربابِ حل و عقد ان کی یہ حالت دیکھ کر خون کے سے گھونٹ پی کر رہ جاتے بہر حال ان کے خلاف عوام و خواص میں عداوت اور حسد کی آگ بھڑک اٹھی اور ان کی حکومت سے حاصل کیے ہوئے آرام دہ فرشوں پر بچھو رینگنے لگے (لوگ ان کے خلاف شکایتیں کرنے لگے) حتیٰ کہ آلِ قحطبہ، جعفر کے ماموں خود شکایت کرنے والوں کے سرغنہ تھے انہیں ان پر ذرا رحم نہیں آیا کیونکہ ان کے دلوں میں جو حسد بیٹھ گیا تھا اس نے جذباتِ رحم کو دبا دیا تھا پھر نہ رشتہ داری کے تعلقات نے انہیں شکایتوں سے روکا اور نہ کسی اور چیز نے۔ ان کے ساتھ ساتھ برامکہ کی خویش پروری اور ان کے استقلال کے رجحان نے ہارون رشید کے دل میں غیرت و شرم کے جذبات مزید ابھار دیئے تھے الغرض ان کے خلاف کینے اور حسد معمولی معمولی باتوں سے پیدا ہوئے پھر جب وہ اپنے سابق حال پر ہی جمے رہے تو کینے بڑی بڑی مخالفتوں میں تبدیل ہو گئے۔ مثلاً یحییٰ بن عبداللہ بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب کا قصہ جو مہدی کے بھائی ہیں اور نفس زکیہ کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں جنہوں نے منصور کے خلاف بغاوت کی تھی یہ یحییٰ وہ ہیں جن کو فضل بن یحییٰ نے ہارون رشید کا امن نامہ دکھا کر دیلم کے علاقہ سے بلوایا تھا اور بقول طبری ان پر دس لاکھ درہم خرچ کیے تھے۔ رشید نے ان کو جعفر کے حوالے کر دیا تھا اور جعفر کے گھر ہی میں جعفر کی زیر نگرانی ان کو نظر بند کر دیا تھا۔ جعفر نے کچھ مدت تک تو انہیں نظر بند رکھا پھر جعفر کو رشید کی ناز برداری نے اس پر آمادہ کیا کہ انہیں اپنے ذاتی اختیارات سے رشید کے حکم کے بغیر رہا کر دے تاکہ اس کے زعم میں اہلِ بیت کی خون کی حرمت باقی رہے اور اسے یہ بھی گمان تھا کہ سلطان اس کی ناز برداری کرتا ہے اس لیے وہ اس سے ناراض نہ ہوگا۔ پھر جب رشید کو یحییٰ کی رہائی کی اطلاع ملی اور اس نے جعفر سے پوچھا تو جعفر تاڑ گیا اور بولا میں نے انہیں رہا کر دیا۔ رشید نے اس وقت تو اس کے سامنے اپنے اظہارِ مسرت کیا اور کہا کہ تم نے اچھا کیا۔ لیکن جعفر سے اس کا دل کھٹا ہوگا۔ جعفر نے اس طرح اپنے اور اپنی قوم کے راستہ میں روڑے اٹکائے پھر نوبت یہاں تک پہنچی کہ برامکہ کی عزت کی چھت آ پڑی اور ان پر ان کا آسمان گر پڑا اور زمین ان کو اور اُن کے گھروں کو نگل گئی اور ان کے ایام پچھلوں کی عبرت کے لیے ایک نمونہ اور مثال چھوڑ گئے۔ اگر کوئی ان کے حالات کا گہرا مطالعہ کرے اور حکومتوں کی عادتوں کا

اور برامکہ کی عادتوں کا بغور جائزہ لے تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ ان کے کوتکوں کا لازمی طور پر یہی نتیجہ برآمد ہونے والا تھا اور برامکہ کے زوال کے یہی اسباب تھے۔

برامکہ کے زوال کا سب سے بڑا سبب شاہی غیرت ہے: دیکھیے ہارون رشید اپنے دادا کے چچا جان داؤد بن علی سے برامکہ کے زوال کے بارے میں جو خط و کتابت کرتا ہے اسے ابن عبداللہ کتاب العقد میں نقل کرتے ہیں۔ اس پر غور کیجیے اور اصمعی کی رشید سے اور فضل بن یحییٰ سے اس بارے میں جو بات چیت ہوئی جسے کتاب العقد کے باب الشعرا میں ابن عبدویہ نقل کرتے ہیں اس پر بھی آپ خود سمجھ جائیں گے کہ برامکہ کے زوال کا سب سے بڑا سبب شاہی غیرت و عداوت ہے اور ارباب حل و عقد کی غیرت بھی کہ یہ رشید پر غالب آ گئے تھے اور اپنی بات کے آگے اس کے حکم کا احترام نہیں کرتے تھے اسی طرح ان کے زوال کے اسباب میں وہ سازشیں بھی شامل ہیں جو ان کے اپنے دوستوں نے ان کے خلاف کیں جسے انہوں نے خلیفہ کو ستانے کے لیے اور اسے اپنی عزت کی حفاظت کے لیے جوش میں لانے کے لیے چپکے سے گانے والوں کو یہ شعر سکھا دیئے۔

لَیْتَ هِنْدًا اَنْجَزَتْنَا مَا تَعِدْ
وَ شَفَتْ اَنْفُسَنَا مِمَّا نَجِدْ

ہم سے ہندہ نے جو وعدہ کیا ہے کاش وہ پورا کرتی اور ہمیں ان تکالیف سے نجات بخشتی جن میں ہم مبتلا ہیں۔

وَاسْتَبَدَّتْ مَرَّةً وَّاحِدَةً
اِنَّمَا العاجزُ مَنْ لاَ یَسْتَبِدْ

ایک بار اس نے استقلال ظاہر کر دیا۔ بے بس وہی ہے جو استقلال پر قادر نہ ہو۔

جب رشید نے یہ اشعار سنے تو بے ساختہ بولا ہاں ہاں اللہ کی قسم وہ میں ہی ہوں۔ الغرض لوگوں نے اس قسم کی سازشیں کیں تاکہ خلیفہ کی پوشیدہ غیرت جوش میں آئے اور انہوں نے برامکہ کے خلاف خلیفہ کو انتقام پر مسلط کر ہی دیا۔ لوگوں کے غلبہ سے اور بدحالی سے اللہ ہی کی پناہ۔

رشید پر ایک سنگین الزام: یہ جو افسانہ تراشا گیا ہے کہ رشید شراب کا بڑا شوقین تھا اور اپنے ہم مجلس رفقاء کے ساتھ شراب میں مخمور رہتا تھا۔ تو حاشا للہ ہم نے اس میں کوئی برائی نہیں دیکھی بھلا رشید کو ان بے حیائیوں سے کیا سروکار وہ تو منصب خلافت کے فرائض دینداری اور عدالت سے انجام دیتا تھا۔ پھر اسے علماء اور اولیاء کی صحبت بھی میسر تھی کہ اگر اس طرف جاتا بھی تو صحبت مانع تھی علاوہ ازیں رشید فضیل بن عیاض، ابن سماک اور عمری سے ہم کلام رہا کرتا تھا۔ سفیان ثوری

سے خط و کتابت رکھتا تھا ان کے مواعظ حسنہ سن کر رویا کرتا تھا طواف کرتے وقت دعائیں مانگا کرتا تھا۔ عبادتوں میں سرگرم رہا کرتا تھا وقت پر پنجگانہ نمازیں پڑھا کرتا تھا اور صبح کی نماز میں اوّل وقت حاضر ہو جاتا تھا۔ طبری وغیرہ میں ہے کہ رشید روزانہ سو رکعت نوافل پڑھا کرتا تھا۔ وہ ایک سال جہاد میں مصروف رہتا تھا اور ایک سال حج کیا کرتا تھا۔ ایک دفعہ رشید نے ابنِ ابی مریم کو جو اسے ہنسایا کرتا تھا ڈانٹ بھی دیا تھا۔ ہارون رشید نے نماز میں آیت: ﴿وَمَالِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِيْ فَطَرَنِيْ﴾ پڑھی تو یہ مسخرہ بولا ''واللہ ما ادری لم؟'' یہ سن کر رشید ہنسی پر قابو نہ پا سکا اور ہنس پڑا پھر سلام پھیر کر مسخرہ سے ناراض ہو کر بولا۔ ابنِ ابی مریم ! خبردار نماز میں دل لگی نہ کیا کر۔ آئندہ قرآن و نماز میں کبھی دل لگی نہ کرنا۔ باقی اوقات میں تجھے اختیار ہے جو چاہے کر۔

رشید عالم و سادہ مزاج تھا: علاوہ ازیں رشید عالم اور سادہ مزاج تھا کیونکہ اس کا زمانہ سلف کے قریب ہے اور مزاج سلف کا علم دین و سادگی میں جو بلند مقام ہے وہ معلوم ہی ہے۔ اس کے اور اس کے دادا ابو جعفر منصور کے درمیان کچھ زیادہ زمانہ نہ تھا۔

علم دین میں منصور کا مقام: منصور رشید کو بچہ چھوڑ کر فوت ہوا تھا اور منصور کا علم دین میں قبل از خلافت اور بعد از خلافت جو مقام ہے وہ روشن ہی ہے۔ منصور ہی نے امام مالک کو موطا تصنیف کرنے کا مشورہ دیا تھا اور کہا تھا۔ ابو عبداللہ ! آج روئے زمین پر مجھ سے اور آپ سے زیادہ کوئی عالم نہیں۔ میں تو خلافت کے کاموں میں گھرا رہتا ہوں اس لیے آپ لوگوں کے لیے ایک کتاب تصنیف فرمائیں جس سے لوگ فائدہ اُٹھائیں اور اس میں ابن عباس کی رخصتوں سے اور ابن عمر کے تشدد سے احتراز فرمائیں اور لوگوں کے لیے احادیث پر تصنیفات کی ایک راہ کھول دیں۔ امام مالک فرماتے ہیں اللہ کی قسم منصور نے مجھے اس دن تصنیف کی طرف توجہ دلائی۔

منصور کا تقویٰ: رشید کے والد مہدی نے منصور کو دیکھا کہ وہ بیت المال میں سے اپنے اہل وعیال کیلئے نئے کپڑے بنانے سے پرہیز کرتا تھا ایک دفعہ مہدی منصور کے پاس گئے تو دیکھا آپ درزیوں کے پاس کھڑے ہوئے اپنے بچوں کے پرانے کپڑوں میں پیوند لگوا رہے ہیں مہدی کو یہ دیکھ کر شرم محسوس ہوئی اور کہنے لگے امیر المومنین ! اس سال میں اپنے ذاتی پیسے سے بچوں کے کپڑے بنواؤں گا۔ فرمایا تمہیں اختیار ہے۔ منصور نے مہدی کو اس ارادے سے روکا نہیں اور نہ بچوں کے کپڑوں پر مسلمانوں کے مال میں سے خرچ کرنے کی جرات کی۔ پھر جب رشید کا اس خلیفہ سے اتنا قریبی زمانہ ہے اور خلیفہ ان کا دادا بھی ہے اور ان کی اپنے خاندان میں مذکورہ بالا جیسی تقوے والی عادتوں پر تربیت ہوئی اور اسی قسم کے مکارمِ اخلاق ان کے دل میں جڑ پکڑ گئے تو وہ کیسے مجلس شراب کے شوقین ہو سکتے ہیں اور کس طرح اسے کھلم کھلا استعمال کر سکتے ہیں۔

عہد جاہلیت میں شرفاء عرب کا شراب سے اجتناب: جبکہ عہدِ جاہلیت میں شرفائے عرب شراب سے پرہیز کیا کرتے تھے۔ دوسرے انگور ان کے علاقہ میں پیدا بھی نہ ہوتا تھا اور میخواری کو بہت سے عرب معیوب سمجھتے تھے۔ رشید اور ان

کے بزرگ دینی اور دنیوی برائیوں سے پرہیز کرنے میں اونچے مقام پر تھے اور ان میں محامد' محاسن' اوصافِ کمال' عربی عمدہ رجحانات اور بزرگانہ عادتیں پائی جاتی تھیں۔

رشید کا شراب سے اجتناب: دیکھئے تو طبری اور مسعودی جبریل بن بختیشوع' طبیب کے ایک واقعہ میں لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ رشید کے دستر خوان پر مچھلی آئی۔ طبیب نے رشید کو مچھلی سے روک دیا اور باورچی کو حکم دیا کہ یہ ہمارے گھر پہنچا دے۔ رشید بھانپ گیا اسے طبیب کی طرف سے شک پیدا ہو گیا۔ اس نے خادم سے کہا چپکے سے چھپ کر جا اور یہ دیکھ کر آ کہ طبیب خود بھی مچھلی کھاتا ہے یا نہیں۔ خادم نے دیکھا کہ طبیب مچھلی کھا رہا ہے۔ طبیب نے اپنی صفائی کے لیے مچھلی کے تین قتلے تین پیالوں میں رکھے ایک میں مصالحہ لگا ہوا گوشت' سبزی' ٹھنڈی ترکاریاں اور مربا ملا دیا اور دوسرے پیالے میں ٹھنڈا برف کا پانی ڈال دیا اور تیسرے میں خالص شراب ڈال دی اور باورچی سے کہا ان دونوں پیالوں میں امیر المومنین کا کھانا ہے خواہ مچھلی کے ساتھ کچھ ہو نہ ہو۔ اور پچھلے میں امیر المؤمنین کے طبیب کا۔ آخر کار جب رشید بیدار ہوا اور اُٹھا تو اس نے ڈانٹنے کے لیے طبیب کو بلوایا۔ طبیب نے باورچی کو آواز دے کر تینوں پیالے منگوائے۔ شراب والے پیالے میں مچھلی ریزہ ریزہ ہو کر اور گل کر گھل مل گئی تھی اور دوسرے دونوں پیالے سڑ بُس گئے تھے اور ان میں سخت تعفن پیدا ہو گیا تھا۔ یہ معتدل عذر سن کر بلکہ آنکھوں سے مشاہدہ کر کے رشید خاموش ہو گیا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ رشید شراب سے پرہیز کرتا تھا اور اس کی شراب سے نفرت اس کے مقرب' خواص اور باورچی سب ہی کو معلوم تھی۔ اسی رشید نے ابونواس شاعر کو جس کے بارے میں اسے معلوم تھا کہ وہ برابر شراب پیتا ہے جیل میں بند کرنے کا عہد کیا تھا حتیٰ کہ اس نے توبہ کر لی اور شراب پینے سے رک گیا۔

رشید نبیذ پیتا تھا: ہاں رشید کھجور کی نبیذ پیتا تھا۔ اہلِ عراق اسے جائز بتاتے ہیں اور اس میں ان کے فتوے لوگوں میں پھیلے ہوئے ہیں (نبیذ) اس وقت حلال ہے جب تک اس میں نشہ نہ ہو اور جب اس میں جوش اور جھاگ آنے لگتے ہیں تو نشہ پیدا ہونے لگتا ہے' اب یہ حرام ہے کیونکہ ہر نشہ آور حرام ہے' رشید پر خالص شراب پینے کا محض اتہام ہے۔ محض سنی سنائی اور کمزور باتوں کی طرف لپکنا اور انہیں مان لینا اہلِ عقل کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ رشید اس قسم کا آدمی نہ تھا کہ جو گناہ اہلِ ملت کے نزدیک بڑے گناہوں سے بھی بڑا ہے اس کا ارتکاب کرے یہ خاندان تو سارے کا سارا ہی کھانے کپڑے میں رہنے سہنے میں اور بناؤ سنگھار میں اسراف و عیاشی سے کنارہ کش رہتا تھا کیونکہ وہ ٹھیٹھ بدویت پر اور دینی سادگی پر قائم تھا اور اب تک اپنی سابقہ روش سے نہیں ہٹا تھا۔ پھر بھلا یہ جائز سے ہٹ کر ناجائز کی طرف اور علت کو چھوڑ کر حرمت کی طرف کیسے پیش قدمی کر سکتا ہے۔

خلفائے بنی اُمیہ اور خلفائے بنی عباس کے تقویٰ کی ایک مثال: مؤرخین جیسے طبری اور مسعودی وغیرہ کا اس پر اتفاق ہے کہ تمام سابق خلفائے بنی امیہ اور بنی عباس اپنی سواریوں کی پٹیاں' زینیں اور اپنی تلواریں صرف معمولی اور ہلکی چاندی کے کام کی رکھا کرتے تھے۔ سب سے پہلا خلیفہ جس نے یہ چیزیں سونے کی استعمال کیں معتز بن متوکل ہے جو رشید کے بعد آٹھواں خلیفہ ہے۔ کپڑوں میں بھی ان کا یہی حال تھا چہ جائیکہ وہ کھانے پینے کی چیزوں میں حد سے آگے

بڑھیں۔ اس دعوے پر ہمارے مذکورہ بالا بیان سے زیادہ روشنی حکومت کے ابتدائی زمانے میں اس کے طبعی حالات بھی ڈالتے ہیں کہ اس عہدِ حکومت میں بدویت اور کم خرچی کا جذبہ کارفرما رہتا ہے۔ جیسا کہ ہم اول کتاب کے مسائل میں اس پر روشنی ڈالنے والے ہیں انشاءاللہ حق تعالیٰ ہی صحیح بات کی رہنمائی فرماتا ہے۔

مامون اور قاضی یحییٰ بن اکثم پر اتہام: اس جیسی واہیات یا اس کے قریب قریب وہ حکایت ہے جس کو تمام مؤرخین یحییٰ بن اکثم مامون کے قاضی کے اور مامون کے بارے میں رقم طراز ہیں کہ یہ قاضی شرابی تھا اور شراب خوب پیتا تھا۔ ایک شب اس قدر شراب پی لی کہ نشہ اترا نہیں حتی کہ اسے ریحان میں دفن کر دیا گیا۔ جب تک اسے ہوش نہیں آیا لوگ اس کے یہ اشعار پڑھا کرتے تھے۔

یا سیدی و امیر الناس کُلّهم
قد جارنی حکمه من کان یسقینی

اے میرے آقا اور اے لوگوں کے امیر! مجھ پر اس نے جو مجھے شراب پلاتا ہے اپنے فیصلہ میں ظلم توڑا ہے۔

انی غفلت عن الساقی نصیّرنی
کما ترانی فی سلیب العقل والدین

مامون اور اکثم کی دیانت: حالانکہ اس سلسلے میں اکثم اور مامون کا حال رشید کے حال کی طرح ہے۔ ان کی شراب نبیذ تھی اور نبیذ ان کے نزدیک حرام نہ تھی۔ نشہ میں مخمور رہنا ان کی شان کے خلاف ہے۔ اکثم کا مامون سے تعلق تھا محض دینی دوستی کی بناء پر تھا اور یہ بات ثابت ہے کہ ابن اکثم مامون کے ساتھ ایک ہی گھر میں سویا کرتا تھا۔

مامون کی فضیلت: مامون کے فضائل اور حسنِ معاشرت کے سلسلے میں یہ واقعہ منقول ہے کہ ایک شب مامون کو پیاس محسوس ہوئی وہ جاگا اور کھڑا ہوا تا کہ پانی کا برتن آہستہ سے ڈھونڈ لے۔ ڈر یہ تھا کہ کہیں ابن اکثم جاگ نہ جائے اور یہ بھی ثابت ہے کہ دونوں صبح کی نماز مل کر پڑھا کرتے تھے بھلا کہاں تو یہ دینداری اور کہاں دورِ شراب۔

یحییٰ بن اکثم اُونچے طبقہ کے محدث تھے: علاوہ ازیں یحییٰ بن اکثم اُونچے طبقہ کے محدث تھے اور امام احمد اور قاضی اسماعیل جیسے بزرگ نے ان کی تعریف کی ہے۔ ترمذی ان سے ترمذے میں روایت لائے ہیں۔ حافظ مزنی نے فرمایا ہے کہ بخاری بخاری کے علاوہ ان سے روایت کرتے ہیں۔ لہٰذا اُن پر طعن ان تمام بزرگوں پر طعن ہے۔

قاضی موصوف پر ایک سنگین الزام: گستاخ آپ پر یہ الزام بھی لگاتے ہیں کہ آپ لڑکوں کی طرف مائل رہا کرتے تھے اس شرمناک الزام سے اللہ پر بھی بہتان آتا ہے اور علماء پر بھی۔ مؤرخین یہ واقعات قصہ گو واعظوں سے نقل کرتے ہیں جو بلاسند کے جھوٹے سچے قصے بیان کیا کرتے ہیں۔ غالباً یحییٰ پر یہ الزام ان کے دشمنوں نے تراشا ہوگا کیونکہ ان سے آپ کے ذاتی کمال کے اور شاہی دوستی کے باعث لوگ حسد کیا کرتے تھے۔ حالانکہ آپ کا علمی مقام اور دینی مرتبہ ان جیسے الزاموں

سے پاک ہے ایک دفعہ امام احمد کے سامنے بھی اس الزام کا ذکر آیا تھا۔ آپ نے فرمایا سبحان اللہ سبحان اللہ یہ الزام کس نے تراشا ہے اور آپ نے اس افواہ کی پُر زور تردید فرمائی ایک دفعہ قاضی اسماعیل نے ان کی تعریف کی کسی نے قاضی صاحب کو وہ عیب بھی بنا دیا جو ان پر لگایا جاتا تھا۔ فرمایا کہ اللہ کی پناہ کہ آپ جیسوں کی عدالت دشمنوں کی اور حاسدوں کی بدگوئی سے زائل ہو جائے اور یہ بھی فرمایا کہ یحییٰ بن اکثم اللہ کے نزدیک اس سے بری ہیں کہ ان میں کچھ ہو۔ اور لڑکوں کی طرف رجحان کے بارے میں ان پر جو الزام لگایا گیا ہے وہ بالکل بے بنیاد ہے۔ میں ان کے باطنی احوال خوب جانتا ہوں میں انہیں اللہ سے انتہائی ڈرنے والا پاتا ہوں۔

اس الزام کا سبب البتہ ان کی دل لگی اور خوش طبعی کی عادت تھی جس کی بناء پر ان پر الزام لگایا گیا ہے ابن حیان نے بھی انہیں ثقہ مانا ہے اور فرمایا ہے کہ ان الزامات پر جو ان پر لگائے گئے ہیں توجہ نہ دی جائے کیونکہ ان میں سے اکثر جھوٹے ہیں۔

حدیث زنبیل: اسی قسم کی لغو حکایت میں سے وہ حکایت بھی ہے جو ابن عبدویہ کے عقد کے مصنف نے بیان کی ہے یہ حکایت حدیث زنبیل کے نام سے پکاری جاتی ہے اور حسن بن سہیل کی صاحبزادی بوران سے مامون کے رشتہ کے سبب بتائی جاتی ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک شب مامون بغداد کی گلیوں میں گھوم رہا تھا کہ اس نے ایک ٹوکری دیکھی جو کسی نے چھت کے اوپر سے لٹکائی تھی اس کی ڈوریاں ریشم سے بٹی ہوئی تھیں اور کافی مضبوط تھیں۔ مامون نے رسیوں پر بھروسہ کر کے انہیں مضبوط پکڑ لیا۔ رسیوں نے حرکت کی اور کسی نے اسے اوپر کھینچ لیا اور ایک مجلس میں لے گیا مجلس کا حال کیا پوچھتے ہو اس کی عمارت کے نقش و نگار کی خوبصورتی، اس کے فرشتوں کی آرائش و آراستگی اور اس کا حسین و دلفریب منظر نگاہوں کو خیرہ اور دل کو موہ رہا تھا اتنے میں پردے کے پیچھے سے ایک انتہائی حسین و جمیل خاتون جس کا حسن بے مثال اپنی مثال آپ تھا نمودار ہوتی ہے اور مامون کو انتہائی ادب و وقار کے ساتھ سلام کرتی ہے اور اس سے درخواست کرتی ہے کہ اگر آپ آج کی رات ہمارے ساتھ مجلس شراب میں گزاریں تو زہے سعادت۔ مامون اس کے ساتھ چلا جاتا ہے اور رات بھر دورِ شراب چلتا ہے۔ مامون اس خاتون پر ہزار جان سے قربان ہو جاتا ہے اور صبح کو اپنے رفقا کے پاس جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے مقام پر مامون کے منتظر تھے اسی محبت نے مامون کو مجبور کیا کہ وہ حسن کے پاس اس کا پیغام لے کر جائے اور رشتہ کی درخواست کرے۔ بھلا کہاں تو یہ بے حیائیاں اور کہاں مامون کی مشہور و معروف دینداری، علم اور اپنے خاندان کی روایات کا احترام۔ پھر یہ پورا خاندان خلفائے راشدین کی سیرتوں کو اپنائے ہوئے تھا جو اسلام کے مضبوط ستون تھے۔ علاوہ ازیں مامون علمائے کرام سے مسائل کی کرید بھی رکھا کرتا تھا اور نماز میں اور شرعی احکام میں اللہ کی حدودوں کی حفاظت کرنے والا تھا پھر بھلا اس کی طرف فاسقوں اور رندوں جیسے کرتوت کیسے منسوب کئے جا سکتے ہیں کہ وہ راتوں میں گلی در گلی گھوما کرتا تھا اور گھروں میں چلا جایا کرتا تھا اور مجالس شراب و افسانہ گوئی میں سرگرم حصہ لیا کرتا تھا اور پھر حسن بن سہل کی صاحبزادی کے مقام فضل و شرف سے بھی اور حسن کی پارسائی اور پاک دامنی سے بھی یہ قصہ من گھڑت معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال اس قسم کی مثالیں بہت ہیں اور تاریخ کی کتابوں میں بھری پڑی ہیں۔

واہیات حکایتوں کے گھڑنے کا سبب درحقیقت اس قسم کی حکایتوں اور قصوں کے گھڑنے کا واحد سبب حرام

عیاشیاں اور پردہ نشین وعفت مآب خواتین کی پردہ دری میں سرگرمیاں ہیں اور لوگ لذتوں اور خواہشوں کی تسکین کے لیے جو کچھ کرتے ہیں یہ انہیں ظاہر کر کے اپنی من پسند عیاشیوں پر عذر کا پردہ ڈالنا چاہتے ہیں۔ اسی لیے قارئین کرام انہیں دیکھیں گے کہ یہ اسی قسم کی حکایتیں بیان کرتے ہیں اور کتابوں کے مطالعہ سے انہیں اسی قسم کے قصوں کی تلاش رہتی ہے۔ کاش اگر دوسری باتوں میں اور کمال والی خوبیوں میں جوان بزرگوں کی بزرگانہ شان کے لائق ہیں اُنہیں نمونہ بناتے تو کیا اچھا ہوتا۔ اگر انہیں عقل و ہوش ہو تو یہی ان کے حق میں بہتر ہے۔

ابن خلدون کی ایک شہزادے کو نصیحت: ایک دن میں نے ایک شہزادے کو جو علم موسیقی سیکھنے کا اور تاروں پر گانے کا بڑا شوقین تھا۔ نصیحت کی۔ میں نے کہا کہ یہ چیزیں تمہاری شان کے خلاف ہیں اور تمہارے مرتبہ کے لائق نہیں۔ وہ کہتا ہے تم ابراہیم بن مہدی کو نہیں دیکھتے کہ وہ اپنے زمانے میں اس فن کے امام اور گانے والوں کے مقتدا تھے۔ میں نے کہا افسوس اتم نے ان بھائیوں کی یا باپ کی اقتدا کیوں نہیں کی۔ کیا تم نے غور نہیں کیا کہ ابراہیم ان کے عہدوں تک کیوں نہیں پہنچا؟ یہ سن کر شاہزادہ ششدر رہ گیا اور کچھ جواب نہ دے سکا اور اس نے منہ پھیر لیا۔ حق تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت عطا فرما دیتا ہے۔

کیا خلفائے عبیدئیین اہلِ بیت سے خارج ہیں: بہر حال انہیں بے بنیاد باتوں میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ بہت سے مؤرخین قیروان و قاہرہ کے شیعہ خلفاء عبیدئیین کو اہلِ بیت سے خارج سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ امام اسمٰعیل بن جعفر صادق کی اولاد میں سے نہیں اور ان باتوں سے استدلال کرتے ہیں جو کمزور خلفائے عباسیہ کا تقرب حاصل کرنے کے لیے اور انہیں خوش کرنے کی غرض سے تراش لی گئی تھیں تا کہ وہ اپنے دشمنوں کے عیب سن کر خوش ہوں اور بیان کرنے والے خلفا کے دلوں میں محبوب ہو جائیں۔ ہم اس قسم کی چند باتیں ان کے احوال کے بیان میں بیان کریں گے۔ یہ من گھڑت باتیں بیان کرنے والے واقعات کے شواہد و دلائل سمجھنے سے قطع نظر کر لیتے ہیں جو صاف طور سے ان کے قصوں کو جھٹلانے والے ہوتے ہیں اور ان کی تردید کرتے ہوتے ہیں۔ کیونکہ مؤرخین کا حکومت شیعہ کے آغاز کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ جس وقت مقام کتامہ میں ابو عبید اللہ محتسب کو امام رضی کی اولاد میں سے بتایا گیا اور یہ مشہور ہو گئے اور عبداللہ مہدی اور ان کے فرزند ابو القاسم کے خلاف ان کی سرگرمیوں کا علم ہوا تو یہ دونوں ڈرے اور مشرق سے جوان کا محل خلافت تھا بھاگ کھڑے ہوئے اور دونوں مصر سے گذرے اور اسکندریہ سے سوداگروں کا بھیس بدل کر چلے اور اس کی خبر عیسیٰ نوشری مصر و اسکندریہ کے حاکم کو لگی تو اس نے ان کی تلاش میں چند سوار دوڑا دیئے۔ ان سواروں نے انہیں پا تو لیا مگر بھیس بدلنے کی وجہ سے وہ انہیں پہچان نہ سکے چنانچہ یہ جان چھڑا کر مغرب کی طرف چلے گئے' معتضد نے قیروان میں اغالبہ امرائے افریقہ کو اور بنی قدرار امرائے سجلماسہ کو اشارہ کیا کہ ملک کا کونہ کونہ چھان کر انہیں گرفتار کر کے بھیجا جائے آخر کار بنی قدرار میں سے سجلماسہ کے حاکم الیشع کو ان کی جگہ جہاں وہ چھپے ہوئے تھے معلوم ہو گئی اور اس نے خلیفہ کو خوش کرنے کے لیے ان دونوں کو گرفتار کر لیا۔ جبکہ شیعیت کی تحریک ہنوز قیروان میں اغالبہ کے گوش گزار نہ ہوئی تھی پھر اس کے بعد مغرب میں اور افریقہ میں ان کی تحریک نے زور پکڑا پھر یمن میں پھر اسکندریہ میں پھر مصر' شام اور حجاز میں تحریک پھیل گئی اور وہاں جو کچھ ہوا سب کو معلوم ہے۔ انہوں نے حکومت عباسیہ کے نصف ممالک پر قبضہ کر لیا ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہ شیعہ ان کے گھروں میں گھس کر ان

کے کاموں میں گڑ بڑ مچادیں گے اور حکومت کو ختم کر دیں گے۔ بغداد و عراق میں ان کی تحریک پھیلانے والے امیر بساسیری تھے جو دیلم کے آزاد کردہ غلام تھے۔ بنی دیلم خلفائے عباسیہ پر چھا گئے تھے اور ان میں اور امرائے عجم میں رنجش پیدا ہوگئی تھی اسی باعث انہوں نے یہ تحریک پھیلائی اور مکمل ایک سال تک ان کے نام کا خطبہ ہوتا رہا۔ بنو عباس شیعوں کا غلبہ حکومت اور زور دیکھ کر خون کے گھونٹ پیتے رہے اور سمندر پار سلاطین بنو امیہ انہیں جنگ کے لیے للکارتے رہے اور ان پر برستے رہے۔ ذرا غور تو کیجئے ماحول کی یہ سازگاری ایک جھوٹے دعویدار نسب کو کیسے حاصل ہو سکتی ہے۔

جھوٹوں کی پول جلد ہی کھل جاتی ہے: قرمطی کے حال پر قیاس کر لیجئے چونکہ وہ نسب کے دعوے میں جھوٹا تھا اس لیے اس کی تحریک فنا کے گھاٹ اتر گئی اس کے عقیدت مند پراگندہ ہو گئے اور لوگ تھوڑے سے عرصہ ہی میں اس کی خباثت و مکاری سے واقف ہو گئے پھر اس کا انجام برا ہوا اور اسے اپنے کرتوتوں کا وبال چکھنا پڑا۔ اگر عبیدئیین کا معاملہ بھی اسی قسم کا ہوتا تو یقیناً پہچان لیا جاتا اگرچہ طویل مدت کے بعد پہچانا جاتا۔

و مهما يَكُنْ عند ام امْرئ من خليقة

و انْ خالها تخفىٰ على الناسِ تُعلَم

اور جب کبھی انسان میں کوئی عادت ہوتی ہے جسے وہ خیال کرتا ہے کہ لوگوں سے چھپی ہوئی ہے وہ جان لی جاتی ہے۔ یعنی کوئی بات چھپی نہیں رہتی کبھی نہ کبھی ضرور کھل جاتی ہے کیونکہ ان کی حکومت تقریباً ۲۷۰ سال تک قائم رہی اور یہ مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ پر بھی قابض رہے۔ غرض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وطن آپ کے دفن کی جگہ حاجیوں کے ٹھہرنے کی جگہ (عرفات) اور فرشتوں کے اُترنے کی جگہ ان کے زیر نگیں رہی۔ پھر ان کی حکومت میں زوال آیا اور اس تمام مدت میں شیعہ ہر طرح ان کے مطیع رہے۔ بلکہ حکومت ختم ہو جانے کے بعد اور اس کے آثار مٹ جانے کے بعد بھی اُنہوں نے کئی کئی بار اپنی تحریک کو فروغ دینے کے لیے ان کے بچوں کے ناموں سے بغاوتیں کیں کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ خلافت کے یہی مستحق اور اپنے سابق ائمہ کی وصیت کے مطابق انہیں خلافت کے لیے نامزد کرتے رہے۔ اگر انہیں ان کے نسب میں ذرا سا بھی شک ہوتا تو ان کی مدد کر کے کبھی خطرات مول نہ لیتے کیونکہ نئی تحریک والا اپنی تحریک میں اشتباہ نہیں آنے دیتا اور نہ اسے خود کو اپنی تحریک میں شبہ ہوتا ہے اور جو نئی روش اختیار کی گئی ہے وہ اسے غلط سمجھتا ہے۔

قاضی ابوبکر باقلانی عبیدئیین کو سید نہیں مانتے تھے: قاضی ابوبکر باقلانی جو متکلمین سے مناظرہ کرنے والوں کے امام و رئیس ہیں سخت تعجب ہے کہ وہ اس مرجوح وضعیف روایت کی طرف کیسے مائل ہو گئے۔ اگر اس کا سبب یہ بتایا جائے کہ وہ بے دین اور ٹھیٹھ رافضی تھے تو یہ بات آغاز تحریک میں ان کے نسب کو باطل کرنے والی نہیں اور اگر یہ صحیح النسب ہوں اور کفر پر مر جائیں تو ان کا نسب کام آنے والا نہیں اللہ تعالیٰ نے نوح علیہ السلام سے ان کے بیٹے کے بارے میں فرمایا (انه ليس من اهلك، الخ) کہ وہ آپ کے خاندان میں سے نہیں کیونکہ اس کے عمل بُرے ہیں۔ لہٰذا تم اس بات کی درخواست نہ کرو جس کا تم کو علم نہیں۔ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ سے اثنائے نصیحت میں فرمایا۔ فاطمہ! سرگرم عمل رہو کیونکہ میں اللہ کے عذاب سے تمہارے کبھی کام آنے والا نہیں اگر کوئی شخص کسی بات کو جانتا ہو اور اسے اس کا

یقین ہو تو اس پر اس کا ظاہر کرنا ضروری ہے۔ حق تعالیٰ حق بات فرماتا ہے اور وہی سیدھی راہ دکھاتا ہے۔

شیعہ حضرات کے روپوش ہونے کا سبب: شیعہ (آل فاطمہ) اس وقت بڑی مشکلات میں پھنسے ہوئے تھے کیونکہ حکومتیں ان سے بدظن تھیں اور وہ باغیوں اور غنڈوں کے پنجوں میں سے تھے کیونکہ بنی عباس کے حمایتوں کی کثرت تھی اور وہ ملک کے گوشے میں پھیلے ہوئے تھے تاکہ ملک میں ان کی تحریک کو فروغ دیں اس لیے وہ بار بار بغاوتیں کرتے تھے ایسے حالات میں اگر شیعہ مخفی نہ رہتے تو موت کے گھاٹ اتر جاتے آخر کار وہ روپوش ہو گئے اور ایسے ہوئے کہ ان کا کھوج لگانا کارندے داردان کا کہیں پتہ ہی نہ لگتا تھا۔

فلو تسأ الایامَ مَا اسمی مادرت
و اَیْنَ مکانی ما عرفن مکانیا

''اگر تم زمانے سے پوچھو کہ میرا کیا نام ہے تو اسے بھی میرا نام معلوم نہیں اور اگر یہ پوچھو کہ کہاں ٹھہرا ہوں تو انہیں میری جگہ کی بھی خبر نہیں۔''

حتیٰ کہ امام محمد بن اسمٰعیل، عبیداللہ مہدی کے دادا کا لقب ہی مکتوم (چھپے ہوئے) پڑ گیا۔ انہیں ان کے حمایتیوں نے یہ لقب دیا کیونکہ سب ان کے چھپانے پر متفق تھے۔ کیونکہ حکومتوں کی طرف سے انہیں خطرہ تھا۔ اس لیے بنوعباس کے حامیوں نے ان کے غلبہ کے وقت اس پوشیدگی کو ان کے نسب میں طعن و تشنیع کا وسیلہ بنا کر اس رائے سے کمزور خلفاء کا قرب حاصل کر لیا۔ اور اس سے ان کے دوست اور امرائے حکومت بھی بہت خوش ہوئے جو دشمنوں کے ساتھ نبرد آزما تھے چنانچہ وہ اس رائے سے اپنی طرف سے اور سلطان کی طرف سے کتامی بربریوں سے جو ان پر شام، مصر اور حجاز پر غالب آ گئے تھے اور عبیدئیین کے حمایتی اور ان کی تحریک کے سرگرم رکن تھے عدم دفاع و انتقام کے عار کا دھبہ مٹانے کے لیے حتیٰ کہ بغداد میں قاضیوں نے ان کے نسب کے انکار پر فتوے صادر کیے اور ممتاز شرفا کی ایک جماعت نے جن میں شریف رضی، ان کے بھائی مرتضیٰ اور ابن بطحاوی اور علماء میں سے ابوحامد، اسفرائینی، قدوری، ضایٔ، ابن اکفانی، ابیوردی اور ابوعبداللہ نعمان فقیہ شیعہ شامل ہیں، بھرے اور عام مجمع میں ان کے جھوٹے ہونے پر گواہی دی یہ واقعہ ۴۰۲ھ کا ہے جبکہ قادر باللہ کا دور حکومت تھا۔ ان حضرات کی شہادت کا مدار سماع پر تھا کیونکہ لوگوں میں بغداد میں یہ عام اور مشہور افواہ تھی کہ ان کا نسب اہل بیت سے ثابت نہیں۔ بغداد کے اکثر باشندے بنوعباس کے حامی تھے اور ان کے نسب کو نہ ماننے والے تھے۔ مؤرخین نے بھی جس طرح بات سنی اسی طرح نقل کر دی اور اپنی یادداشت کے مطابق روایت کر دی ورنہ حقیقت تو اس کے ماوراء ہے۔

عبیداللہ کے صحیح النسب ہونے کی شہادت: معتضد نے عبیداللہ کے بارے میں قیروان میں ابن اغلب کو اور سلجلماسہ میں ابن قدرار کو جو خطوط لکھے ہیں وہ ان کے صحت نسب پر انتہائی سچے شاہد اور روز روشن کی طرح واضح دلائل ہیں۔

حکومت کی طرف سے اہل بیت کے نسب سے نسب ملانا منع تھا: معتضد نے ہر شخص کو اہل بیت سے نسب سے نسب ملانے سے روک دیا تھا۔ حکام و سلاطین دنیا کے لیے بمنزلہ بازار کے ہوتے ہیں جہاں پر علوم و صنائع کی جنسیں چاروں طرف سے آ کر جمع ہو جاتی ہیں یہیں گم شدہ حکمتیں ڈھونڈی جاتی ہیں اور یہیں روایات و اخبار کی سواریاں ہانک کر

لائی جاتی ہیں۔ اگر اس بازار میں یہ چیزیں چلنے لگتی ہیں تو عوام میں بھی چلنے لگتی ہیں' اگر حکومت ٹیڑھے پن سے' طرفداری سے' نادانی سے اور کجی سے پاک ہے اور سیدھی راہ پر گامزن ہے اور اِدھر اُدھر نہیں جھکتی تو اس کی منڈ میں زرِ خالص اور کھری چاندی چلتی ہے' برعکس اس کے اگر خودغرض ہے اور اس میں حسد کا جذبہ کارفرما ہے اور اس میں بغاوت و باطل کے عرب تاجر بھرے ہوئے ہیں تو اس میں جعلی اور کھوٹے سکے بھی چل پڑتے ہیں' مگر ہوشیار پرکھنے والے کی نگاہ بہترین کسوٹی ہے اور عدل وانصاف کی ترازو ہے جس سے صحیح وغلط میں تمیز ہو جاتی ہے۔

ادریس کے نسب میں طعن : اسی کے ہم مثل بلکہ اس سے بھی زیادہ بعید از عقل ادریس بن ادریس بن عبداللہ بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب (جو اپنے والد کے بعد مغرب اقصیٰ کے امام ہوئے) کے نسب میں ارباب تواریخ کا طعن ہے اور طعن بھی کیسا جو حد کو واجب کرتا ہے۔ کیونکہ ان کا گمان ہے کہ ادریس اصغر کا حمل ادریس اکبر سے نہیں ہے۔ بلکہ ادریس اکبر کے غلام راشد کا ہے۔ اللہ انہیں غارت کرے جہالت کی حد ہوگئی۔ کیا انہیں خبر نہیں کہ ادریس اکبر کا رشتہ بربر میں ہوا اور جب سے وہ مغرب میں داخل ہوئے مرتے دم تک بدویت میں ڈوبے رہے اور ان جیسے واقعات میں بدوؤں کا جو حال ہے کسی سے چھپا ہوا نہیں۔ ان کی زندگی سب پر ظاہر ہے جس میں ذرا سے بھی شک کی گنجائش نہیں۔ ان کی بیگمات کے حالات ان کی پڑوسنوں کے سامنے تھے اور پڑوسیوں کے گوش گزار تھے۔ کیونکہ دیواریں متصل اور عمارتیں ملحق تھیں اور گھروں میں فاصلہ نہ تھا۔ راشد اپنے آقا کی وفات کے بعد بیگمات کی خدمات پر مقرر تھا اور اہل بیت کے حامیوں اور ہمدردوں کے سامنے تھا اور ان سب کی زیرِ نگرانی یہ خدمات انجام دیا کرتا تھا۔ پھر مغرب اقصیٰ کے تمام برابرہ کا ادریس اکبر کے بعد ادریس اصغر کی بیعت پر اتفاق ہے سب نے اپنی خوشی اور رغبت سے ان سے معاملہ کیا اور سب ان کے مطیع و منقاد رہے اور موت پر ان کے ہاتھ پر بیعت کی اور ان کی خاطر لڑائیوں میں موت کے سمندر میں کود پڑے۔ اگر ان کے دلوں میں اس طرح کا کوئی شک گزرتا یا اس قسم کی کوئی بات ان کے کان سنتے اگرچہ ان کے جانی دشمن ہی سے اور شک کرنے والے منافق ہی سے سنتے تو ان (ادریس اصغر) کے پاس بھی آنا گوارا نہ کرتے اگر سب نہیں تو تھوڑے سے ہی سہی۔

ادریس کے نسب میں طعن کا سبب : اللہ کی قسم یہ باتیں دشمنوں ہی کی اڑائی ہوئی ہیں جو بنو عباس ہیں اور افریقہ میں ان کے مقرر کیے ہوئے حکام کی جو اغالبہ ہیں اور ارا کین حکومت کی کیونکہ جب ادریس اکبر بلخ کے واقعہ کی وجہ سے مغرب کی طرف بھاگے تو ہادی نے اغالبہ کو اشارہ کیا کہ وہ ادریس کی تاک میں رہیں اور انہیں پکڑنے کے لیے جاسوس چھوڑ دیں۔ لیکن اغالبہ انہیں گرفتار کرنے میں ناکام رہے اور یہ صحیح وسالم مغرب پہنچ گئے پھر وہاں ان کی تحریک پھلی پھولی اور برسرِ اقتدار آ گئے اس کے بعد رشید کو تحقیق سے معلوم ہوا کہ ان کا غلام واضح جو اسکندریہ کا حاکم ہے علویوں کا پوشیدہ حامی ہے اور اسی نے اپنی تدبیروں سے ادریس کو سلامتی سے مغرب پہنچایا ہے۔ اس لیے اس نے واضح کو قتل کرا دیا اور اپنے باپ کے غلاموں سے شماخ غلام کو چپکے سے بھیجا کہ کسی تدبیر سے ادریس کو قتل کرا آئے۔ شماخ ادریس کے پاس پہنچ کر اپنے آقاؤں (بنی عباس) سے بیزاری اور نفرت کا اظہار کرتا ہے اور ادریس کے طرفداروں میں شامل ہونا چاہتا ہے ادریس اسے اپنی جماعت میں شامل کر لیتا ہے اور وہ اس سے گھل مل جاتا ہے۔ پھر شماخ موقع پا کر تنہائی میں ادریس کو زہر دے کر ہلاک کر دیتا ہے۔ جب

ادریس کے قتل کی خبر بنو عباس سنتے ہیں تو باغ باغ ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ انہیں توقع تھی کہ اب مغرب میں علوی تحریک کے اسباب کا قلع قمع ہو جائے گا اور ان کی جڑیں تک کٹ جائیں گی اور ان کے تخم جل کر رہ جائیں گے۔ پھر جب انہیں ادریس کے چھوڑے ہوئے حمل کی خبر لگی تو یہی کہتے بن پڑی کہ یہ حمل ادریس کا ہرگز نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے باپ کے غلام راشد کا ہے تا کہ اس ترکیب سے تحریک کے ابھرنے والے خطرہ کو دبایا جائے۔ جب تحریک پھر زور پکڑتی ہے اور مغرب میں شیعہ کا ظہور ہوتا ہے اور ان کی حکومت کی ادریس بن ادریس کی وجہ سے تجدید ہوتی ہے تو اس سے بنو عباس کے دل مجروح ہوتے ہیں اور چھد جاتے ہیں۔ اس وقت حکومت عباسیہ میں ضعف و اضمحلال اس قدر آ چکا تھا کہ وہ مغرب اقصیٰ پر حملہ کرنے پر قادر نہ تھے۔

قتل ادریس اکبر اور اس کی تحریک کو دبانے کی ناکام کوشش : چونکہ ادریس اکبر مغرب میں برسر اقتدار تھا اور بربر اس کی حمایت میں سینہ سپر رہتے تھے اس لیے رشید کی طاقت کی انتہا یہی تھی کہ وہ کسی حیلے سے ادریس کو قتل کرا دے۔ چنانچہ اس نے اسے زہر دلوا کر ختم کرا دیا پھر جب یہ تحریک مغرب میں بنام ادریس اصغر دوبارہ ابھر آئی تو انہوں نے گھبرا کر پھر اپنے اغالبہ دوستوں کو جو افریقہ میں تھے لکھا کہ اس دراڑ کو بند کرنے کی سرتوڑ کوشش کریں جو ان کی نواحی میں پیدا ہو گئی ہے اور اس بیماری کو جس کا حکومت پر ان کی طرف سے متعدی ہونے کا خطرہ ہے داغ دیں اور جڑیں پکڑنے سے پہلے اس نامراد درخت کو اکھاڑ پھینکیں۔

خلافت پر عجمیوں کا تسلط اور خلیفہ کی بے بسی : مامون اور بعد والے خلفاء اغالبہ کو اس پر ابھارتے رہے لیکن مغرب اقصیٰ کے برابرہ سے اغالبہ خود ہی بے بس تھے اور بہ نسبت اپنے سلاطین کے ان کے زیادہ محتاج تھے کیونکہ خلافت کی چوکھٹ پر عجمی چھا گئے تھے اور عجمی ہی اس کی پشت پر زبردستی سوار ہو گئے تھے' اب وہی خلافت کے سیاہ و سفید کے مالک تھے۔ وہی حسب مرضی تصرف کر رہے تھے اور حکومت کے تمام شعبے انہیں کے زیر اقتدار تھے' خزانے کے وہی مالک تھے وہی ارباب حل وعقد تھے اور وہی حکام وعمال مقرر کرتے تھے جیسا کہ ایک شاعر کہتا ہے۔

خليفةٌ فی قَفَسَ بين و صيفٍ وَ بغا
يقول ما قاله له كما تقول البَبَغَا

''خلیفہ وصیف و بغا کے درمیان پنجرے میں بند ہے اور طوطے کی طرح وہی کہتا ہے جو یہ دونوں کہتے ہیں۔''

لہٰذا امرائے اغالبہ نے غیر شعوری طور پر زبان سے نکل جانے والی چغلیوں سے خطرہ محسوس کیا اور عذر و معذرت کرنے لگے۔ کبھی تو کہتے کہ یہ مغرب والے ہیں۔ ہماری نگاہ میں ان کی کوئی وقعت نہیں اور کبھی باغی ادریس سے اور ان کی جانشین اولاد سے انہیں ڈراتے اور کہتے کہ یہ لوگ اپنی حدود مملکت سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں اور خوب زور پکڑتے جا رہے ہیں اور اپنے تحائف و ہدایا میں اور خراج سے وصول کیے ہوئے مالوں میں ادریس کے سکے بھی بھیج دیا کرتے تھے تا کہ انہیں معلوم ہو کہ ادریس بہت زور پکڑ گیا ہے اور اس کی طاقت و شوکت خطرناک حد تک بڑھ گئی ہے اور ہمیں شاہی احترام کا پورا پورا خیال ہے کہ ہم شاہی مطالبات روک نہیں سکتے اور وقت پر پورا پورا خراج وصول کر کے جوں کا توں روانہ کر دیتے ہیں۔ اگر ہمیں

مزید مجبور کیا گیا تو ہم ادریس کی تحریک کے ساتھ شامل ہو جائیں گے۔ کبھی ادریس کی شان عظمت گرانے کے لیے اس کے نسب میں رخنے نکالتے ہیں۔ اسی طرح کے جھوٹے رخنے نکالتے ہیں جن کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے۔ جھوٹ سچ کی پرواہ نہ کرتے کیونکہ سمجھتے تھے کہ بنی العباس اتنی لمبی مسافت طے کر کے یہاں آنے سے رہے اور ان بچوں میں جو بنی العباس کے جانشین ہیں اور ان کے عجمی غلاموں میں اتنی تمیز کہاں کہ جھوٹ کو سچ سے علیحدہ کر سکیں۔ وہ تو ہر کہنے والے کی بات مان لیتے ہیں اور ہر شور کرنے والے کے شور کی طرف کان لگا لیتے ہیں۔ بہر حال یہی سلسلہ جاری رہا حتی کہ اغالبہ کا زوال ہو گیا اور عوام کے کانوں میں جھوٹی اور شرمناک باتیں گونجتی رہیں۔ پھر ان کے بعد بعض طعنہ دینے والوں نے جھگڑے کے وقت اپنی کامیابی کے لیے ان شرمناک باتوں کا ڈھول بنا لیا اور کہنے لگے اللہ انہیں غارت کرے انہیں کیا ہو گیا کیوں شریعت کے مقاصد سے ہٹ گئے یقینی اور اڑائی ہوئی باتوں میں تمیز ہی نہیں کرتے ادریس اپنے والد کے گھر پیدا ہوا اور شریعت کی رو سے اولاد اسی کی کہلاتی ہے جس کے گھر پیدا ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ خاندانِ نبوت ان جیسی شرمناک باتوں سے بری ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے ان سے گندگی ختم فرما دی ہے اور انہیں پاک وصاف اور عفت مآب رکھا ہے اس لیے ادریس کی حرم قرآن کی رو سے گندگی اور میل کچیل سے پاک ہے۔ اگر کوئی اس کے برخلاف عقیدہ رکھے وہ گناہ لے کر لوٹا اور کفر کے دروازے سے کفر میں داخل ہو گیا۔

جھوٹی اور اُڑائی ہوئی افواہوں کی تفصیل کی وجہ: میں نے اس قسم کی باتوں کی تردید میں تفصیلی روشنی ڈالی ہے تو محض اس لیے کہ شکوک و بدگمانیوں کے دروازے بند ہو جائیں اور حسد کرنیوالے سینوں پر مُکے لگیں کیونکہ خود میرے کانوں نے ایک حاسد و ظالم سے یہ باتیں سنیں جو افترا پردازی سے ان کے نسب میں عیب نکال رہا تھا اور اپنے گمان میں کسی مغربی مورخ سے جو اہلِ بیت سے منحرف تھا اور اسے ان کے اکابر کے ایمان میں شک تھا نقل کر رہا تھا ورنہ محل تو اس قسم کی باتوں سے پاک و منزہ تھا اور معصوم ہے اور اس قسم کے معصوم محل میں جہاں عیب محال ہو عیب کی تردید بھی عیب ہے۔ لیکن میں نے دنیا میں اس امید پر اہلِ بیت کی طرف سے تردید کی اور جھگڑا کیا کہ وہ میری طرف سے قیامت کے دن جھگڑیں اور اس لیے بھی کہ قارئین کرام کو معلوم ہو جائے کہ ان کے نسب میں طعنہ دینے والے زیادہ تر ان کے حاسد ہیں جو اس ادریس کی اولاد سے جلتے ہیں اور خود اہلِ بیت کی طرف منسوب تھے یا دہ ہیں جو اہلِ بیت میں زبردست ٹھس گئے ہیں کیونکہ اس عزت و شرف والے نسب کا دعویٰ دنیا کی قوموں اور مذہبوں میں ایک عظیم شرف وسعادت کی ضمانت ہے اسی لیے لوگ اس میں زیادہ تر طعن کیا کرتے ہیں اور یہی اکثر ہدف تہمت بنا کرتا ہے۔

ادارسہ کے نسب کی شہرت: ان ادارسہ کا نسب ان کے وطن فارس میں اور مغرب کے تمام ملکوں میں اس قدر شہرت حاصل کر چکا ہے اور اتنا روشن ہو چکا ہے کہ اتنی شہرت کسی اور نسب کو حاصل نہیں ہے اور نہ کسی نسب کو اس درجہ کی شہرت تک پہنچنے کی توقع ہے کیونکہ پوری جماعت اور تمام نسل دوسری پوری جماعت سے اور تمام نسل سے نقل کرتی چلی آتی ہے اور پشتہا پشت سے یہی سلسلہ جاری ہے۔ ان کے دادا ادریس کا گھر جو خود فاس کا نقشہ تیار کرنے والا اور اس کا موسس ہے ان کے محلّہ میں تھا اور اس کی مسجد ان کے محلے سے ملی ہوئی اور ان کی گلیوں میں تھی اور اس کی ننگی شمشیر شہر کے ایک بلند ترین منارہ

کی چوٹی پر لٹکی رہتی تھی۔ علاوہ ازیں دیگر آثار بھی ہیں جن کی خبریں چند در چند تواتر سے بھی تجاوز کر گئی ہیں جو قریب قریب مشاہدہ کے قائم مقام ہیں اب جب غیروں نے ان شریف النفس حضرات کو دیکھا کہ حق تعالیٰ نے ان کے اسلاف کو شرافت نبوی کے علاوہ مغرب میں ملکی جاہ و جلال بھی عطا فرمایا ہے ان فضائل سے اپنے کو واقعی محروم پایا اور یہ بھی دیکھا کہ ہم ان میں سے کسی کے ایک مد تک بلکہ آدھے مد تک بھی نہیں پہنچ سکے اور یہ بھی کہ اس معزز خاندان کی طرف منسوب ہونے والوں کو ان جیسے شواہد نصیب نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ شرف نصیب ہو سکتا ہے کہ ان کا سا حال مان لیا جائے کیونکہ لوگ ان کے نسب کو مانتے ہیں (لیکن علم وظن میں اور یقین وتسلیم میں آسمان وزمین کا فرق ہے) تو ان کی بری حالت ہوگئی اور انہیں اپنے ہی تھوک سے پھندا لگ گیا (یعنی انتہائی رنج ہوا اور ان سے جل گئے) اور ان میں سے اکثر کے دلوں میں یہ ہوک اٹھی کہ انہیں ان کے آبائی شرف سے گرا کر بازاری اور کمین ثابت کیا جائے اور اس طرح دل کی بھڑاس نکالی جائے۔ چنانچہ وہ دشمنی، جھگڑوں اور بہتانوں پر پل پڑتے ہیں اور اس جیسے شرمناک طعنے اور جھوٹی باتیں تراشنے لگتے ہیں اور دل بہلانے لگتے ہیں کہ اب ہم لوگوں کی نگاہوں میں یقین سے نہیں تو گمان ہی سے سہی ان کے برابر سمجھے جائیں گے لیکن بھلا انہیں وہ مقام کیسے حاصل ہو سکتا ہے جو انہیں حاصل تھا۔ کیونکہ ہمیں جہاں تک علم ہے مغرب میں اس معزز خاندان کے باشندوں میں سے کوئی ایسا نہیں جس کا اتنا نتھرا ہوا، واضح اور خالص نسب ہو جتنا اس ادریس کی اولاد ہے جو آل حسن سے ہے۔ اس زمانے میں ان کے اکابر بنو عمران ہیں۔ جو فاس میں ہے اور یحییٰ حوطی بن یحییٰ العوام بن قاسم بن ادریس بن ادریس کی اولاد میں سے ہیں جو فاس میں اہلِ بیت کے سردار ورئیس ہیں اور اپنے دادا ادریس کے وطن میں مقیم ہیں اور ان کی سرداری تمام اہلِ مغرب پر ہے جیسا کہ ہم ادارسہ کے بیان میں انشاء اللہ ذکر کرنے والے ہیں۔

امام مہدی پر طعن: ذرا امام مہدی کی شخصیت کا ملاحظہ کیجئے آپ کی شان علماء کی شان سے جداگانہ تھی اور آپ کا حال ان کے عقائد سے بالکل ممتاز تھا آپ نے ایک منظم سلطنت کا مقابلہ کیا اور آپ کے بے مثال اجتہاد نے علماء کا مقابلہ کیا آپ نے قوم کو آزادی کے ساتھ آواز دی کہ میرے ساتھ جہاد کے لیے اٹھ کھڑے ہو پھر ایک انتہائی طاقتور اور اسلحہ والی حکومت کا ڈٹ کا مقابلہ کیا اور اس کی جڑیں تک اکھاڑ پھینکیں اور اسے تہ و بالا کر ڈالا۔ اس جہاد میں آپ کے عقیدت مند جس قدر شہید ہوئے ان کی تعداد اللہ ہی جانتا ہے ان تمام جاں نثاروں نے آپ کے ہاتھ پر موت پر بیعت کی تھی اور اپنی جانیں چھڑک کر آپ کو ہلاکت سے بچایا تھا اور دعوت توحید کو فروغ وترقی دینے کے لیے محض اللہ کی رضا کے لیے اپنی جانیں قربان کر دی تھیں اور اس کلمہ کی حمایت میں اپنے نفس چھڑک دیئے تھے تاکہ یہ پروان چڑھے اور تمام کلموں پر غالب آجائے اور دونوں کناروں پر تمام حکومتوں پر حکمران ہو جائے آخر کار ایسا ہی ہوا حق تعالیٰ نے آپ کو کامیابی بخشی، آپ سادگی پسند تھے، مصائب پر صبر وتحمل کے عادی تھے دنیا سے کنارہ کش رہتے تھے اور دنیوی لذتوں سے بچے رہتے تھے حتی کہ حق تعالیٰ نے آپ کو اپنے پاس بلا لیا۔ بہر حال آپ نے کسی دنیوی عیش ولذت وآرام وراحت سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا اور زہد وسادگی کی زندگی بسر کی حتی کہ اپنے فرزند سے بھی الگ رہے۔ جس کا خواہش مند طبعی طور پر ہر شخص ہوا کرتا ہے اور اولاد کی خاطر اللہ کی راہ میں شاندار کارنامے انجام دینے سے جھجکتا ہے۔ اگر آپ کی اس سے اللہ کی رضا مقصود نہ ہوتی تو پھر کیا مقصد تھا؟ قارئین کرام خود فیصلہ فرمالیں۔ آپ نے دنیا سے تو ذرا سا بھی فائدہ نہیں اٹھایا۔ اچھا بالفرض اگر آپ کی نیت بخیر نہ ہوتی اور آپ کو

دنیوی طمع ہوتا تو آپ کی تحریک پروان نہ چڑھتی اور آپ کی حکومت جلد ہی ختم ہو جاتی کیونکہ لوگوں میں اللہ کا یہی طریقہ جاری ہے۔

امام مہدی کے نسب کی طرف سے صفائی: رہا آپ کے نسب کا انکار کہ آپ اہلِ بیت میں سے نہ تھے تو اس پر نکتہ چینوں کے پاس کوئی دلیل نہیں پھر آپ کا نسب اہلِ بیت سے صحیح ثابت ہو جائے تو اس کے باطل کرنے کے لیے کیا دلیل ہے؟ تمام لوگ آپ کو اہلِ بیت میں سے مانتے ہیں اور آپ کے نسب کا اعتراف کرتے ہیں۔

ایک شبہ کا ازالہ: اگر یہ کہا جائے کہ غیر قوم کا آدمی کسی قوم پر حکومت نہیں کر سکتا۔ جیسا کہ اس اصول کو ہم نے بھی صحیح مانا ہے اور اس کتاب کی پہلی فصل میں ان پر روشنی ڈالی ہے جسے قارئین کرام پڑھیں گے انشاء اللہ اور آپ تمام قبائل کے سردار رہے اور آپ کے قبیلہ کے اور آپ کی جماعت کے ہر غہ قبیلہ کے لوگ بھی مطیع و منقاد رہے حتی کہ آپ کی تحریک کو فروغ ہوا اور وہ پروان چڑھ گئی تو اس کا یہ جواب ہے کہ نسب فاطمی ہی پر آپ کی دعوت منحصر نہ تھی اور نہ اس نسب کی وجہ سے لوگ آپ کے مطیع ہوئے بلکہ ہرغیہ اور مصمودیہ قبائل کی عصبیت کی وجہ سے مطیع ہوئے ان لوگوں پر آپ کا کافی اثر تھا اور ان میں آپ کا خاندانی رشتہ بھی تھا نسب فاطمی تو پوشیدہ تھا۔ لوگوں کو اس کا خیال نہ تھا۔ ہاں آپ اور آپ کا خاندان اس نسب سے آگاہ تھا اور خاندان والے آپس میں ایک دوسرے کو بتاتے رہتے تھے۔ گویا نسب فاطمی بھول بسر گیا تھا اور ان کا خیال بھی لوگوں کے دلوں میں نہ تھا۔ اس قسم کی مثالیں بے شمار ہیں جبکہ کسی کا اول نسب پوشیدہ ہو اور عوام کو معلوم نہ ہو۔ بجیلہ کی ریاست کے بارے میں عرفجہ اور جریر کے واقعے پر غور کیجئے' عرفجہ قبیلہ ازد کا تھا اور اس نے بجیلہ کا لبادہ اپنے اوپر ڈال رکھا تھا حتی کہ حضرت عمرؓ کے سامنے جریر سے ریاست کے بارے میں جھگڑا بھی اس سے آپ کو صحیح بات سمجھنے میں مدد ملے گی اور اللہ ہی صحیح بات کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے۔

مغالطوں پر تفصیلی روشنی ڈالنی ضروری تھی: غالباً ان مغالطوں پر تفصیلی روشنی ڈالنے کی وجہ سے ہم اس کتاب کے موضوع سے باہر چلے گئے۔ مگر یہاں تفصیل ضروری تھی کیونکہ اس مقام پر بہت سے قابلِ بھروسہ علماء اور حفاظ مؤرخین ڈگمگا گئے ہیں اور اس قسم کی باتیں ان کے ذہنوں میں بیٹھ گئی ہیں اور کمزور رائے اور قیاس سے قطع نظر کرنے والوں نے ان سے یہ واقعات نقل کر لئے ہیں جبکہ انہوں نے بھی بلا تحقیق و کرید کے انہیں حاصل کیا تھا اور یہ ان کے خزانہ معلومات میں جمع ہو گئے ہیں۔ حتی کہ فن تاریخ ایک بوسیدہ فن ہو گیا اور خلط ملط ہو کر رہ گیا جس کے پڑھنے والے شکوک میں پڑ کر رہ جاتے ہیں۔

تاریخ خواص کا فن ہے عوام کا نہیں: اس کا صاف نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ تاریخ عوام کے مقاصد و فنون میں سے سمجھی جانے لگی ان حالات میں ایک مورخ کو قواعد سیاست اور طبائع موجودات کی آگاہی انتہائی ضروری ہے اور عادات و اخلاق میں' اقوال و مذاہب میں اور شمائل و سیر میں مختلف اقوام کا مختلف مقامات کا اور مختلف زمانوں کا خیال رکھنا بھی انتہائی اہم ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ معلومات کا مقابلہ معلومات ماضی سے کیا جائے اور ان میں مشابہت ٹٹولی جائے کہ آیا دونوں میں اختلاف ہے یا اتفاق؟ پھر اختلافات و اتحاد کے علل و اسباب معلوم کیے جائیں اور ممالک و مذاہب کے اصول اور ان کے

ظہور حدوث کے مبادی واسباب اوران کے وجود کے محرکات اور انہیں اپنانے والوں کے حالات واخبار سے واقفیت بھی ہو تاکہ مورخ ہر خبر کے اسباب وعلل پر حاوی ہو جائے تاکہ منقول والی خبر کو اپنے پاس والے قواعد واصول پر پیش کر کے دیکھ لے اگر وہ ان اصول وقواعد کے مطابق ہو تو صحیح ہے ورنہ غلط ہے پھر اس کی صاف تردید کر دے اور اس سے بے نیاز ہو جائے قدماء نے اسی نقطہ نظر سے تاریخ کو اہم بتایا ہے۔ حتی کہ طبری اور بخاری نے اور ان سے پہلے ابن اسحاق وغیرہ نے تاریخ کو اپنا فن بتایا ہے اس حکمت سے بہت سے لوگ بے خبر رہے حتی کہ فن تاریخ کی نسبت جہالت کے مترادف سمجھی گئی اور عوام نے اور انہوں نے جن کا علوم ومعارف میں گہرا مطالعہ نہیں فن تاریخ کو معمولی سمجھ لیا اور سوچ لیا کہ اس کے سیکھنے سے کوئی اہم فائدہ نہیں اور اس میں وقت صرف کرنا تضیع اوقات ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس میں جھوٹ سچ اچھا برا' اور کھوٹا کھرا سب کچھ مل جل گیا۔ تمام کاموں کا انجام اللہ کے اختیار میں ہے۔

ایک غیر شعوری غلطی: ایک غیر شعوری غلطی جو عموماً تاریخ میں کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ زمانوں کے بدل جانے کی وجہ سے قوموں اور لوگوں کے بدلے ہوئے حالات سے قطع نظر کر لی جاتی ہے۔ یہ ایک مہلک اور انتہائی پوشیدہ بیماری ہے جسے کم لوگ پہچانتے ہیں کیونکہ اس قسم کی غلطی مدت دراز کے بعد سرزد ہوا کرتی ہے اس لیے اس بیماری کو گنتی کے چند عقلاء ہی سمجھتے ہیں۔

ہر زمانے میں اقوام کے حالات مختلف ہوتے ہیں: یاد رکھیے بدلتے ہوئے زمانوں میں اقوام عالم کے حالات بھی بدلتے رہتے ہیں اور ان کے اخلاق وعادات' طور طریقے اور تہذیب وتمدن ایک حالت پر اور ایک راہ پر باقی نہیں رہتے بلکہ زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ پھر جس طرح یہ تغیرات لوگوں میں اوقات میں اور شہروں میں رونما ہوتے ہیں۔ اسی طرح دنیا کے ہر گوشے میں' ہر زمانے میں اور ہر حکومت میں بھی رونما ہوتے ہیں یہ اللہ کا ایک طریقہ ہے جو اس کے بندوں میں کارفرما رہتا چلا آتا ہے۔ دیکھیے پرانے زمانے میں پارسی' سریانی' نبطی' یمنی' اسرائیلی اور قبطی قومیں آباد تھیں اور حکومت ملک' سیاست' صنعت وحرفت' لغت' اصطلاحات اور بین الاقوامی تمام شرکت والی چیزوں میں اپنا اپنا ایک خاص مقام رکھتی تھیں' دنیا میں ان کے عمرانی حالات پر ان کے آثار گواہ ہیں' پھر ان کے بعد والے پارسی وروم وعرب آتے ہیں۔ لامحالہ سابق حالات میں تغیر آتا ہے اور ان کے ساتھ عادات واخلاق میں بھی پھر یا تو ان میں ہم جنس ومشابہ اخلاق جنم لے لیتے ہیں یا بالکل خلاف ومتضاد عادتیں انہیں آگھیرتی ہیں۔ پھر اسلام معہ مصری حکومت کے آتا ہے اور تمام حالات ایک نئی کروٹ لیتے ہیں اور نئی حکومت اپنے ساتھ نیا رنگ وروپ لاتی ہے۔ آج ہم جن حالات سے روشناس ہیں اکثر یہی حالات اسلامی انقلاب نے پیدا کیے جن کو اولاد اپنے باپ دادوں سے نقل کرتی چلی آرہی ہے۔ پھر اسلامی حکومت بھی زوال کا شکار ہوتی ہے اور مٹ جاتی ہے اور اس کی بہار کا زمانہ بھی نذرِ خزاں ہو جاتا ہے اور اسلاف واکابر اٹھ جاتے ہیں۔ جنہوں نے اپنا خون پسینہ ایک کر کے اسلام کی عزت مستحکم بنائی تھی اور اسے بامِ عروج تک پہنچایا تھا اور ملک کی حدود میں اضافہ کیا تھا اور حکومت کو چار چاند لگائے تھے۔ اب خلافت عجمیوں کے ہاتھوں میں چلی جاتی ہے' مشرق میں ترکوں کے ہاتھوں میں اور مغرب میں برابرہ کے ہاتھوں میں اور شمال میں فرنگیوں کے ہاتھوں میں۔ اس طرح عربوں کے ختم ہونے سے قومیں بھی ختم ہو

جاتی ہیں اور لوگوں کی عادتوں اور حالتوں میں بھی فرق آ جاتا ہے اور سابق حالات و عادات کو لوگ بھول جاتے ہیں اور ان کے ذہنوں میں ان کا تصور تک نہیں رہتا۔

حالات و عادات کے بدل جانے کے اسباب : احوال و عادات کے بدل جانے کا عام سبب یہ ہے کہ رعایا اپنے حکمرانوں کے حالات و عادات پر قائم رہتی ہے۔ چنانچہ یہ حکمت والا مقولہ مشہور ہے "الناس علی دین ملوکھم" یعنی لوگ اپنے بادشاہوں کے دین پر ہوتے ہیں جب دوسرے ملک کے صاحب اقتدار لوگ کسی ملک کو فتح کر لیتے ہیں تو سابق اقوام کی عادتوں کی طرف جھکتے ہیں اور بہت سی عادتیں ان سے لے لیتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ اپنی قوم کی عادتوں سے بھی قطع نظر نہیں کرتے اس لیے حکومت کی موجودہ تہذیب پہلی قوم سے تہذیب سے قدرے خلاف ہوتی ہے۔ پھر دوسری حکومت آتی ہے تو وہ بھی اپنے ساتھ قدرے اختلاف لاتی ہے لیکن سب سے پہلی حکومت کے مقابلے میں اس میں زیادہ اختلاف پایا جاتا ہے اس طرح مختلف اور متعدد حکومتوں کے بدل جانے سے بالکل الگ اور ایک نئی تہذیب جنم لیتی ہے۔ جب تک حکومتیں بدلتی رہتی ہیں حالات میں تغیر پیدا ہوتا رہتا ہے۔

قیاس ونقل میں غلطی کا امکان ہے : قیاس ونقل انسانی فطرت ہے جو غلطی سے غیر محفوظ ہے اور انسان کو بھول اور غفلت کی وجہ سے اس کے مقصد سے باہر نکال دیتی ہے اور اسے اس کی اصلی غرض سے ٹیڑھا کر کے ہٹا دیتی ہے۔ بسا اوقات سننے والے ماضی کی اکثر خبریں سنتے ہیں اور حالات کے تغیرات و انقلابات پر غور نہیں کرتے اور فوراً معلومات و مشاہدات اپنے پر قیاس کر بیٹھتے ہیں حالانکہ دونوں میں آسمان و زمین کا فرق ہوتا ہے آخر کار غلطی کی دلدل میں پھنس جاتے ہیں۔

قیاس کی غلطی کی ایک مثال : اس زمرے سے حجاج کے بارے میں مؤرخین کی ایک یہ حکایت بھی ہے کہ حجاج کا باپ معلم تھا باوجودیکہ ہمارے موجودہ زمانے میں علم ایک صنعتی پیشہ بن گیا ہے اور ایک روزگار ہے اور ایک شریف خاندان کی عزت و عظمت کے قطعی خلاف ہے۔ بیچارہ معلم کمزور و محتاج ہوتا ہے جس کی اصل کٹی ہوئی ہوتی ہے اور کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی اکثر کمزور اور نچلے درجے کے پیشہ ور اور صنعت کار ایسے مراتب حاصل کرنے کے امیدوار ہوتے ہیں جن کے وہ اہل نہیں اور انہیں اپنے لیے ممکن شمار کرتے ہیں لہذا انہیں لالچ کے وسوسے اس طرف لے جاتے ہیں کبھی طمع کی رسی ان کے ہاتھوں میں ٹوٹ بھی جاتی ہے اور ہلاکت و تباہی کے خطرناک گڑھوں میں گر بھی جاتے ہیں مگر وہ ان مراتب کا حصول اپنے حق میں محال نہیں سمجھتے اور نہ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ پیشہ ور اور صنعت کار کی حیثیت میں ہیں۔

آغازِ اسلام میں علم کی حیثیت : لیکن آغاز اسلام میں اور عہد بنی امیہ اور بنی عباس میں علم کی یہ حیثیت نہ تھی۔ کیونکہ علم کو مجموعی طور پر لوگوں نے صنعت و حرفت قرار نہیں دیا تھا بلکہ علم محض شرعی روایات کی نقل تھی اور حدیث و قرآن کو تبلیغ کے پیشِ نظر لوگوں کو سکھانا ہی تعلیم تھی اس لیے شرفاء اور معزز حضرات ہی جو دین وملت کے منتظم تھے لوگوں کو تبلیغی نگاہ سے قرآن و حدیث کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ صنعتی نگاہ سے نہیں۔ کیونکہ قرآن ان کی کتاب تھی جو ان کے رسولؐ پر آسمان سے اتری تھی اور ان میں اسی نور کی کرنیں پھیلی ہوئی تھیں اور اسلام ان کا محبوب دین تھا جس کی حمایت میں وہ اپنی جانیں تک چھڑک دیا کرتے

تھے اور مخالفوں کو تہہ تیغ کر دیا کرتے تھے۔ مسلمان اقوامِ عالم میں قرآن پاک ہی کی بدولت ممتاز و معزز تھے اس لیے ان کے اندر اس کی تبلیغ و تفہیم کا بے پناہ جذبہ تھا انہیں اس سے نہ دنیوی وجاہت روکتی تھی اور نہ اس سے کسی طرح کی عار مانع نہ تھی۔ نبی اکرم ﷺ کا اکابر صحابہ کو عرب کے وفدوں کے ساتھ دین سکھانے کے لیے بھیجنا ہی اس کا کھلا ثبوت ہے۔ آپ ﷺ نے دین سکھانے کے لیے عشرہ مبشرہ کو بھی بھیجا اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی۔ پھر جب اسلام جم گیا اور اس مذہب نے جڑیں پھیلا لیں حتی کہ مسلمانوں کے دُور والی اقوامِ عالم نے اسلام سیکھ لیا اور ایک زمانے گزر جانے پر اس ملت کے حالات میں تغیر پیدا ہوا اور متعدد واقعات و حوادث پیش آنے پر نصوص سے شرعی احکام نکالنے کی ضرورت پیش آئی تو اس کے لیے ایک ایسے قانون کی وضع ناگزیر تھی جو غلطیوں سے محفوظ رکھے لہذا علم اب ایک ملکہ میں تبدیل ہو گیا جس کے سکھانے کی ضرورت پیش آئی اس لیے یہ دیگر صنعتوں کی طرح ایک صنعت بن گیا جیسا کہ اس کا بیان فصل علم و تعلیم میں آ رہا ہے۔ اب معزز اور خاندانی شرفاء ملک و حکومت کے انتظام میں مشغول ہو گئے اور علم ان کے علاوہ دوسروں لوگوں پر جو اس میں مشغول رہنے لگے تھے چھوڑ دیا گیا اور اب یہ روزگار کے لیے ایک صنعت بن گیا اور اس سے دولت مندوں کو اور حکام کو عار آنے لگی اور اسے کمزور اور گرے پڑے لوگ سیکھنے لگے اور خاندانی شرفاء اور حکام حقیر سمجھنے لگے۔ حجاج کا باپ بنی ثقیف کے سرداروں اور شرفا میں سے تھا اور عربی عصبیت اور قرشی اعزاز کے اعتبار سے ان کا درجہ جو کچھ تھا وہ تمہیں معلوم ہی ہے اسلئے اس زمانے میں اگر وہ معلم تھا تو اس وقت تعلیم کی یہ حقارت نہ تھی جو آج ہے بلکہ تعلیم باعث عز و شرف تھی۔ آج تو تعلیم ایک پیشہ ہے۔

دوسری مثال : اسی باب سے تاریخی کتابیں پڑھنے والوں کا یہ وہم بھی ہے کہ انہیں قضاء کا عہدہ مل جائے۔ جب وہ قاضیوں کے حالات کا مطالعہ کرتے ہیں اور ان کی شان ریاست پڑھتے ہیں کہ وہ لڑائیوں میں سالارِ لشکر ہوتے تھے اور فوجیں ان کے ماتحت رہا کرتی تھیں تو ان کے دلوں میں بھی یہ تمنا کروٹ لیتی ہے کہ وہ بھی اس جیسے بڑے عہدے کو حاصل کرتے اور سمجھتے ہیں کہ آج عہدہ قضا کی جو شان ہے اس زمانے میں بھی یہی شان ہوگی اور جب یہ سنتے ہیں کہ ابن ابی عامر کا جو ہشام کا مصاحب تھا اور کلی اختیارات کا مالک تھا اور ابن عباد کا جو اشبیلیہ میں سلاطین طوائف میں سے تھا باپ قاضی تھا تو گمان کرتے ہیں کہ موجودہ زمانے کے سے قاضی ہوں گے اور یہ نہیں سمجھتے کہ عہدہ قضاء میں کس قدر تغیرات پیدا ہو گئے ہیں اور ان کے حالات کس قدر بدل گئے ہیں جیسا کہ ہم پہلی کتاب کی فصل قضاء میں بیان کریں گے۔ ابن ابی عامر اور ابن عباد ان عربی خاندانوں کے تھے جنہوں نے اندلس میں حکومت بنوامیہ قائم کی تھی اور اس حکومت کے اہلِ عصبیت تھے ان کا مرتبہ و مقام اس حکومت میں ممتاز تھا اور سب کو معلوم ہے کہ اس ملک و ریاست میں انہوں نے جو کچھ اونچا مقام حاصل کیا وہ آج کل کے سے عہدہ قضاء کا رہینِ منت نہ تھا بلکہ قدیم زمانے میں عہدۂ قضاء قرابت داروں کو اور غلاموں کو ملا کرتا تھا جیسے موجودہ زمانے میں مغرب میں عہدہ وزارت ہے۔ غور کیجئے قاضی لشکر جرار کو جماعتوں میں لے کر نکلا کرتے تھے اور بڑے فرائض ان کے ذمہ ہوا کرتے تھے جو انہیں کے ذمہ ڈالے جاتے ہیں جو عصبیت کی وجہ سے انہیں انجام دینے کے اہل ہوتے ہیں تاریخ پڑھنے والے اس مقام پر آ کر ٹھوکر کھا جاتے ہیں اور حالات کا خلافِ واقعہ قیاس کر لیتے ہیں۔

اہلِ اُندلس کی کوتاہ نظری: اس زمانے میں زیادہ تر اندلس والے جو کمزور بصیرت رکھتے ہیں اور کوتاہ نظر ہیں اس غلطی کا

شکار ہو رہے ہیں کیونکہ ایک مدت دراز سے ان کے وطن میں قومی عصبیت کا نام ونشان تک نہیں۔ جب سے اندلس میں عربوں کی حکومت ختم ہوئی اور وہاں سے عرب مٹ مٹا گئے اور بربریوں کے جو اہلِ عصبیت تھے ملک سے نکل گئے تو ان کے عربی نسب محفوظ رہے اور عزت وغلبہ کا ذریعہ جو عصبیت و مدد ہے ختم ہو گیا۔ جو عرب کل حکمران تھے آج وہ رعایا کی طرح ذلیل و خوار ہیں اور اجنبی اقتدار نے انہیں غلام بنا کر رکھا ہے اور انہیں ذلت اپنے گلے سے چمٹائے ہوئے ہے اور وہ اس خوش فہمی میں مبتلا ہیں کہ چونکہ وہ حکمراں رہ چکے ہیں اس لیے ان کا نسب ہی پھر انہیں اقتدار اور حکومت میں لے آئے گا۔ یہی حال پیشہ وروں اور صنعت کاروں کا ہے اور بعض اس راہ میں دوڑ دھوپ بھی کر رہے ہیں اور سابق پیشہ حاصل کرنے کی سرتوڑ کوشش کر رہے ہیں جو لوگ قبائل وعصبیت سے مغربی علاقے میں ان کی حکومتوں سے خبردار ہیں اور اس سے بھی کہ اقوام وقبائل ایک دوسرے پر کس طرح غالب آتے ہیں ان سے ان باتوں میں غلطیاں سرزد نہیں ہوتیں اور وہ قیاس آرائیوں میں غلطیاں نہیں کرتے۔

تیسری مثال اسی سلسلہ کی ایک کڑی یہ بھی ہے کہ مورخ حکومتوں کے اور ان سلاطین کے نظم ونسق کے بیان کے وقت ان کا نام' ان کا شجرہ نسب ان کے والدین کے نام' ان کی عورتوں کے نام' ان کے القاب' ان کی انگوٹھیاں' ان کے قاضی' ان کے دربان اور ان کے وزراء کا حکومت بنی امیہ اور بنی عباس کے مؤرخین کی تقلید کرتے ہوئے اور ان کے اغراض ومقاصد کو سوچے سمجھے بغیر سب ہی کا ذکر کر جاتے ہیں۔ حالانکہ اس زمانے کے مؤرخین تاریخیں حکومت کیلئے اور اس کی اولاد کے لیے محض اس مقصد کے لیے تصنیف کیا کرتے تھے کہ وہ اپنے اسلاف کی سیرتیں اختیار کریں اور ان کے حالات سے خبردار رہیں تاکہ اپنی زندگیاں ان جیسی بنا لیں اور انہیں کے نقش قدم پر چلتے رہیں حتیٰ کہ ان کی اولاد میں سے اگر کوئی قابل حضرات کو عہدے دے اور کسی صوبے کا یا شہر کا حاکم بنائے تو انہیں کی راہ اختیار کرے اور اہلِ عصبیت ہی کو چُنے۔

سابق زمانے میں عہدہ قضا کس کو ملتا تھا؟ اس زمانے میں قاضی بھی حکومت کے اہلِ عصبیت ہی ہوا کرتے تھے اور وزیروں میں شمار کیے جاتے تھے جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اس لیے مؤرخین کو یہ تمام باتیں بیان کرنی پڑتی تھیں۔

آج کل کے مؤرخین کے اغراض ومقاصد : اب جبکہ حکومتوں کے رنگ ہی بدل گئے اور زمانوں میں کافی دُوری ہوگئی اور مؤرخین کی غرض اس پر منحصر ہوگئی کہ محض سلاطین کے حالات سے آگاہی ہو۔ حکومتوں کا غلبہ واقتدار معلوم ہو اور قوموں کے عروج وزوال کا پتہ چلے کہ کس طرح بنیں اور کیونکر بگڑیں تو اس زمانے میں ایک مورخ کو سلاطین کے بیٹوں کے' عورتوں کے نقش خاتم کے' لقب کے' قاضی کے' وزیر کے اور دربان کے ذکر کی ضرورت ہی نہیں رہی اس لیے کہ آج پرانے اصول' انساب اور عہدے ہی نہیں رہے۔ البتہ آج کے مؤرخین کو اس غلطی پر پرانے مؤرخین کی محض تقلید اور ان کے مقاصد واغراض سے غفلت و بے اعتنائی ہی آمادہ کرتی ہے البتہ ان وزراء کے حالات (جن کے آثار کی عظمت یہاں تک بڑھی کہ سلاطین کے احوال بھی ان کے مقابلہ میں مٹ گئے اور ان کی خبریں بھی ماند پڑ گئیں جیسے حجاج' مہلّب' بنی نوبخت' کافور اخشیدی اور ابن ابی عامر وغیرہ) اور ان کے باپ دادا کے حالات بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ سلاطین ہی شمار کیے جاتے ہیں۔

ایک نہایت اہم فائدہ : اب ہم کو ایک فائدہ بیان کرنا ضروری ہے جس پر ہم اس فصل کو ختم کر دیں گے وہ یہ ہے کہ تاریخ کسی زمانے کی یا قوم کی مخصوص خبروں کو کہتے ہیں لیکن تمام زمانوں کے اور تمام قوموں کے عام حالات کو بیان کرنا بھی مورخ کے لیے لازمی ہے اور بمنزلہ بنیاد کے ہے جس پر اس کے اکثر اغراض و مقاصد کی عمارت چُنی جاتی ہے اور اس کے بیان کیے ہوئے واقعات کی مزید وضاحت بھی ہوتی ہے۔ لوگوں نے اس موضوع پر مستقل کتابیں بھی لکھی ہیں جیسے مروج الذہب میں مسعودی اپنے زمانے (۳۳۰ھ) کے مغرب و مشرق کے اور دنیا کے تمام گوشوں کے حالات قلم بند فرمائے ہیں اور ان کے مذاہب و اخلاق بیان کیے ہیں اور ان کے شہروں کے پہاڑوں کے سمندروں کے ملکوں کے اور حکومتوں کے حالات پر روشنی ڈالی ہے اور عربی اور عجمی خاندانوں میں فرق ظاہر کیا ہے اسی لیے مسعودی مورخوں کا امام مانا جاتا ہے۔ تمام مورخ اسی کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اکثر تاریخی مسائل کی تحقیق میں اسی کو مستند مانتے ہیں۔ مسعودی کے بعد تکبری کا زمانہ آتا ہے انہوں نے بھی مسالک و ممالک میں مسعودی ہی کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ چونکہ ان کے زمانے میں اقوام و قبائل میں کچھ زیادہ تغیر واقع نہیں ہوا تھا اس لیے انہوں نے ان دونوں کے حالات چھوڑ دیئے ہیں۔

آٹھویں صدی کے آخر میں مغرب کے حالات میں تبدیلی! ہاں اس زمانے میں (یعنی آٹھویں صدی کے آخر میں) مغرب کے حالات قطعاً پلٹ گئے ہیں جن کا ہم مشاہدہ کر رہے ہیں اور احوال تمام کے تمام بدل گئے ہیں اور برابرہ کے قدیمی حالات باقی نہیں رہے اس لیے کہ ان میں عربوں کی آمد کا آغاز پانچویں صدی سے ہوتا ہے۔ عربوں نے ان کی شوکت ختم کر دی تھی اور ان پر غالب آ گئے تھے اور ان کے ہاتھوں سے ان کے عام ممالک چھین لیے تھے اور جو علاقہ ان کے قبضہ میں رہ گیا تھا اس میں بھی عرب شریک ہو گئے تھے۔

آٹھویں صدی کے وسط میں مہلک طاعون کی وبا: حتیٰ کہ آبادی کے مشرق و مغرب میں آٹھویں صدی کے وسط میں مہلک طاعون پھوٹ پڑا جس نے قوموں کی قومیں تباہ کر دیں اور بہت سے خاندانوں کو موت کے گھاٹ اُتار دیا اور آبادی کے محاسن و کمالات روند ڈالے اور انہیں صفحہ ہستی سے مٹا ڈالا۔ حکومتوں پر یہ آسمانی آفت ان کے بڑھاپے میں ٹوٹی جبکہ وہ اپنی عمر کی انتہا کو پہنچ چکی تھیں اس نے ان کے سائے سمیٹ لیے۔ ان کی طاقت توڑ دی ان کا اقتدار کمزور کر دیا ان کے پاس مال نہیں رہا اور وہ قلاش و کنگال ہو گئے۔ طاعون نے لوگوں کو فنا کے گھاٹ اتار کر آبادیاں اُجاڑ دیں اور شہر سنسان ہو گئے۔ کارخانے اُجڑ گئے، راستے اور راستوں کے نشانات مٹ گئے مکانات مکینوں سے خالی رہ گئے اور قبیلوں اور مملکتوں میں کمزوری پیدا ہو گئی اور رہنے والے بدل گئے۔ مشرق میں بھی مغرب کی طرح یہی وبا اپنی آبادی کی مقدار میں پھوٹ پڑی۔ گویا جب زبانِ مشیت نے عالم کو فنا کرنے کا اور سمیٹنے کا اعلان کیا تو فوراً دنیا نے اس اعلان کے آگے سرِ تسلیم خم کر دیا۔ اور اللہ ہی زمین کا اور زمین والوں کا وارث ہے۔

حالاتِ دنیا میں انقلاب سے لوگوں میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے جب تمام دنیا کے حالات بدل جاتے ہیں تو گویا دنیا کی تمام مخلوق ہی بدل جاتی ہے اور تمام کائنات نئے رنگ و روپ میں آ جاتی ہے اس لیے جیسے یہ ایک نئی مخلوق

ہے اور اس نے نئی زندگی کا جوڑا بدلا ہے اور نئے عالم میں ہے اس لیے اس زمانہ کیلئے ایسے مورخوں کی ضرورت پڑتی ہے جو دنیا کے، دنیا کے گوشوں کے، دنیا کی قوموں کے اور مختلف مذاہب کے حالات قلم بند کرے جو نئی نئی شکلوں میں رونما ہو گئے ہیں اور جو طریقہ مسعودی نے اپنے زمانے میں اختیار کیا تھا وہی اختیار کرے۔ تا کہ بعد میں آنے والے مورخ اس کی اقتدا کریں اور وہ ان کے اصل کا کام دے۔

تاریخ ابن خلدون کا موضوع: میں اپنی اس کتاب میں مقدور بھر مغربی قطر کا ذکر کروں گا خواہ صراحت سے ذکر کروں یا خبروں کے ضمن میں اشاروں سے کیونکہ میری اس کتاب کا موضوع خاص مغرب ہے اور مغربی خاندانوں اور قوموں کے اور مغرب کے ممالک وحکومت کے حالات بیان کرنے کا میرا خاص مقصد ہے دیگر قطروں کے حالات نہیں اس لیے کہ مجھے مشرق اور مشرقی قوموں کے حالات معلوم نہیں اور مطالعہ سے معلوم کی ہوئی خبریں میرے مقصد کی حقیقت کو پورا نہیں کرتیں۔

مسعودی سیاح تھا اس لیے اُس نے تمام دنیا کے حالات لکھے: مسعودی نے جو تمام دنیا کے حالات لکھے ہیں تو اس لیے کہ وہ سیاح تھا اور اس نے مختلف ممالک دیکھے تھے جیسا کہ وہ خود اپنی کتاب میں لکھتا ہے۔ اس کے باوجود بھی جب وہ مغرب کا ذکر کرتا ہے تو اس کے پورے پورے حالات بیان کرنے سے قاصر رہ جاتا ہے۔ فوق کل ذی علم علیم۔ یعنی ہر آنے والے کے اوپر اس سے زیادہ عالم ہے اور تمام لوگوں کے علم کی لوٹنے کی جگہ اللہ ہے انسان عاجز و بے بس ہے اور پورے حالات بیان کرنے سے قاصر ہے اور لکھنے والے کے لیے اعتراف قصور واجب و متعین ہے۔ لیکن جس کی حمایت پر اللہ ہو اس کے لیے علم کی تمام بند راہیں کھل جاتی ہیں اور اس کے مساعی و مقاصد کامیابی کے قدم چومتے ہیں۔ ہم بھی اس کتاب کے اغراض ومقاصد کو پورے پورے بیان کرنے کے لیے اللہ سے مدد مانگتے ہیں اور اللہ ہی صحیح راہ کی توفیق بخشنے والا ہے اور اسی پر ہمارا بھروسہ ہے اور ہمارا فرض ہے کہ سب سے پہلے ان حرفوں کی وضع کی کیفیت میں جو عربی زبان کے نہیں ایک مقدمہ بیان کریں کیونکہ وہ ضمناً ہماری اس کتاب میں استعمال کیے گئے ہیں۔

غیر عربی زبانوں کے حروفِ تہجی کا بیان: یاد رکھئے وہ حرف جو گویائی میں استعمال کیے جاتے ہیں ان آوازوں کی کیفیتیں ہیں جو نرخرے سے نکلتی ہیں۔ یہ کیفیات اس وقت پیدا ہو جاتی ہیں جب آواز کوے سے اور زبان کی نوکوں سے اور تالوے اور تالو اور حلق سے اور داڑھوں سے یا ہونٹوں سے ٹکراتی ہیں۔ پھر اس ٹکراؤ میں جیسے جیسے تغیر پیدا ہوتا جاتا ہے اسی طرح آوازوں کی کیفیتوں میں تغیر آتا جاتا ہے اور حروف الگ الگ ہو کر کانوں کے پردوں سے ٹکراتے ہیں اور ممتاز ہو کر سنائی دینے لگتے ہیں انہیں حرفوں سے کلمے مرکب ہوتے ہیں جو دلی خیالات پر دلالت کرتے ہیں۔

دُنیا کی قومیں حرفوں کے ادا کرنے میں یکساں نہیں: دنیا کی تمام قومیں ان حرفوں کے ادا کرنے میں یکساں نہیں کیونکہ کسی قوم کی زبان میں بعض ایسے حرف بھی ہیں جو دوسری قوم کی زبان میں نہیں عربی زبان کے حروفِ تہجی ۲۸ ہیں۔ عبرانی زبان میں کچھ حرف ایسے ہیں جو ہماری زبان میں نہیں اور ہماری زبان کے بعض حرف عبرانی زبان میں نہیں۔ اسی پر

فرنگی، ترکی اور بربری اور دوسری عجمی زبانوں کا قیاس کر لیجئے۔

عربی میں حروفِ تہجی ۲۸ ہیں: پھر عرب کے لکھنے والوں میں سے ان سنے ہوئے حرفوں پر دلالت کرنے کے لیے ہر ایک حرف کی ایک ہی مخصوص علامت وضع کی جو ۲۸ علامتیں ہیں اور ہر ایک علامت دوسری علامت سے ممتاز ہے ۲۸ عربی حرفوں کی علامتیں قارئین کو معلوم ہی ہیں۔

غیر عربی زبان کا کلمہ کس طرح لکھا جائے؟ اور جب لکھنے کے لیے ان کے سامنے ایسا حرف آتا ہے جو عربی زبان میں نہیں تو اس کے لیے عربی کاتبوں نے کوئی مخصوص علامت وضع نہیں کی اور اسے مہمل چھوڑ دیا اور قیدِ بیان میں نہیں لائے بعض لکھنے والے حرف کو اپنی زبان کے ہم مخرج حرف کی علامت میں لکھ لیتے ہیں لیکن عجمی زبان کے حرف پر دلالت کے لیے یہ طرزِ تحریر نا کافی ہے بلکہ حرف کو اس کی اصلی حالت سے بدل دینا ہے۔

ہم نے عجمی حرف کس طرح لکھے؟ چونکہ ہماری اس کتاب میں برابزہ کی اور بعض عجمیوں کی خبریں ہیں اور ان کے ناموں میں یا ان کے بعض کلموں میں کبھی ایسے حرف آ جاتے ہیں جو ہماری زبان کی کتابت میں مروج نہیں نہ ان کی ہماری زبان میں کوئی علامت وضع کی گئی ہے اس لیے ہم کو ان کے لکھنے میں پریشانی لاحق ہوئی مگر ہم نے ان کے مخرج لفظ لکھنے پر قناعت نہیں کی کیونکہ وہ ہمارے نزدیک دلالت کے لیے نا کافی ہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس لیے میں نے ایسے حرفوں کے لیے اپنی اس کتاب میں یہ اصطلاح وضع کی ہے کہ میں اس عجمی حرف کو ایسے دو حرفوں کے درمیان لکھ دیتا ہوں جن کے درمیان اس حرف کا تلفظ ہو۔ تا کہ قارئین کرام اس کا تلفظ ان دو حرفوں کے درمیان کریں تا کہ مخرج ادا ہو سکے یہ اصطلاح میں نے اہلِ مصحف سے اشمام کے رسم الخط سے لی ہے جیسے پچھلوں کی قرات میں لفظ صراط ہے کیونکہ اس کی صاد کا مخرج عجمی لہجہ میں صاد اور زا کے مابین ہے چنانچہ اہلِ مصحف نے صاد لکھ کر اس کے اندر زا کی علامت لکھ دی جس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ حرف ان دونوں حرفوں کے بین بین پڑھا جائے گا اس طرح میں ہر عجمی حرف کو اپنی زبان کے دو حرفوں کے درمیان لکھ دیا ہے تا کہ بین بین تلفظ کیا جائے مثلاً بربری زبان کا کاف (گاف) ہے۔ ہم نے اسے اپنی زبان کے کاف یا جیم کے یا ق کے درمیان لکھ دیا ہے جیسے ''بلگین'' ایک نام ہے ہم نے اس کو اس طرح لکھا ہے بلکین یعنی کاف کے نیچے جیم کا نقطہ دے دیا ہے یا اس کے اوپر قاف کے ایک یا دو نقطے دے دیئے ہیں جیسے بلکین تا کہ معلوم ہو جائے کہ یہ حرف کاف اور جیم کے یا کاف اور قاف کے بین بین پڑھا جاتا ہے یہ حرف بربری زبان میں کثرت سے آتا ہے اس کے علاوہ جو حرف بھی اس قسم کا آیا ہے ہم نے اسی طریقہ پر لکھ کر اس کا تلفظ ظاہر کیا ہے۔ تا کہ قارئین کرام کو معلوم ہو جائے کہ یہ بین بین پڑھا جائے گا۔ اگر ہم اسے ان دو حرفوں میں سے جن کے بین بین یہ حرف ہے کسی ایک حرف سے لکھ دیتے تو اسے اس کے مخرج سے نکال کر اپنی زبان کے حرف کے مخرج میں منتقل کر دیتے اور عجمی لغت کے اس لفظ کو بدل ڈالتے۔ اس لیے اس کا دھیان رکھیے۔

حق تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے صحیح راہ کی توفیق بخشنے والا ہے۔

پہلی کتاب

دُنیا کی آبادی کی طبعیت' اُس پر طاری ہونے والے اثرات جیسے دیہاتیت' شہریت' غلبہ وتسلط کسب ومعاش اور علوم وصنائع اور اُن کے علل واسباب

تاریخ کی حقیقت: غور کیجیے جب تاریخ کی یہی حقیقت ہے کہ وہ انسانی اجتماع (دنیا کی آبادی) کی خبر دیتی ہے اور ان حالات کی بھی جو اس آبادی کو طبعی طور پر پیش آتے ہیں' جیسے باہمی کشیدگی اور تناؤ' باہمی میل جول' حکومتوں کے مراتب اور ان کے درجات' خاندانی حمیت ورعایت اور قسم قسم کے باہمی قہر وتسلط اور ان نتائج کی بھی جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے فتوحات ملکیہ' حکومتوں کا ظہور' حکومتوں کے مراتب اور ان کے درجات اور ان طریقوں کی بھی جو انسان اپنے اعمال و مساعی سے اختیار کرتا ہے۔ جیسے روزگار کے دھندے' علوم وفنون صنعت وحرفت اور تمام ان حالات کی بھی جو دنیا کی آبادی سے طبعی طور پر پیدا ہوتے ہیں۔

تاریخ میں جھوٹ اور سچ کا اور غلطیوں کا احتمال: چونکہ خبر میں جھوٹ اور سچ کا احتمال ہوتا ہے اس لیے تاریخ میں بھی جھوٹ اور سچ کا اور غلطی کا احتمال ہوتا ہے۔

تاریخ میں غلطیوں کے اسباب: تاریخ میں غلطیوں کے کئی اسباب ہیں پہلا سبب: اختلاف آراء ومذاہب ہے کیونکہ جب ذہن راہِ اعتدال پر ہوتا ہے اور کوئی بات سنتا ہے تو اس کی تحقیق کرتا ہے اور غور وفکر کرتا ہے۔ حتی کہ اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ خبر سچی ہے یا جھوٹی اور جب ذہن کسی رائے یا مذہب میں ڈوبا ہوا ہوتا ہے تو فوراً اس خبر کو مان لیتا ہے جو اس کی رائے یا مذہب کے موافق ہو کیونکہ اس کی بصیرت پر تعصب ومحبت کی پٹی بندھی ہوئی ہوتی ہے جو اسے تحقیق وتنقید سے روک دیتی ہے اور وہ جھوٹی خبر قبول کر کے غلطی کا شکار ہو جاتا ہے اور اس جھوٹی خبر کو بلا تامل نقل کر لیتا ہے۔

دوسرا سبب نقل کرنے والوں پر بھروسہ ہے کہ اس کے زعم میں وہ ثقہ ہیں اور غلط بیانی ان کی شان کے شایان نہیں اور جرح و تعدیل کے اصول پر ان کے احوال نہیں جانچے جاتے۔

تیسرا سبب: مقاصد سے غفلت ہے کہ بہت سے راوی اپنی مشاہدہ کی ہوئی یا سنی ہوئی خبروں کے اغراض ومقاصد سے ناآشنا رہتے ہیں اور اپنے گمان پر روایت کر دیتے ہیں اس لیے غلطی میں پڑ جاتے ہیں۔

چوتھا سبب: وہم صداقت ہے یہ سبب کثیر الوقوع اور عام ہے اور کئی طرح سے پیدا ہوتا ہے۔ زیادہ تر اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ راویوں پر اعتماد کر لیا جاتا ہے۔ کبھی اس راہ سے پیدا ہوتا ہے کہ خبروں کا خارجی واقعات سے مقابلہ نہیں کیا جاتا تاکہ احوال و

www.islamiurdubook.blogspot.com

10

واقعات میں تطبیق ہو جائے۔ اس لیے جہالت تطبیق سے بھی جعلی اور من گھڑت باتوں کو بھی فروغ ہو جاتا ہے اور صحیح و غلط میں تمیز نہیں رہتی اور سننے والا خبر کو جوں کا توں نقل کر دیتا ہے حالانکہ وہ جعلی ہونے کی وجہ سے صداقت سے کوسوں دُور ہوتی ہے۔

پانچواں سبب: معزز اور بڑے لوگوں کی مدح وثنا کر کے اُن کو خوش کرنا اور ان کا قرب حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اکثر خوشامدی لوگ بڑے لوگوں کی ہر بات خوبصورت رنگ میں رنگ کر اسے پھیلا دیتے ہیں اور اس طرح وہ جھوٹی خبریں دنیا میں پھیل جاتی ہیں کیونکہ انسان کو طبعی طور پر اپنی تعریف اچھی معلوم ہوا کرتی ہے اور لوگ دنیا کے اور اسباب دنیا کے (جیسے جاہ و ثروت کے) انتہائی حریص ہوتے ہیں اور فضائل اور اہلِ فضائل کو نہیں چاہتے۔

چھٹا سبب: جو مذکورہ بالا تمام اسباب سے اہم ہے معاشرے کے طبعی احوال سے ناواقفیت ہے کیونکہ زمانے کے ہر حادثے کے لیے (خواہ وہ ذات ہو یا فعل) ذات کے اور عارض ہونے والے احوال کے اعتبار سے ایک مخصوص طبیعت ہوتی ہے۔ اگر خبر سننے والا وجود میں آنے والے حادثات و حالات کی مخصوص طبیعتوں سے اور مخصوص تقاضوں سے خبردار ہے تو اس واقفیت سے اسے اس خبر کی تحقیق میں بڑی مدد ملے گی۔

خبروں کی جانچ کا ایک معیاری قاعدہ: خبروں کی جانچ پڑتال کے لیے یہ قاعدہ ایک معیاری حیثیت رکھتا ہے کہ اس پر کس کر کھرا کھوٹا معلوم کر لیا جائے۔ خبروں کی تحقیقات کے لیے یہ طریقہ ہر طریقہ سے بہتر اور انتہائی کار آمد ہے۔

بہت سی محال خبریں مان لی جاتی ہیں: بسا اوقات لوگ محال و ناممکن خبروں پر یقین کر کے انہیں مان لیتے ہیں اور دوسروں سے روایت بھی کر دیتے ہیں اور لوگ ان سے یہ خبریں نقل کرتے چلے آئے ہیں۔

اسکندریہ کے بارے میں ایک محال خبر: جیسے مسعودی سکندر سے نقل کرتا ہے کہ جب اس نے شہر اسکندریہ بنانا چاہا اور سمندری آڑے آئے تو اس نے شیشے کا ایک صندوق تیار کرایا اور اس میں سوار ہو کر سمندر کی گہرائی میں چلا گیا اور ان شیطانی جانوروں کی تصویریں کھینچ لیں جو اس نے سمندر کی تہہ میں دیکھے تھے۔ اور ان کے دھاتوں کے مجسمے بنوائے اور اسکندریہ کی بنیادوں کے سامنے وہ نصب کر دیئے جب شب کو دریائی جانور نکلے اور انہوں نے یہ مجسمے دیکھے تو وہ بھاگ گئے اور شہر کی تعمیر مکمل ہو گئی یہ ایک بہت لمبی حکایت ہے جو لغو باتوں سے بھرپور ہے اور کئی وجہ سے محال بھی ہے۔ اول تو اس وجہ سے کہ شیشہ کا صندوق موجوں کے لگاتار ٹکرانے سے چور چور ہو جاتا ہے دوسرے اس وجہ سے کہ سلاطین اپنی جانوں کو اس جیسی پُر فریب اور پُر خطر ہلاکت گاہ میں نہیں ڈالا کرتے اگر کوئی بادشاہ ایسا کرے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے پیر پر خود کلہاڑی مار رہا ہے اور صاف صاف اعلان کر رہا ہے کہ میں تخت حکومت سے دست بردار ہوتا ہوں اور لوگوں کو اپنا کوئی دوسرا بادشاہ منتخب کر لینا چاہیے کیونکہ وہ اس طرح سے یقیناً ہلاک ہو جائے گا کہ لوگ اس کے واپس آنے کا ایک منٹ بھی انتظار نہیں کریں گے اور انہیں یقین ہو گا کہ وہ اس دھوکے سے نجات پانے والا نہیں۔ تیسرے اس وجہ سے کہ جنوں کی مخصوص شکلیں اور صورتیں نہیں ہاں وہ ہر قسم کی شکلیں بنانے پر قادر ہیں یہ جو لوگ کہا کرتے ہیں کہ جنوں کے بہت سے سر ہوتے ہیں اس سے حقیقت مراد نہیں ہوتی بلکہ اس سے ان کی ڈراونی اور بُری صورت کی تمثیل دی جاتی ہے۔ مذکورہ بالا ان چاروں باتوں سے یہ حکایت محال ثابت ہوتی ہے اور از راہ وجود اسے محال ثابت کرنے کے لیے یہی کافی ہے کہ پانی میں ڈوبنے والا اگرچہ

صندوق ہی میں بند ہو کیسے آسانی سے سانس لے سکتا ہے اور جب سانس نہیں لے گا تو موت یقینی ہے کیونکہ طبعی تنفس کے لیے ہوا نہیں ملے گی اور اس کے نہ ہونے سے اس کی روح سرعت سے گرم ہو جائے گی اور اسے ٹھنڈی ہوا میسر نہ ہو آئے گی جو قلبی روح کو اور پھیپھڑوں کے مزاج کو حدِ اعتدال پر رکھے۔ لامحالہ وہ اپنی جگہ پر ہلاک ہو جائے گا۔

حمام میں غسل کرنیوالوں کی اور گہری کانوں میں اترنے والوں کی موت کی وجہ حمام میں جا کر غسل کرنے والوں کی ہلاکت کا سبب یہی ہے جبکہ ان سے پوری طرح سے ٹھنڈی ہوا روک دی جاتی ہے اور کنوؤں میں اور گہرے گڑھوں میں اور کانوں میں اُترنے والوں کی موت کا تعفن کی وجہ سے ان کی ہوا میں حرارت ہوا اور ٹھنڈی ہوا اس میں داخل نہ ہو سکے تو ان میں اترنے والا فوراً ہلاک ہو جاتا ہے اسی اصول پر پانی سے الگ ہو کر مچھلی مر جاتی ہے کیونکہ ہوا مچھلی کے پھیپھڑے متعدل بنانے کے لیے کافی نہیں ہوتی کیونکہ مچھلی بے حد گرم ہے اور پانی جو اسے اعتدال پر قائم رکھتا ہے ٹھنڈا ہے اور ہوا جس کی طرف وہ نکل کر گئی ہے اس لیے گرم ہوا اس روح حیوانی پر غالب آ جاتی ہے اور وہ فنا کے گھاٹ اُتر جاتی ہے۔

بجلی سے مرنیوالوں کی موت کی وجہ اسی اصول پر ان کی موت واقع ہوتی ہے جن پر بجلی گرتی ہے۔

مسعودی کی دوسری بعید از عقل روایت اس جیسی بعید از عقل حکایت مسعودی ایک اور بیان کرتے ہیں جس کا تعلق مینا کے ایک مجسمہ سے ہے جو رومہ میں ہے کہ سال کے ایک معین دن اس کے پاس بہت سی مینائیں چونچوں میں زیتون لے کر جمع ہوتی ہیں جن سے رومہ کے باشندے روغن زیتون نکال لیتے ہیں۔ غور کیجیے روغن زیتون حاصل کرنے کا یہ طریقہ قدرتی طریقے سے کس قدر دُور اور کس قدر بعید از عقل ہے۔

بکری کی بعید از عقل ایک حکایت اسی طرح بکری نے ایک بعید از عقل حکایت بیان کی ہے جس کا تعلق شہر ذات الابواب کی تعمیر سے ہے کہ اس شہر کا رقبہ تیس منزلوں سے بھی زیادہ پھیلا ہوا تھا اور دس ہزار پھاٹک تھے حالانکہ شہر حفاظت اور بچاؤ ہی کے لیے بسائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم اس پر روشنی ڈالنے والے ہیں اور جس شہر کا اتنا وسیع رقبہ ہو اس کی حفاظت و حراست ناممکن ہے کیونکہ اس کا تو احاطہ ہی مشکل ہے اس لیے ایسے شہر میں قلعہ کا اور پناہ کا پایا جانا ممکن نہیں۔

مسعودی کی تیسری بعید از عقل حکایت اسی طرح مسعودی بیان کرتا ہے کہ صحرائے سجلماسہ میں مدینۃ النحاس کے نام سے ایک شہر آباد تھا اور اس کے سارے مکانات تانبے کے تھے جب موسیٰ بن نصیر نے مغرب فتح کیا تو یہ شہر بھی فتح کر لیا تھا اس کے تمام پھاٹک بند تھے اگر کوئی اس کی فصیل پر چڑھ کر اس کے اندرونی حصہ میں جھانک کر دیکھ لیتا تو وہ اپنے قابو سے باہر ہو جاتا اور تالیاں بجاتا ہوا بے خود ہو کر اس میں کود پڑتا تھا پھر قیامت تک واپس نہیں آتا یعنی ہلاک ہو جاتا۔ یہ قصہ، قصہ گو حضرات کی خرافات میں شامل ہے اور عادت کے اعتبار سے ناممکن ہے۔ شہ سواروں نے اور راستہ بتانے والوں نے صحرائے سجلماسہ کو چھان مارا مگر انہیں اس شہر کا کہیں پتہ نہ لگا۔ پھر انہوں نے جو باتیں اس شہر کے سلسلے میں بتائی ہیں وہ تمام از روئے عادت محال ہیں اور طبعی حالات کے خلاف ہیں۔ کیونکہ شہروں کی ساری عمارتیں دھاتوں کی نہیں بنائی جاتیں اور نہ ان کی فصیلیں دھاتوں سے تعمیر کی جاتی ہیں اور تانبا جس قدر دنیا میں موجود ہے وہ گھریلو استعمال کے برتنوں اور سامان ہی کے لیے

www.islamiurdubook.blogspot.com

ناکافی ہے چہ جائیکہ اس سے پورے شہر کے گھر تعمیر کیے جائیں۔ یہ بات عقل باور نہیں کرتی۔ تاریخ میں اس قسم کی بہت سی مثالیں ہیں۔ خبروں کی تحقیق آبادی اور معاشرے کی طبیعتوں سے سمجھنے پر موقوف ہے اور تحقیق کا یہ طریقہ انتہائی بہتر اور قابلِ اعتماد ہے۔ جس سے سچی اور جھوٹی خبروں میں امتیاز ہو جاتا ہے اگرچہ خبروں کا صدق راویوں کی عدالت سے بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ مگر عدالت ثانوی درجہ رکھتی ہے اور معاشرے کے طبعی حالات سے تحقیق کا طریقہ مقدم ہے راویوں کی عدالت کی تحقیق تو جب کی جاتی ہے جب خبر میں صدق کا امکان ہو۔ لیکن جب بظاہر خبر ناممکن اور بعید از عقل ہو تو جرح و تعدیل سے کیا فائدہ ہے۔

خبروں کی صحت کا معیار: اسی لیے سمجھدار عقلا نے خبر کے سلسلہ میں یہ بھی ایک علت بتائی ہے کہ الفاظ سے ناممکن معانی لے لیے جائیں یا عقل سے خارج ہو کر تاویل گھڑ لی جائے۔ ہاں شرعی اخبار و آثار میں راویوں کی جانچ پڑتال ضروری ہے تاکہ کم از کم ان کی غالب صداقت کا گمان تو ہو کیونکہ اکثر احادیث احکام و عبادات کے بارے میں ہیں جن کے لوگ مکلّف ہیں اور شارع نے ان پر عمل کرنا واجب قرار دیا ہے اور گمان کے صحیح ہونے کی راہ عدالت و ضبط کے اعتبار سے راویوں کی چھان بین ہے اور واقعات سے تعلق رکھنے والی خبروں کی صحت و صدق کا معیار خارج کی مطابقت کا اعتبار ہے اس لیے ان خبروں میں امکان و قوع پر غور کرنا ضروری ہے اور ان میں راویوں کی تعدیل اہم اور مقدم یہی امکان ہے جب یہ بات مسلّم ہے تو اب صحیح و غلط خبروں میں امتیاز کرنے کا یہ قاعدہ مقرر ہوا ہے کہ معاشرہ میں ان کے امکان و عدم امکان پر غور کر لیا جائے اور معاشرہ کے ذاتی اور طبعی احوال میں اور نا قابلِ التفات عارضی احوال میں اور غیر عارضی احوال میں تمیز کر لی جائے اگر ہم خبروں کو اس قاعدے پر کستے رہیں تو اس سے حق و باطل میں اور صحیح و غلط میں تمیز ہو جائے گی اور ہمیں ایک ایسا قانون مل جائے گا جو از راہ دلائل خبروں کے حقائق پر روشنی ڈالے گا اور ان میں شک کا دخل باقی نہ رہے گا۔ پھر جب ہم معاشرے میں واقع کے مطابق کوئی واقعہ سنیں گے تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ کون سی خبر قابلِ قبول ہے اور کونسی نہیں اور ہمارے ہاتھ میں ایک صحیح معیار آ جائے گا جس سے مورخ روایات میں صحیح و غلط کو پہچانتے ہیں۔

کتاب اول کی غرض و غایت: ہماری اس پہلی کتاب کی غرض و غایت یہی ہے گویا یہ ایک مستقل علم ہے جس کا ایک مستقل موضوع (معاشرہ اور انسانی اجتماع) ہے اور مستقل مسائل ہیں یعنی عوارض و احوال جو معاشرے کو بالذات یکے بعد دیگرے لاحق ہوا کرتے ہیں۔ ہر علم کا خواہ وہ وضعی ہو یا عقلی یہی حال ہوا کرتا ہے۔

تاریخ کی ایک نئی غرض و غایت کا سراغ: یاد رکھیے تاریخ کی اس غرض پر گفتگو بالکل نئی اور قطعاً انوکھے فکر والی ہے اور اس میں بیش بہا فائدہ بھی ہے اور گہرے غور و فکر سے اس کا سراغ لگایا گیا ہے۔ یہ بحث علمِ خطابت میں بھی داخل نہیں کیونکہ علمِ خطابت کے اقوال محض اقناعی ہوتے ہیں جو عوام کو کسی رائے کی طرف مائل کرنے کے لیے یا اس سے روکنے کے لیے مفید ہوتے ہیں اور نہ یہ علم سیاست مدینہ میں شامل ہے کیونکہ سیاست مدینہ خانگی یا شہری انتظام کو کہتے ہیں جو اخلاق و حکمت کے تقاضوں کے مطابق واجب ہوتا ہے تاکہ عوام کے لیے ایک ایسی راہ کھول دی جائے جس سے حفاظت اور بقائے نوع ہو سکے اس لیے اس کا موضوع ان دونوں علموں کے موضوع سے بالکل الگ ہے۔ البتہ کبھی یہ دونوں اس کے مشابہ ہو

جاتے ہیں۔ یہ علم تو بالکل نیا ایجاد کیا ہوا ہے۔ اللہ کی قسم مجھے دنیا میں کوئی ایسا شخص معلوم نہیں جس نے اس علم پر کم و بیش روشنی ڈالی ہو۔

ہمیں صرف ایک قوم کے علوم ملے ہیں: معلوم نہیں اس سے بے اعتنائی برتی گئی لیکن ایسا تو علما کی شان گمان بھی نہیں کیا جا سکتا یا شاید علماء نے اس پر کچھ لکھا ہو بلکہ مکمل روشنی ڈالی ہو جو ہم تک نہ پہنچ سکی ہو۔ کیونکہ علوم بہت ہیں اور اقوام بنی نوع انسان میں حکماء کی کثرت ہے اور وہ علوم جو ہم تک نہیں پہنچے بہ نسبت پہنچنے والے علموں کے بہت زیادہ ہیں پارسی علوم کہاں ہیں جن کو فاروق اعظم کے حکم سے فتح ایران کے بعد مٹا دیا گیا؟ اور کلدانی اور سریانی اور بابلی علوم کہاں ہیں؟ سب نذرِ حوادث ہو گئے ہم تک صرف ایک قوم (یونانیوں) کے علوم پہنچے ہیں کیونکہ مامون کو ان علوم کے تراجم کا شوق تھا اور اس نے متعدد مترجموں کو اس کام پر مقرر کر رکھا تھا وہ اس سلسلے میں کافی رقم خرچ کیا کرتا تھا ہم دوسری قوموں کے کسی علوم سے بھی آشنا نہیں۔

ہر حقیقت میں مستقل علم کی حیثیت اختیار کرنے کی صلاحیت ہے: جب ہر کام کی ایک حقیقت ہوتی ہے اور اس کا ایک خاص طبیعت سے تعلق ہوتا ہے تو اس کے ذاتی عوارض پر روشنی ڈالی جا سکتی ہے اور ہر مفہوم و حقیقت ایک مستقل، مخصوص اور نئے علم کے روپ میں آ سکتی ہے ممکن ہے حکماء نے اس پر توجہ دی ہو اور اس پر تفصیلی و تحقیقی روشنی ڈالی ہو مگر ہم نے اس پر صرف تصحیح اخبار کی حیثیت سے روشنی ڈالی ہے جیسا کہ قارئین کرام کو معلوم ہے۔ اگرچہ اس علم کے مسائل خاص طور سے بالذات اونچے درجے کے ہیں لیکن اس کی غرض تصحیح اخبار ہے اور خبریں حقیر چیزیں ہیں۔ شاید علماء نے اسے ترک کر دیا ہو واللہ اعلم۔ انسان کو تھوڑا ہی علم ہے اصل و پورا علم اللہ ہی کے پاس ہے۔

اس علم کے بعض مسائل سے حکماء علوم میں استدلال کیا کرتے ہیں: اور علماء اس علم کے (جس پر گفتگو زیرِ غور ہے) اکثر مسائل علوم کے دلائل میں استعمال کیا کرتے ہیں جو اس لائق ہیں کہ اس علم کے موضوع و غرض کے مسائل کے ہم جنس ہوں مثلاً حکماء اور علماء ضرورت نبوت کے ثبوت میں لکھتے ہیں کہ انسان اپنی حیات کو اور وجود کو قائم رکھنے کے لیے باہمی تعاون کا محتاج ہے اس لیے اسے حاکم کی اور غیر مناسب کاموں سے روکنے والے شارع کی سخت ضرورت ہے اسی طرح اصول فقہ کے لیے لُغت کی ضرورت ثابت کرنے کے لیے علماء لکھتے ہیں کہ چونکہ انسان باہمی تعاون کا اور اجتماعی زندگی کا فطری طور پر محتاج ہے اس لیے اسے دلی خیالات کو ظاہر کرنے کے لیے عبارت کی ضرورت اور عبارتوں سے دلی خیالات کی ترجمانی کا طریقہ انتہائی آسان ہے اس لیے اسے لُغت کی ضرورت ہے۔ اسی طرح یہ ثابت کرنے کے لیے کہ شرعی مسائل اپنے مخصوص مقاصد رکھتے ہیں۔ فقہا لکھتے ہیں کہ زنا سے نسب گڈمڈ ہو جاتا ہے خالص نہیں رہتا اور یہ بنی نوع انسان کو خراب کر دیتا ہے اور قتل بھی بنی نوع انسان کو بگاڑ دیتا ہے اور ظلم آباد شہروں کو ویران کر دیتا ہے اور بنی نوع انسان میں (تفرقہ) پیدا کر دیتا ہے الغرض تمام احکام شرعیہ اپنی اپنی جگہ ایک مخصوص مقصد رکھتے ہیں اور تمام آبادی کا مدار آبادی کی محافظت پر ہے کہ معاشرے میں کسی قسم کا کسی گوشے سے خلل نہ آنے پائے گویا ان علوم میں عوارض معاشرہ ہی سے گفتگو کی جاتی ہے جیسا کہ ہماری دی ہوئی مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے۔

اِس علم کے حکما کے مختلف جملوں میں چند مسائل ! اسی طرح ہمیں اس علم کے چند مسائل حکماء کے مختلف جملوں میں بھی نظر آتے ہیں لیکن انہوں نے یکجا تمام کے تمام بیان نہیں کیے۔ جیسے مسعودی اُلّو کی حکایت موبذان بہرام بن بہرام کا قول نقل کرتے ہیں کہ اُلّو کہتا ہے کہ اے سلطان الملک کی عزت کو شریعت پر عمل کرنے سے' اللہ کی اطاعت سے اور امر و نواہی کے دائرے میں رہنے سے چار چاند لگ جاتے ہیں اور اسکی شان وشوکت روز بروز بڑھنے لگتی ہے اور بغیر حکومت کے شریعت خلعت وجود نہیں پہنتی اور حکومت کی عزت اچھے لوگوں سے ہے اور لوگوں کی زندگی مال پر ہے اور مال آبادی ہی سے حاصل ہوتا ہے اور آبادی عدل کی رہینِ منت ہے اور عدل ایک ترازو ہے جو دنیا میں نصب کر دی گئی ہے اور اسے رب نے گاڑا ہے اور اس کے لیے ایک منتظم ونگراں مقرر کیا ہے جسے بادشاہ کہا جاتا ہے اور اسی مضمون میں نوشیروان کا بعینہٖ یہ کلام ہے کہ ملک فوج سے ہے' فوج مال سے ہے' مال خراج سے ہے' خراج آبادی سے ہے' آبادی عدل سے ہے' عدل صحیح حکام سے ہے اور صحیح حکام وزراء کی صحیح رفتار سے ہے اور ان تمام کا سر اور چوٹی خود سلطان کی احوال رعایا کی دیکھ بھال ہے اور ان کی تربیت و اصلاح پر قدرت ہے تاکہ وہ رعایا کا مالک رہے اور رعایا اس کی مالک نہ بنے' (بادشاہ اس صورت سے رعایا پر غالب رہے گا ورنہ رعایا اس پر غالب آ جائے گی)۔

موضوع سیاست پر ارسطو کی ایک کتاب سیاست کے موضوع پر ایک کتاب ارسطو کی بتائی جاتی ہے۔ اس کو اچھا خاصہ عام طور پر لوگ پڑھتے پڑھاتے ہیں۔ مگر اس میں اس فن کے پورے مسائل کا ذکر نہیں ہے اور دیگر مسائل بھی خلط ملط کر دیئے گئے ہیں اور دلائل کا بھی پورا حق ادا نہیں کیا ہے۔ اس کتاب میں بھی انہیں کلموں کی طرف جو ہم نے موبذان اور نوشیروان سے نقل لیے ہیں اشارات قریب الفہم دائرے میں ہیں اس کا قابلِ توجہ یہ قول ہے کہ دنیا ایک باغ ہے جس کی باڑ حکومت ہے' حکومت ایک طاقت ہے جس سے سنت زندہ رہتی ہے۔ سنت ایک قسم کی سیاست ہے' جس کا انتظام بادشاہ کرتا ہے' بادشاہ ایک نظام ہے جسے فوج تقویت پہنچاتی ہے۔ فوج معاونین کی ایک جماعت ہے جن کی پرورش مال کرتا ہے۔ مال روزی سے ہے جسے رعایا اکٹھا کرتی ہے۔ رعایا وہ ماتحت لوگ ہیں جن پر عدل سایہ فگن ہے اور عدل وہ محبوب و پیاری عادت ہے جس سے بقائے عالم ہے۔ آٹھویں کلمہ پر دائرہ ختم ہو گیا یہ حکومت و سیاست سے بھرپور آٹھ کلمے ہیں جو ایک دوسرے سے مربوط و منسلک ہیں۔ سابق کلمہ کا ہر آخری جزو لاحق کلمہ کے ابتدائی جزو سے ملتا ہے اور یہ آٹھوں کلمے دائرے کے آٹھ نقاط ہیں جن سے یہ گول دائرہ بن گیا ہے جس کا کنارا غیر متعین ہے۔ ارسطو اپنی اس دماغی ایجاد پر فخر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس کے بڑے بڑے فوائد ہیں۔

ارسطو کے آٹھوں کلمے اور ابن مقفع کے سیاسی مسائل ہماری کتاب میں مدلل ہیں: جب قارئین کرام حکومتوں اور سلطان کی فصل میں ہمارا بیان پڑھیں گے اور اس کا پوری پوری تحقیق وفہم کے ساتھ مطالعہ کریں گے تو انہیں اس میں ان کلموں کی تفسیر اور ان کے اجمال کی تفصیل پوری پوری مکمل بیان کے ساتھ مع واضح دلائل کے مل جائے گی اور ہر گوشے پر حاوی ہو گی۔ حق تعالیٰ نے ارسطو کی تعلیم اور موبذان وغیرہ کی ہدایت کے بغیر ہی یہ کلمے ہمارے دل میں ڈال دیئے۔ اسی طرح ہم ابن مقفع کے کلام میں اور اس کے عام سیاسی رسائل میں اپنی کتاب کے بہت سے مسائل غیر مدلل پاتے

ہیں جن کو ہم نے مدلل بنا دیا ہے۔ جبکہ وہ انہیں معرض بیان میں محسن خطابت کے طور پر بلاغت وانشاء کا انداز اختیار کر کے لاتا ہے۔

سراج الملوک پر تنقید: اسی طرح قاضی ابوبکر طرطوشی اپنی کتاب سراج الملوک میں اسی کے گرد گھومتے ہیں۔ اس کتاب کی تبویب بھی ہماری اس کتاب کے قریب قریب ہے اور مسائل بھی لیکن اس کا تیر نشانہ پر نہیں لگا نہ انہوں نے صحیح راہ اختیار کی نہ مسائل پورے پورے بیان کیے اور نہ دلائل واضح کیے۔ وہ تو صرف ایک مسئلہ کا باب باندھ کر کثرت سے احادیث وآثار نقل کر دیتے ہیں۔ اور پارسی حکماء جیسے بزرجمہر' موبذان وغیرہ کے اور ہندی حکماء کے اور دانیال دھرمس وغیرہ کے جو اکابرِ عالم ہیں متفرق وماثور کلمات نقل کر دیتے ہیں تحقیق کے ذریعہ ان کے چہروں سے نقاب نہیں الٹتے اور طبعی دلائل سے ان کے رُخ سے گھونگھٹ نہیں ہٹاتے۔ وہ تو محض ایک سیدھی سادی نقل وترکیب ہے اور زیادہ تر پند وموعظت سے مشابہ ہے۔ وہ غرض وغایت کے آس پاس گھومتے ہیں لیکن اسے بیان کرنے سے قاصر ہیں اور اپنے ارادے کو عملی جامہ پہنانے پر قادر نہیں اور نہ تمام مسائل ہی بیان کرنے پر قادر ہیں۔ ہمارے دل میں حق تعالیٰ نے یہ علم ڈال دیا اور ہمیں ایسا علم بتا دیا جس کی خبر ہم نے نکرہ اور جہینہ کے درمیان رکھ دی (اسے انتہائی واضح کر دیا) پھر اگر ہم نے اس کے تمام مسائل بالاستیعات بیان کر دیئے ہیں' اس کے نظائر تمام علموں سے ممتاز کر دیئے ہیں اور اس کی حدیں متعین کر دی ہیں تو یہ سب کام حق تعالیٰ کی توفیق وہدایت ہی کے رہینِ منت ہیں اور اگر کوئی مسئلہ چھوٹ گیا ہو یا دوسرے مسئلہ میں مل گیا ہو تو محقق قارئین کرام اسے درست فرمالیں' میرے لیے یہ سعادت کچھ کم نہیں کہ میں نے اس کے لیے ایک راہ متعین کر دی ہے اور اسے روشن وواضح کر دیا ہے' اللہ جسے چاہتا ہے اپنی روشنی میں لے آتا ہے اب ہم اس کتاب میں معاشرت کے وہ احوال بیان کریں گے جو بنی نوع انسان کو ملک' کسب' علوم اور صنائع کے سلسلے میں ان کی اجتماعی زندگی میں عام طور پر لاحق ہوا کرتے ہیں یہ بیان استدلالی رنگ میں اس طرح پیش کیا جائے گا جس سے عام وخاص معلومات کی تحقیق واضح طور پر قارئین کرام کے سامنے آ جائے اور اوہام وشکوک رفع ہو جائیں۔ لیجئے سنیے۔

بشری خواص جن سے انسان حیوان سے ممتاز ہو جاتا ہے: چونکہ انسان دیگر حیوانات سے اپنے چند خواص کی وجہ سے ممتاز ہے۔ جن میں علوم وصنائع بھی ہیں جو انسانی افکار کے نتائج وثمرات ہیں اور فکر ہی انسان کا ایک ایسا خاصہ ہے جس کی وجہ سے وہ حیوانات سے ممتاز ہے اور تمام مخلوقات سے افضل ہے۔ انسان کا ایک خاصہ یہ بھی ہے کہ اسے حاکم کی ضرورت ہے جو اسے برائیوں' اور جرائم سے باز رکھے اور طاقت ور بادشاہ کی بھی کیونکہ دونوں کے بغیر انسان کا وجود ناممکن ہے۔ البتہ دیگر حیوانات کا وجود ممکن ہے مگر شہد کی مکھیوں اور ٹڈیوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ باقاعدہ نظام کے ساتھ بادشاہ کے ماتحت ہو کر زندگی بسر کرتی ہیں تو اگر یہ بات واقعی صحیح ہے تو ان کی یہ ضرورت ان کے دلوں میں ڈال دی گئی ہے نظر وفکر کی رہینِ منت نہیں۔ ایک خاصہ یہ بھی ہے کہ انسان روزی کی تلاش میں دوڑ دھوپ کرتا ہے اور اس کی راہوں سے اسے حاصل کرنے کے لیے اور اسباب فراہم کرنے کے لیے سرگرمِ عمل رہتا ہے۔ کیونکہ حیات وبقا کے لیے اسے غذا کی ضرورت ہے اور حق تعالیٰ اسے رزق کی طلب وتلاش کی راہیں ودیعت فرما دی ہیں اور کسب روزگار کے ذرائع سکھا دیئے ہیں۔ فرمایا

(اعطی کل شئ خلقه ثم هدیٰ) حق تعالیٰ نے ہر چیز کو اس کی پیدائش عطا فرمائی پھر اسے راہ بتا دی اور اس کا ایک خاصہ انسیت اور ضرورتوں کے تقاضوں کی وجہ سے مل جل کر رہنا بھی ہے جسے ہم آبادی یا معاشرہ کہتے ہیں خواہ یہ معاشرہ شہر میں بسا ہوا ہو یا دیہات میں کیونکہ انسان فطری طور پر اپنی زندگی میں باہمی تعاون کا محتاج ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

معاشرہ کی قسمیں: آبادی دو قسم کی ہیں۔ دیہات کی آبادی۔ یہ آبادی شہروں کے گرد و نواح میں پہاڑوں پر اور آب و گیاہ والے چھوٹے چھوٹے دیہاتوں میں جو میدان میں اور ریگستان کے اطراف میں واقع ہوتے ہیں' ہوتی ہے۔ شہری آبادی: یہ آبادی بڑے بڑے شہروں میں' چھوٹے چھوٹے شہروں میں قصبوں اور بڑے بڑے دیہاتوں میں ہوتی ہے۔ اس معاشرہ کے مکانات کچے یا پکے ہوتے ہیں تاکہ وہ ان کی فصیلوں میں یا قلعوں میں محفوظ رہیں۔

معاشرے میں انسان کو پیش آنے والے عوارض چھ ہیں: بہر حال ہر طرح کے معاشرے میں انسان کو اجتماعی اعتبار سے چند باتیں ذاتی طور پر پیش آتی ہیں اس لیے لامحالہ اس کتاب میں گفتگو چھ فصلوں پر منحصر ہوئی ہیں۔ پہلی فصل میں عام آبادی کا' ان کی قسموں کا اور ان کی آبادی کے رقبے کا بیان ہے دوسری فصل میں دیہاتی آبادی کا اور ان کی آبادی کے رقبہ کا بیان ہے دوسری فصل میں دیہاتی آبادی کا' قبائل کا اور وحشی اقوام کا ذکر ہے۔ تیسری فصل میں حکومتوں پر' خلافت و امامت پر' ممالک پر اور سلطانی مراتب پر بحث ہے' چوتھی قسم میں شہری آبادی اور چھوٹے بڑے شہر زیر بحث لائے گئے ہیں' پانچویں فصل میں صنعتیں' روزگار' پیشے اور ان کے ذرائع مذکور ہیں چھٹی فصل علوم میں اور تعلیم و تعلم میں منحصر ہے۔ دیہاتی آبادی اس لیے مقدم کی گئی کہ بنیادی آبادی یہی ہے جیسا کہ ہم بعد میں بیان کریں گے شہروں پر بادشاہ کو مقدم کیا گیا۔ روزگار کو علم پر اس لیے مقدم کیا گیا کہ یہ ایک طبعی اور ضروری چیز ہے۔ اور علم کی ضرورت کمالی یا بنیادی ضروریات سے زیادہ ہونے کی حیثیت سے ہے کیونکہ اس سے کمال پیدا ہوتا ہے اور یہ زندگی کے لیے ضروری نہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک بنیادی اور ضروری چیز کمالی اور غیر ضروری چیز پر مقدم ہوتی ہے۔ میں نے کسب کے ساتھ صنعتیں رکھ دیں کیونکہ صنعت بعض دلائل کی رو سے اور معاشرے کے اعتبار سے کسب ہی میں سے ہے۔ صحیح مسائل کی توفیق و اعانت اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

پہلی کتاب کی پہلی فصل

اجمالی طور پر انسانی آبادی کا ذکر' تین مقدمے

(پہلا مقدمہ) آبادی اور معاشرے کی ضرورت

انسانی بقا کے لیے اجتماع ضروری ہے: انسانی اجتماع ایک ضروری چیز ہے' حکماء اس ضرورت کی تعبیر اس جملے سے کیا کرتے ہیں کہ انسان میں طبعی طور پر مدنیت پائی جاتی ہے۔ یعنی انسان کے لیے اجتماع لازمی ہے' اسی کو حکماء مدینہ (شہر) کہتے ہیں' ہماری اصطلاح میں عُمران (آبادی و معاشرہ) کا بھی یہی معنی ہے۔

اجتماع کے سلسلے میں مزید وضاحت: اگر مزید تفصیل چاہتے ہو تو سنو۔ حق تعالیٰ نے انسان کو پیدا فرمایا اور اسے ایسی صورت عطا فرمائی کہ اس کی زندگی اور بقاء غذا کے بغیر ممکن نہیں اور فطری طور پر اسے غذا تلاش کرنے کی راہیں بھی سمجھا دیں اور اسے ایسی قدرت بخشی کہ جس سے وہ روزی پیدا کر سکے لیکن انسان تن تنہا اپنی غذائی ضرورت پوری کرنے سے قاصر ہے اور لوگوں سے الگ رہ کر اپنی زندگی قائم نہیں رکھ سکتا۔ مثال کے طور پر کم از کم ایک ہی دن کی غذا فرض کر لیجئے۔ اگر انسان گیہوں کی چپاتی کھانا چاہے تو اسے بہت سے کام انجام دیئے بغیر نہیں کھا سکتا۔ پہلے اسے پسوانا پڑے گا پھر آٹا گوندھنا پڑے گا پھر روٹی پکوائی جائے گی تب کہیں جا کر روٹی میسر آئے گی۔ پھر ان تینوں کاموں میں سے ہر کام مددگار و اوزار چاہتا ہے اور متعدد کاریگر بھی جیسے لوہار' بڑھئی اور کمہار وغیرہ۔ اچھا فرض کر لو کہ انسان بلا کسی تکلیف کے محض دانے چاب کر ہی پیٹ بھر لے گا لیکن وہ غلہ حاصل کرنے کے لیے بہت سے کاموں کا محتاج ہے جو سابق کاموں سے زیادہ مشقت والے ہیں' جیسے بونا' کاٹنا' دائیں چلانا اور برسانا تاکہ غلہ بھوسے سے الگ ہو جائے الغرض یہ تمام کام متعدد اوزار اور بہت سی صنعتیں چاہتے ہیں جو سابق کاموں سے بھی بہت زیادہ ہیں اور یہ محال ہے کہ تن تنہا ایک انسان ان تمام کاموں کو یا بعض کو انجام دینے پر قادر ہو اس لیے اسے اپنے بہت ہم جنسوں کی بہت سی قدرتوں کی ضرورت ہے تاکہ اسے اور دوسرے لوگوں کو غذا مل سکے لہٰذا باہمی تعاون سے اسے ضرورت سے بہت زیادہ روزی مل جاتی ہے جو بہت سے انسانوں کی غذائی ضرورت پوری کرتی ہے۔ اسی طرح ہر شخص اپنی حفاظت کے سلسلے میں بھی اپنے ہم جنسوں کے تعاون کا محتاج ہے کیونکہ حق تعالیٰ شانہٗ نے جب حیوانات کو ان کی مخصوص طبیعتیں بخشیں اور ان میں طاقتیں بانٹیں تو اکثر حیوانات کو انسان سے زیادہ طاقت بخشی۔ مثلاً گھوڑے میں انسان سے کہیں زیادہ طاقت ہے اسی طرح گدھے میں بیل میں شیر میں اور ہاتھی وغیرہ میں انسان سے بہت زیادہ طاقت ہے۔ چونکہ حیوانات کی طبیعتوں میں زیادتی قدرتی ہے اسی لیے ہر حیوانات کو ایک ایسا عضو عطا کیا گیا ہے کہ جس سے وہ دوسرے حیوانات سے پہنچنے والے حملوں سے اپنے کو بچا سکے اور ان تمام کے عوض انسان کو قوت فکر بخشی گئی اور ہاتھ بھی دیئے گئے ہیں

اور صنعتیں انسان کے لیے وہ اوزار فراہم کرتی ہیں جو تمام حیوانات کے دفاعی اعضاء کے قائم مقام ہوتے ہیں مثلاً نیزے سینگوں کا بدل ہیں، تلواریں خونخوار پنجوں کا کام دیتی ہیں اور ڈھالوں سے سخت ٹھوس کھالوں کا کام لیا جاتا ہے انہیں پر دیگر تمام اوزاروں کا قیاس کر لیجئے۔ جالینوس نے منافع الاعضاء میں ایک کتاب لکھی ہے۔ اس میں ان تمام باتوں کا مفصل بیان ہے۔ لہٰذا ایک شخص محض اپنی طاقت کے بل پر ایک جانور بھی مقابلہ نہیں کر سکتا خصوصاً پھاڑ کھانے والے جانور کا جب تک اسلحہ سے مدد نہ لے۔ اسی طرح وہ اسلحہ بنانے پر بھی قادر نہیں جب تک دوسروں کا تعاون حاصل نہ کرے اور بلا تعاون کے تیار اسلحہ کے استعمال پر بھی قادر نہیں۔ الغرض بلا تعاون کے اسے قوت لایموت حاصل ہو سکتی ہے اور نہ غذا اور نہ وہ زندہ رہ سکتا ہے کیونکہ زندگی کی بقا کے لیے غذا ضروری ہے اور غذا کے پیدا کرنے کے لیے تعاون ضروری ہے اسی طرح دفاعی ضرورتوں کے لیے اسلحہ ضروری ہیں اور اسلحہ بنانے کے لیے تعاون ضروری ہے۔ اگر باہمی تعاون مفقود ہو تو انسان کو درندے ہی پھاڑ کھائیں گے اور بنی نوع انسان ہلاکت کے گڑھے میں گر کر فنا ہو جائے۔

برکات تعاون: تعاون کی برکت سے غذا کے لیے روزی بھی میسر آ جاتی ہے اور دفاع کے لیے اسلحہ بھی اور انسانی بقاو حفظ نوع میں حق تعالیٰ کی حکمت مکمل ہو جاتی ہے اور اس بیان کا یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ انسانی نوع کے لیے اجتماع ضروری ہے ورنہ انسانی وجود اور دنیا میں آبادی پھیلانے کا اور انسان کو جانشین بنانے کا مقصد مکمل نہیں ہوتا۔ عمران (آبادی) کے یہی معنی ہیں جسے ہم نے اس علم کو موضوع قرار دیا ہے ہمارے بیان سے موضوع کا ایک قسم کا ثبوت بھی نکل آتا ہے اگرچہ موضوع کا اثبات صاحب فن کے لیے ضروری نہیں کیونکہ منطق کا یہ ایک تسلیم شدہ مسئلہ ہے کہ صاحب علم پر اثبات موضوع لازم نہیں لیکن ممنوع بھی نہیں بلکہ مرضی پر موقوف ہے اور موضوع کو بیان کرنا ایک اچھی بات ہے۔

معاشرے کے لیے پنچ کا ہونا لازمی ہے: پھر جب انسان جمع ہو جاتے ہیں اور ان سے دنیا کی آبادی مکمل ہو جاتی ہے تو انہیں ایک حکم کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ وہ ظالموں کو ظلم و تعدی سے روکے کیونکہ حیوانی طبیعتوں میں ظلم و تعدی ہے اور جو اسلحہ درندوں کی مدافعت کے لیے بنائے گئے ہیں وہ انسانوں کو ظلم و تعدی سے روکنے کے لیے ناکافی ہیں کیونکہ اسلحہ ہر ایک کے پاس موجود ہوتے ہیں اس لیے علاوہ اسلحہ کے انسان کو ظلم سے روکنے کے لیے ایک شخصیت کی ضرورت ہے اور یہ شخصیت انسانوں ہی میں سے ہو سکتی ہے غیروں میں سے نہیں۔ کیونکہ تمام حیوانات عقل و الہام سے محروم ہیں۔ لامحالہ یہ حکمران انسانوں ہی میں سے ایک شخص ہوگا جسے ان سب پر غلبہ و اقتدار حاصل ہوگا اور اس کے پاس پوری طاقت ہوگی تاکہ کوئی کسی پر ظلم و تعدی نہ کر سکے اسی حکمران کو ہم بادشاہ یا سلطان کہتے ہیں۔

بادشاہت ایک انسانی خاصہ ہے: اس سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ انسان کے لیے بادشاہ کا ہونا اس کے طبعی خواص میں داخل ہے اور بادشاہ کے بغیر اسے چارہ نہیں۔

بعض جانوروں میں بھی رئیس ہوتے ہیں: حکماء کے قول کے مطابق بعض حیوانات میں بھی بادشاہ پائے جاتے ہیں۔ جیسے شہد کی مکھیوں میں اور ٹڈیوں میں تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں جو جانور ڈیل ڈول میں ممتاز ہوتا ہے وہی

رئیس وحکمران ہوتا ہے اور دیگر تمام افراد اس کے حکم کے مطیع ومنقاد ہوتے ہیں مگر انسانوں میں بادشاہ کو ہونا فکر وسیاست کا تقاضا ہے اور جانوروں کی فطرت وطبعیت کا۔ حق تعالیٰ نے ہر چیز پیدا کر کے اسے راہ سمجھا دی۔

نبوت کی ایک عقلی دلیل: اسی دلیل میں فلاسفہ دلیل عقلی سے نبوت ثابت کرنے کے لیے یہ اضافہ کرتے ہیں کہ انسان کے لیے ایک ڈانٹنے والے حکم کی ضرورت ہے اور یہ حکم ایک شریعت پر موقوف ہے جو اللہ کے پاس سے مقرر ہو کر آتی ہے اور جس کو ایک انسان لے کر آتا ہے اور جو انسان نبی ہوتا ہے اس میں ان اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے جن سے وہ دوسروں سے ممتاز ہو۔ حق تعالیٰ اپنے خاص خاص بندوں کو ہدایت کے لیے چُن کر بھیجتا ہے تاکہ لوگ ان کی باتوں کے آگے سرِ تسلیم خم کریں اور ان کا کہنا مانیں تاکہ بلا چوں وچرا کے ان میں حکم الٰہی جاری ہو اور وہ ان پر حکمرانی کرے۔

نبوت کی عقلی دلیل کی تردید: غور کرنے پر آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ حکماء کا یہ دعویٰ بلا دلیل کے ہے کیونکہ انسانی حیات ان اصول وقواعد سے بھی قائم رہتی ہے جن کو حاکم بذاتِ خود وضع کر لیتا ہے اور عصبیت کی قوت کے بل پر انہیں لوگوں پر جاری کر دیتا ہے اور اپنے خود ساختہ قوانین کی راہ پر انہیں چلاتا ہے۔ چنانچہ دنیا میں اہلِ کتاب اور انبیاء کو ماننے والے تھوڑے ہیں اور مشرک جن کے پاس کتاب نہیں بہت ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان کی بڑی بڑی حکومتیں بھی ہیں اور عظیم آثار بھی زندگی اور وجود کا تو ذکر ہی کیا ہے اس زمانے میں اقالیم منحرفہ (شمال وجنوب) میں ان کی حکومتیں موجود ہیں حالانکہ وہ نبوت سے آزاد ہیں اور کسی نبی کو نہیں مانتے اور اسے ممتنع سمجھتے ہیں اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وجوبِ نبوت پر حکماء کی یہ عقلی دلیل غلط ہے کیونکہ عقل کی رو سے یہ دلیل ثبوت کی مقتضی نہیں اس لیے ضرورت نبوت پر دلیل محض شرعی ہے جیسا کہ سلف کی رائے ہے۔

دوسرا مقدمہ

تجزیہ آبادی اور آبادی کے بعض درختوں، نہروں اور اقلیموں کی طرف اشارات

زمین گول ہے: دیکھئے احوال عالم میں غور وفکر کرنے والے حکماء کی کتابوں سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ زمین گول ہے اور پانی کے عنصر سے گھری ہوئی ہے گویا ایک انگور کا دانہ پانی پر تیر رہا ہے۔ جب حق تعالیٰ نے اس پر حیوانات پیدا کرنے چاہے اور اسے نوع انسان سے جسے تمام حیوانات پر خلافت کی سعادت حاصل ہے آباد کرنا چاہا تو اس کے بعض کناروں سے پانی ہٹا دیا۔ اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ پانی زمین کے نیچے ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں کیونکہ زمین کے نیچے اس کا درمیانی نقطہ اور کرہ زمین کا مرکز ہے اور زمین کے تمام اطراف اپنی کشش ثقل کی وجہ سے اسی مرکز کی طرف مائل ہیں اور جو پانی زمین کو گھیرے ہوئے ہے وہ زمین کے اوپر ہے البتہ ایک اعتبار سے پانی زمین کے نیچے بھی ہے۔

زمین کا نصف حصہ کھلا ہوا ہے: زمین کا وہ حصہ جس سے پانی ہٹ گیا ہے آدھا ہے اور اسے چاروں طرف سے پانی نے گھیر رکھا ہے اسی کو ہم بحرِ محیط کہتے ہیں اور عجمی لبلابہ اور اوقیانوس کہتے ہیں اور اسے بحرِ اخضر واسود بھی کہتے ہیں۔

زمین کا کتنا حصہ آباد ہے؟ پھر زمین کا یہ نصف کرہ جس سے آبادی کے لیے پانی ہٹ گیا ہے آباد بھی ہے اور غیر آباد بھی بلکہ ویرانہ آبادی سے زیادہ ہے اور جنوبی حصہ بہ نسبت شمالی حصہ کے زیادہ ویران ہے۔ آباد حصہ کرہ زمین پر شمال کی جانب زیادہ ہے جو کروی سطح کی شکل میں سمت جنوب میں خط استوا پر ختم ہو جاتا ہے اور شمالی سمت خط کروی پر ختم ہو جاتا ہے جس کے پیچھے پہاڑ ہیں جو اس کے اور بحرِ اوقیانوس کے درمیان حائل ہیں انہیں کے درمیان دیوار یاجوج ماجوج پائی جاتی ہے۔ یہ پہاڑ مشرق کی طرف چلے گئے ہیں اور مشرقی اور مغربی دونوں سمتوں سے آ کر بحرِ محیط پر ختم ہو جاتے ہیں لوگ زمین کے کھلے ہوئے حصے کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ آدھا کرہ ہے بلکہ کچھ کم ہی ہے اس کھلے ہوئے حصہ کے ۱/۴ میں آبادی ہے۔

ربع مسکون کے سات حصے یا ہفت اقالیم: یہ چوتھائی حصہ جس میں آبادی ہے سات حصوں (اقلیموں) میں بٹا ہوا ہے۔

خطِ استواء، منطقہ البروج اور معدل النہار: خط استواء کرہ زمین کے مشرق سے مغرب تک دو برابر حصے کر دیتا ہے اسی کو زمین کا طول کہتے ہیں اور کرہ زمین میں یہی سب سے بڑا فرضی خط ہے جیسے آسمان پر سب سے بڑا خط منطقہ البروج یا معدل النہار ہے۔ منطقہ البروج ۳۶۰ درجوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ ایک درجہ زمین کی مسافت کے اعتبار سے ۲۵ فرسخ کا ہوتا ہے اور ہر فرسخ ۱۲ ہزار گز کا ہوتا ہے (ایک میل پونے چار ہزار گز کا ہوتا ہے لہٰذا ایک فرسخ تین میل اور پانچسو گز کا ہوتا

ہے ایک گز ۲۴ انگل کے اور ایک انگل سات جو کے برابر ہوتا ہے قطار میں لمبے لمبے برابر برابر زمین پر رکھے جائیں اور ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں۔ دائرہ معدل النہار سے جو زمین کے خط استواء کے محاذ میں ہے اور آسمان کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے اور دونوں قطبوں کے درمیان ۹۰ درجہ کا فاصلہ ہے لیکن شمال میں آبادی خط استواء سے ۶۴ درجے تک ہے اور باقی حصہ ویران ہے کیونکہ اس میں انتہائی برودت ہے اور برف جمی رہتی ہے۔ جیسے جنوب میں فرطِ حرارت کی وجہ سے بالکل آبادی نہیں ہم ان باتوں کو مفصل بیان کریں گے انشاءاللہ۔ پھر اس آباد حصہ کی اس کے حدود اربعہ کی اور اس میں جتنے چھوٹے بڑے شہر، پہاڑ، دریا، نہریں، جنگلات اور ریگستان ہیں ان کی خبر دینے والے نے (جیسے بطلیموس نے کتاب الجغرافیہ میں اور اس کے بعد کتاب زخار کے مصنف نے بتایا ہے) اسے سات حصوں میں بانٹ دیا ہے جن کو اقالیم سبع کہتے ہیں۔ یہ اقلیمیں مشرق ومغرب کے درمیان فرضی حدود سے ممتاز ہیں۔ جو عرض میں برابر ہیں مگر طول میں مختلف ہیں پہلی اقلیم دوسری سے بڑی ہے اور دوسری تیسری سے۔ غرضیکہ لاحق سابق سے چھوٹی ہوتی چلی گئی ہے اور ساتویں اقلیم سب سے چھوٹی ہے کیونکہ یہی اس دائرے کا تقاضا ہے جو کرۂ زمین سے پانی ہٹ جانے کی وجہ سے زمین پر پیدا ہوا ہے۔

ہر اقلیم کے دس حصے ہیں: علمائے جغرافیہ کے نزدیک ہر اقلیم مغرب سے لے کر مشرق تک لگاتار دس دس اجزاء میں بٹی ہوئی ہے اور ہر جزو کے اور اس کی آبادی کے حالات لکھ لیے گئے ہیں۔

بحیرۂ روم: اہلِ جغرافیہ کہتے ہیں کہ بحرِ محیط سے چوتھی اقلیم میں مغرب کی سمت میں مشہور بحیرۂ روم نکلتا ہے اور تقریباً ۱۲ میل کی ایک تنگ خلیج کی شکل میں طنجہ اور طریف کے درمیان سے شروع ہوتا ہے۔ اسے زُقاق بھی کہا جاتا ہے پھر آگے بڑھتا ہوا پھیلتا جاتا ہے حتیٰ کہ چھ سو میل چوڑا ہو جاتا ہے اور چوتھی اقلیم کے چوتھے جُزو کے اخیر میں اپنے مبداء سے گیارہ سو ساٹھ فرسخ طے کر کے ختم ہو جاتا ہے۔ اس پر شام کے ساحل ہیں اور اسی پر سمت جنوب میں مغربی ساحل ہیں۔ پہلا ساحل طنجہ ہے جو خلیج زُقاق کے پاس ہے پھر اسکندریہ تک ساحل برقہ ہے اسی طرح شمالی سمت میں قسطنطنیہ کے ساحل ہیں جو خلیج کے پاس ہیں پھر بنادقہ پھر روما کا پھر فرنگستان کا پھر اندلس کا ساحل طریف تک پھیلا ہوا ہے اور طنجہ کے سامنے زقاق کے قریب واقع ہے اسی کو بحیرۂ روم اور بحرِ شام بھی کہتے ہیں، اس میں بہت سے بڑے بڑے جزیرے جیسے اقریطش (کریٹ) قُبرص (سائپرس) صِقِلّیہ (سسلی) مُیُورقہ اور سردانیہ آباد ہے۔

خلیج قسطنطنیہ: اہلِ جغرافیہ کہتے ہیں کہ بحرِ محیط کی شمالی سمت سے دو سمندر دو خلیجوں سے مزید نکلتے ہیں ایک قسطنطنیہ کی خلیج کے محاذ میں ہے جو ایک فرلانگ کے تنگ عرض سے شروع ہو کر اور تین سمندروں کے پاس سے گذر کر خلیج قسطنطنیہ سے جا ملتا ہے اس وقت اس کا عرض چار میل ہو جاتا ہے اور ۶۰ میل تک بہتا ہے اسی کو خلیج قسطنطنیہ کہتے ہیں پھر اس کے دہانے سے ایک اور سمندر نکلتا ہے جس کی چوڑائی چھ میل ہے۔ یہ بحرِ نیطش میں اضافہ کرتا ہے یہ سمندر یہیں سے مڑ کر مشرقی جانب راستہ بناتا ہوا علاقہ ہرقلہ سے گزرتا ہے اور خزریہ (قزوین) کے شہروں تک جا کر ختم ہوتا ہے اس کا طول دہانہ سے ۱۳ سو میل ہے اسی کے کناروں پر رومی، ترکی، بُرجان اور روس آباد ہیں۔

خلیج بنادقہ: بحر روم کی دوسری خلیج سے دوسرا سمندر (بحرِ بنادقہ) علاقہ روم سے شمالی جانب نکلتا ہے اور پہاڑوں پر پہنچ کر مغرب کی طرف بنادقہ کے شہروں کی طرف مُڑ جاتا ہے اور اپنے دہانے سے گیارہ سو میل لمبا سفر طے کر کے انکلایہ کے شہروں پر پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے دونوں ساحلوں پر بنادقہ اور رومی قومیں بسی ہوئی ہیں اسے خلیج البنادقہ کہتے ہیں۔

بحرِ چین' بحرِ ہند اور بحرِ حبشہ: (اہلِ جغرافیہ کہتے ہیں) اسی بحرِ محیط کی مشرقی سمت سے خط استواء سے شمال کی طرف ۱۳ درجہ ہٹ کر ایک بہت بڑا اور وسیع سمندر نکلتا ہے اور قدرے سمت جنوب میں چل کر پہلی اقلیم تک پہنچتا ہے پھر اسی اقلیم میں مغرب کی طرف مڑ جاتا ہے حتیٰ کہ اسی اقلیم کے پانچویں جُز میں آ کر حبشیوں اور زنگیوں کے باب المندب کے شہروں میں اپنے دہانے سے چار ہزار فرسخ طے کر کے ختم ہو جاتا ہے۔ اسی کو بحرِ چین' بحرِ ہند اور بحرِ حبشہ کہتے ہیں اسی پر سمت جنوب میں زنگیوں اور برابرہ کے شہر ہیں جن کا ذکر امراء القیس اپنے اشعار میں کرتا ہے یہ برابرہ وہ نہیں جو مغربی قبائل کہلاتے ہیں پھر مقدشو کا شہر ہے پھر سفالہ کا شہر اور وقواق کا علاقہ ہے اور دوسری قوموں کا بھی اس کے بعد آبادی نہیں اور باقی علاقہ ویران اجاڑ ہے اور اسی پر شمالی سمت میں اس کے دہانہ کے پاس ملک چین ہے پھر ہند ہے' پھر سندھ ہے پھر احقاف اور زبیدہ وغیرہ کے یمنی سواحل ہیں پھر اس کے اختتام پر زنگیوں کا اور ان کے بعد حبشیوں کا علاقہ ہے۔

بحرِ قلزم اور نہر سویز: (کہتے ہیں) بحرِ حبشی سے دو اور بحرِ نکلتے ہیں ایک تو اس کے منتہا سے جو باب المندب کے پاس ہے نکلتا ہے جس کی ابتداء مختصر سے عرض سے ہوتی ہے۔ پھر بڑھتے بڑھتے بڑا سمندر بن جاتا ہے یہ شمال مغرب کی طرف بڑھتا جاتا ہے حتیٰ کہ اپنے دہانے سے چودہ سو میل ہٹنے کے بعد اقلیم ثانی کے پانچویں جُزو میں قلزم کے پاس ختم ہو جاتا ہے اسے بحرِ قلزم اور بحرِ سویز (نہر سویز) کہتے ہیں اس کے اور فسطاط مصر کے درمیان تین منزلیں ہیں اسی پر مشرقی سمت میں یمنی سواحل ہیں پھر حجاز وجدہ ہیں پھر اس کے منتہیٰ پر مدین' آملہ اور فاران ہیں اور مغربی سمت میں' صعید' عیذاب سواکن اور زیلع کے سواحل ہیں اور اس کے مبدا کے پاس حبشیوں کے شہر ہیں اور اس کا پچھلا کنارہ قلزم کے قریب بحرِ روم کے اس جُزو کے جو عریش کے قریب ہے محاذ میں ہے دونوں میں تقریباً چھ منزلوں کا فاصلہ ہے۔ سلاطین اسلام اور ان سے پہلے کے سلاطین ان دونوں سمندروں کے درمیانی خشک حصہ کو کھود کر دونوں کو ملا دینے کا ارادہ کرتے چلے آئے ہیں لیکن ہنوز یہ خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا۔

خلیج اخضر یا بحرِ فارس: بحرِ حبش سے نکلنے والا دوسرا سمندر جسے خلیج اخضر کہا جاتا ہے سندھ و احقاف یمن کے بیچ سے نکلتا ہے اور سمت شمالی کی طرف قدرے مغربی رخ سے گذرتا ہوا اُبلّہ پر جو ساحل بصرہ میں ہے دوسری اقلیم کے چھٹے جُزو میں جا کر اپنے دہانے سے چار سو چالیس فرسخ طے کر کے ختم ہو جاتا ہے اس کو بحرِ فارس کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اسی پر مشرقی جانب سندھ' مکران' کرمانی' فارس اور اُبلّہ کے ساحل ہیں اور مغربی جانب اس کے منتہیٰ پر بحرین' یمامہ' عمان اور شحر (حضرِ موت) آباد ہیں اور مبداء پر احقاف یمنی ہے۔

جزیرہ عرب' بحرِ قلزم اور بحرِ فارس میں گھرا ہوا ہے: جزیرہ عرب بحرِ قلزم اور بحرِ فارس کے درمیان ہے گویا وہ

سمندر میں خشکی کی طرف سے داخل ہو گیا ہے اس کے جنوب میں بحرِ ہند' مغرب میں بحرِ قلزم اور مشرق میں بحرِ فارس ہے۔

جزیرۂ عرب کا رقبہ: جزیرہ نمائے عرب کا رقبہ شام اور بصرہ کے درمیان سے لے کر عراق تک ۱۵ سو میل ہے۔ اسی میں کوفہ' قادسیہ' بغداد' ایوان کسریٰ اور حیرہ واقع ہیں اور اس کے ماوراء عجمی قومیں ہیں جیسے ترک اور خزر وغیرہ عرب میں حجاز کا علاقہ مغربی جانب ہے اور یمامہ' بحرین اور عمان کا علاقہ مشرقی جانب ہے اور یمن کا علاقہ اور اس کے ساحل جنوبی جانب بحر حبش پر واقع ہیں۔

بحرِ جرجان وطبرستان: (کہتے ہیں) اس معمورہ عالم میں شمالی گوشہ میں ویلم کے علاقہ میں تمام سمندروں سے علیحدہ ایک اور سمندر ہے اسے بحرِ جرجان وطبرستان کہتے ہیں اس کا طول ایک ہزار میل اور عرض چھ سو میل ہے اس کے مغرب میں آذربائیجان' ویلم اور مشرق میں ترک وخوارزم کا علاقہ' جنوب میں طبرستان اور شمال میں خزر ولان کا علاقہ ہے یہ وہ تمام مشہور سمندر ہیں جن کا ذکر علمائے جغرافیہ کیا کرتے ہیں۔

معمورہ عالم کے دریا: کہتے ہیں دنیا کے آباد حصہ میں بہت سے دریا ہیں' نیل' فرات' دجلہ اور جیحوں یعنی نہر بلخ خط استوا سے ۱۶ درجہ ہٹ کر پہلی اقلیم کے چوتھے جزو میں ایک بڑے پہاڑ سے جسے کوہِ قمر کہتے ہیں نکلتا ہے روئے زمین پر اس سے اونچا پہاڑ نہیں اس سے بہت سے دریا نکلتے ہیں بعض تو مقامی بحیرہ میں گر جاتے ہیں اور بعض دوسرے بحیروں میں۔ پھر ان دونوں بحیروں سے کئی دریا نکلتے ہیں اور سب خط استوا کے پاس پہاڑ سے دس منزل ہٹ کر ایک بحیرہ میں گر جاتے ہیں۔

دریائے نیل: پھر اس بحیرے سے دو دریا نکلتے ہیں ایک شمال کی طرف رخ کرتا ہے اور نوبہ کے پھر مصر کے شہروں سے گذر کر کئی شاخیں اختیار کر لیتا ہے ہر شاخ کو خلیج کہا جاتا ہے یہ تمام خلیجیں بحرِ روم میں اسکندریہ کے پاس گر جاتی ہیں اسی کو دریائے نیل کہتے ہیں۔ اسی کے مشرقی جانب صعید اور مغربی جانب الواحات آباد ہیں۔ دوسرا دریا مغرب کی طرف رخ کرتا ہوا مغربی جہت ہی میں رخ کرتا بہتا ہے اور بحرِ محیط میں گر جاتا ہے' اسے دریائے سوڈان کہتے ہیں۔ تمام سوڈانی قومیں اسی کے دونوں کناروں پر آباد ہیں۔

دریائے فرات: دریائے فرات پانچویں اقلیم کے چھٹے جز میں ارمینیہ کے شہروں سے نکل کر جنوب میں روم ومَلَطیہ کے علاقوں سے منبج تک گزرتا ہوا صفین سے پھر رقہ سے پھر کوفہ سے گذرتا ہے اور بصرہ اور واسط کی درمیانی بطحاء (پتھریلی زمین) پر ختم ہو جاتا ہے اور بحرِ حبش میں گر جاتا ہے۔ اثنائے راہ میں اکثر معاون ندیاں اس میں آ ملتی ہیں اور اس سے کئی چھوٹے چھوٹے دریا نکلتے ہیں جو دجلہ میں گر جاتے ہیں۔

دریائے دجلہ: دجلہ کا دہانہ ایک دریا ہے جو ارمینیہ کے علاقے میں واقع ہے یہ جنوبی سمت میں موصل آذربیجان اور بغداد سے گذرتا ہوا واسط تک پہنچتا ہے اور کئی خلیجوں میں بٹ جاتا ہے جو بحرہ بصرہ میں گر جاتی ہیں اور اس کو بحرِ فارس سے ملحق کر دیتی ہیں۔ بحرِ فارس مشرق میں دریائے فرات کے سیدھی جانب ہے۔ اس میں بہت سی بڑی بڑی معاون ندیاں ہر طرف

سے آ کر مل جاتی ہیں۔ دجلہ وفرات کے درمیان واقع ہونے والے شہروں میں موصل ہے اگر اسے فرات کے دونوں ساحلوں سے دیکھا جائے تو سامنے شام ہے اور اگر دجلہ کے کنارے سے دیکھا جائے تو سامنے آذربیجان ہے۔

دریائے جیحوں: جیحوں تیسری اقلیم کے آٹھویں جزو میں بلخ میں جو بہت سے چشمے واقع ہیں ان سے نکلتا ہے اس میں بڑی بڑی معاون ندیاں آ کر ملتی ہیں یہ جنوب سے شمال کی طرف بہتا ہوا علاقہ خراسان سے گزرتا ہوا پانچویں اقلیم کے آٹھویں جز میں علاقہ خوارزم تک پہنچ کر بحیرۂ جرجانیہ میں گر جاتا ہے بحرِ جرجانیہ جرجان کے شہر سے زیریں جانب ایک ماہ کی مسافت پر واقع ہے۔ اسی بحیرہ میں دریائے فرغانہ اور دریائے شاش جو ترکستان سے آتی ہیں گرتی ہیں۔ دریائے جیحون کے مغرب میں خراسان وخوارزم کا علاقہ ہے اور مشرق میں بخارا، ترمذ اور سمرقند کا علاقہ ہے اس کے پیچھے ترکستان وفرغانہ اور خزلجیہ اور دوسری عجمی قومیں آباد ہیں۔ یہ تمام جغرافیہ بطلیموس اپنی کتاب میں اور شریف کتاب زخار میں بیان کرتے ہیں۔ انہوں نے نقشہ میں آباد دنیا کے تمام پہاڑ، دریا اور میدان دکھائے ہیں جو ہر پہلو سے مکمل ہے اور طوالت کے ڈر سے ہمیں اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں علاوہ ازیں ہمارا موضوع مغرب ہے جو برابرہ کا وطن ہے اور مشرق میں صرف عربوں کا وطن موضوع بحث ہے۔

دوسرے مقدمہ کا تتمہ

زمین کا شمالی چوتھائی حصہ جنوبی چوتھائی حصہ کی بہ نسبت کیوں زیادہ آباد ہے؟ اس کے علل و اسباب کا ذکر

پہلی اور دوسری اقلیم میں آبادی بہت کم ہے: ہمیں مشاہدہ سے اور متواتر خبروں سے معلوم ہے کہ پہلی اور دوسری اقلیم میں دیگر اقلیموں کی بہ نسبت آبادی کم ہے۔ دوسرے ان کی آبادیوں میں جنگلات' ویرانے اور ریگستانی علاقے بھی شامل ہیں اور ان دونوں کے مشرق میں بحرِ ہند بھی واقع ہے ان دونوں اقلیموں کی قومیں اور افراد کچھ زیادہ نہیں اور ان کے چھوٹے بڑے شہر بھی تھوڑے ہی سے ہیں۔ لیکن تیسری اور چوتھی اور مابعد والی اقلیمیں پہلی اور دوسری اقلیموں کے برعکس ہیں۔ ان میں ویرانے اور ریگستانی علاقے بہت کم ہیں جو بمنزلہ نہ ہونے کے ہیں یا ہیں ہی نہیں اور ان میں قومیں کثرت سے آباد ہیں اور افراد کی تعداد بہت زیادہ ہے اور ان کے بے شمار چھوٹے بڑے شہر ہیں اور تیسری اقلیم سے لے کر چھٹی اقلیم تک لگاتار آبادی ہے۔

جنوبی حصہ غیر آباد ہے: جنوبی حصہ بالکل غیر آباد ہے۔ بہت سے حکما نے اس کی یہ وجہ بتائی ہے کہ وہاں کی شدت حرارت نا قابلِ برداشت ہے سورج تقریباً سر پر ہی رہتا ہے اگر ہٹتا بھی ہے تو جیسے آٹے میں نمک۔ آیئے ہم اس کی تشریح ایک دلیل سے کریں اس دلیل سے یہ بات بھی سمجھ میں آ جائے گی۔ شمال میں تیسری اقلیم تک آبادی کی کثرت کیوں ہے؟ دیکھئے قطب جنوبی اور شمالی جب اپنے اپنے عین افق پر ہوں تو آسمان پر ایک فرضی سب سے بڑا دائرہ (دائرہ معدل النہار) مان لیا گیا ہے یہ دائرہ آسمان کے برابر برابر دو حصے کر دیتا ہے آسمان پر مشرق سے مغرب تک جس قدر دائرے تصور کر لیے جائیں ان سب میں دائرہ معدل النہار بڑا ہے باقی تمام دائرے اس سے چھوٹے ہیں علم ہیئت کے طلبا جانتے ہیں کہ سب سے اوپر والا آسمان ۲۴ گھنٹے میں مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتا ہوا اپنا ایک دورہ مکمل کر لیتا ہے اس کے ضمن میں اندرونی تمام آسمان بھی گھوم جاتے ہیں آسمان کے ۲۴ گھنٹے والی حرکت مشاہدہ میں آتی ہے۔ اسی طرح علم ہیئت میں بھی ثابت ہے کہ دیگر سیارے بھی اپنے اپنے افلاک میں گردش کر رہے ہیں مگر ان کی گردش پہلے آسمان کی گردش کے برعکس ہے یعنی مغرب سے مشرق کی طرف ہے پھر سرعت و سست رفتار کے اعتبار سے تاروں کے پورے دورہ کی مدتوں میں تفاوت ہے۔ اپنے اپنے فلک میں ان تاروں کی گردش کی گذرگاہیں ہیں جو دائرہ فلک البروج کے محاذ میں ہوتی ہیں۔ یہ دائرہ بارہ حصوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے اور دائرہ معدل النہار کو دو آمنے سامنے کے نقطوں پر کاٹتا ہوا گزرتا ہے۔ یہ دو نقطے حمل اور میزان کے اول میں ہیں۔

یوں سمجھئے کہ دائرہ معدل النہار دائرہ فلک البروج کے دو مساوی ٹکڑے کاٹ دیتا ہے ایک ٹکڑا دائرہ معدل النہار سے شمالی رخ پر ہے اور دوسرا ٹکڑا راس میزان سے برج حوت کے آخر تک جنوبی رخ پر ہے۔ جب زمین کے تمام گوشوں میں دونوں قطب افق پر ہوں تو سطح زمین پر دائرہ معدل النہار کے محاذ میں ایک گول خط فرض کر لیجئے یہ خط مغرب سے مشرق کی جانب فرض کیا جائے گا۔ اسے خط استواء کہتے ہیں علمائے جغرافیہ بتاتے ہیں کہ رصد گاہوں کی رو سے یہ خط پہلی اقلیم کے مبداء سے شروع ہوتا ہے' اسی طرح خط کے شمال میں جس نسبت سے آبادی بڑھتی ہے اسی نسبت سے قطب شمالی اٹھتا ہے حتی کہ اس کا ارتفاع ۶۴ درجہ تک پہنچ جاتا ہے یہ ساتویں اقلیم کی انتہا ہے اور یہاں آ کر آبادی ختم ہو جاتی ہے اور جب افق پر نوے درجے تک ارتفاع ہو یعنی اس فاصلہ تک جو قطب اور معدل النہار میں ہے افق سے مل جائے گا اور چھ شمالی برج زمین کی سطح کے اوپر ہوں گے اور چھ جنوبی برج اس کے نیچے ہوں گے۔

۶۴ درجے سے نوے درجے تک آبادی نہیں: ۶۴ درجے سے لے کر ۹۰ درجے تک آبادی ممتنع ہے کیونکہ درجوں میں گرمی اور سردی میں ایک طویل زمانہ کا فاصلہ ہے اس لیے پیدائش کا سلسلہ بند ہو جاتا ہے کیونکہ طبعی امتزاج ناممکن ہوتا ہے۔ اس بیان کی رو سے جب آفتاب راس الحمل اور راس المیز ان میں داخل ہوتا ہے تو وہ خط استوا پر اور وہاں کے لوگوں کے سروں کے محاذ میں ہوتا ہے پھر اس محاذ سے ہٹ کر راس سرطان اور راس جدی تک پہنچتا ہے ان کا انتہائی فاصلہ معدل النہار سے ۲۴ درجہ ہے پھر جوں جوں قطب شمالی افق سے اٹھتا جاتا ہے اسی قدر دائرہ معدل النہار سر کے محاذ سے جنوبی سمت میں ہٹتا جاتا ہے اور اسی قدر قطب جنوبی گرتا جاتا ہے۔ قطب شمالی کے اسی ارتفاع کا نام عرض بلد ہے اور جوں جوں دائرہ معدل النہار سر کے محاذ سے جنوب کی طرف جھکتا جاتا ہے اسی نسبت سے برج سرطان تک شمالی برج سر کے محاذ کی طرف اٹھتے جاتے ہیں اسی نسبت سے جدی تک برج جنوبی پست ہو جاتے ہیں کیونکہ دونوں قسم کے برج خط استواء پر سمت سر سے دونوں طرف واقع ہیں۔ افق شمالی اُٹھتے اُٹھتے اپنی انتہائی حد تک راس سرطان میں جو ارتفاع کی حد ہے آ جائے گا اور ٹھیک سر کی سمت میں پہنچ جائے گا۔ جن مقامات کا عرض البلد ۲۴ درجے ہوتا ہے جیسے حجاز وغیرہ وہاں ایسا ہوتا ہے اگر قطب شمالی کا ارتفاع ۲۴ درجے سے زیادہ ہو جائے تو سورج سر پر نہیں آئے گا بلکہ جنوب ہی کی طرف مائل رہے گا اور ۶۴ درجے تک جھکتا ہی چلا جائے گا۔ یہاں انتہائی سردی کے باعث اور ایک طویل مدت تک حرارت مفقود ہونے کی وجہ سے حیوانات کے وجود کا بالکل امکان ہی نہیں۔ پھر سورج اپنے سمت راس کے یا اس کے قریب قریب کے زمانے میں اپنی کرنیں سیدھی یعنی عمودی خط میں ڈالتا ہے اور دوسرے زمانوں میں ٹیڑھی' یعنی ترچھی خط میں ڈالتا ہے جس سے زاویہ منفرجہ یا حادہ پیدا ہوتا ہے۔ جب سورج کی کرنیں عمودی خط میں پڑتی ہیں تو روشنی تیز ہو جاتی ہے اور خوب پھیلتی ہے اور جب ترچھے خط میں پڑتی ہیں تو جس قدر خط ترچھا ہوگا اتنی ہی روشنی مدھم ہوگی اور کم پھیلے گی اسی لیے جب سورج سمت راس میں ہوتا ہے تو گرمی زیادہ ہوتی ہے اور جوں جوں سمت راس سے ہٹتا ہے گرمی میں بتدریج کمی آ جاتی ہے کیونکہ روشنی حرارت برودت کا سبب ہے سال میں دو بار سورج خط استوا پر سر پر آتا ہے جب برج حمل یا برج میزان میں ہوتا ہے اور جب سر سے ہٹتا ہے تو زیادہ نہیں ہٹتا اور جب وہ راس سرطان اور جدی میں داخل ہوتا ہے جو اس کے میلان کی انتہائی حد ہے تو ہنوز حرارت معتدل نہیں ہوتی کہ پھر سر کی سمت کی جانب چڑھنے لگتا ہے اسی لیے افق پر عمودی خط ہی میں کرنیں پڑتی رہتی ہیں اور ان کا زمانہ طویل ہوتا ہے یا دائمی۔ اس

لیے ان علاقوں میں ہمیشہ گرمی پڑتی ہے اور ہوا شدید گرم رہتی ہے گرمی کا یہی حال ان مقامات کا ہے جو دائرہ معدل النہار سے شمالی سمت میں ۲۴ درجے تک والے علاقوں میں آباد ہیں کیونکہ ان علاقوں میں بھی کرنوں کا وہی حال ہے جو خط استوا والوں کا ہے ان کے سر پر بھی آفتاب دوبارہ آتا ہے اور فرط حرارت سے ہوا گرم وخشک ہو جاتی ہے جس سے حیوانات کی پیدائش رک جاتی ہے کیونکہ جب شدت کی گرمی پڑے گی تو پانی خشک ہو جائے گا اور رطوبت فنا ہو جائے گی اور کانوں میں اور حیوانات ونباتات میں پیدائش کا سلسلہ بند ہو جائے گا کیونکہ پیدائش کا مدار تری پر ہے۔ پھر جب راس سرطان سر سے ۲۵ درجے بلد کی یا مابعد کی دوری پر ہٹتا ہے تو آفتاب بھی ہٹ جاتا ہے اور حرارت معتدل یا قریب الاعتدال ہو جاتی ہے اور پیدائش کے امکانات پیدا ہو جاتے ہیں پھر جوں جوں عرض بلد بڑھتا جاتا ہے اسی نسبت سے برودت بڑھتی جاتی ہے کیونکہ کرنیں سطح زمین پر ترچھی پڑتی ہیں اور پیدائش کے سلسلے میں خرابی پیدا ہونے لگتی ہے۔ بہر حال شدت حرارت و برودت دونوں سے پیدائش کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے مگر اس میں فرط حرارت بہ نسبت فرط برودت کے زیادہ موثر ہے۔ اس لیے کہ حرارت بڑی سرعت کے ساتھ رطوبت کو سکھا دیتی ہے لیکن برودت اتنی سرعت سے رطوبت کو جماتی نہیں۔ اسی بنا پر پہلی اقلیم اور دوسری اقلیم میں آبادی زیادہ نہیں اور تیسری اور چوتھی اور پانچویں اقلیم میں درمیانی ہے کیونکہ روشنی کی کمزوری کی وجہ سے حرارت معتدل ہے اور چھٹی اور ساتویں اقلیم میں آبادی بہت ہے کیونکہ ان میں گرمی برائے نام ہے کیونکہ ٹھنڈ گرمی کی طرح ابتداء ہی میں پیدائشی سلسلے میں اثر انداز نہیں ہوتی کہ پیدائش کے مادہ کو منجمد بنادے البتہ اس وقت اثر کرتی ہے جب انتہائی شدید ہو جاتی ہے حالات شدت میں برودت میں یبوست آجاتی ہے جو پیدائش میں حائل ہو جاتی ہے یہ حالت ساتویں اقلیم کے ماوراء میں پیش آتی ہے اسی واسطے شمالی چوتھائی حصہ میں آبادی کی کثرت ہے چونکہ حرارت پیدائش پر انتہائی تیز اثر ڈالتی ہے اس لیے حکماء کہتے ہیں کہ خط استواء سے ہٹ کر جنوبی مقامات پر آبادی نہیں اور وہ ویران ہیں حالانکہ یہ قول محل نظر ہے کیونکہ متواتر خبروں سے اور مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی آبادی ہے مگر بظاہر حکماء کے اس قول سے یہ مراد نہیں کہ بالکل ہی آبادی نہیں بلکہ ان کی دلیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شدت حرارت کی وجہ سے وہاں پیدائشی سلسلہ زیادہ تر فساد پذیر اور باطل ہو جاتا ہے اس لیے عقل چاہتی ہے کہ وہاں آبادی بالکل ہی نہ ہو یا ہو تو بہت کم مشاہدہ بھی یہی بتاتا ہے کہ خط استواء اور اس کے پاس والے علاقوں میں آبادی تو ہے مگر بہت کم ہے۔ ابن رشد کی رائے ہے کہ خط استوا کے مقامات معتدل ہیں اور اس کے جنوبی جہت میں شمالی جہت کی طرح آبادی ہے۔ فساد پیدائش کی راہ سے ابن رشد کا قول ناممکن ہے البتہ خط استواء کے جنوبی حصہ میں اس لیے آبادی ناممکن ہے کہ وہاں سطح زمین پانی میں ڈوبی ہوئی ہے اور شمالی حصہ میں جس قدر آبادی ہے اسی کے مقابلہ میں جنوبی حصہ کی زمین زیر آب ہے پھر جب معتدل علاقہ پانی میں ڈوب جانے کی وجہ سے ناقابل آبادی ہے تو غیر متعدل علاقہ بدرجہ اولیٰ ناقابل آبادی ٹھہرا۔ کیونکہ آبادی کا سلسلہ از راہ خود تدریجی ہے از راہ امتناع نہیں۔ یعنی آبادی کا آغاز عدم سے نہیں ہوتا کہ پہلے کچھ بھی نہ ہو پھر ایک دم آبادی بڑھتی چلی جائے خط استواء پر آبادی کے نہ ہونے کی رائے صحیح نہیں کیونکہ متواتر خبروں سے اس کی تردید ہو جاتی ہے۔ اس گفتگو کے بعد آیئے ہم کتاب زخار کے مصنف کی رائے کے بموجب آپ کو جغرافیہ کا نقشہ دکھائیں پھر اس نقشہ کے ہر گوشے پر پوری پوری روشنی ڈالیں۔

مذکورہ بالا جغرافیہ پر سیر حاصل تبصرہ

پہلی اقلیم: دیکھیے حکماء نے معمورۂ عالم کو سات حصّوں میں شمال سے جنوب تک تقسیم کیا ہے ہر حصّہ کو اقلیم کہا جاتا ہے ہر اقلیم کا طول مغرب سے مشرق تک ہے پہلی اقلیم مغرب سے مشرق تک خط استواء کے ساتھ ساتھ اپنی حد میں جنوبی سمت میں چل رہی ہے اور اس کے ماوراء بجز ویرانوں اور ریگستانوں کے کچھ اور نہیں اگر وہاں بالفرض آبادی ہو بھی تو نہ ہونے کے برابر ہے۔ پھر اقلیم اوّل کے شمالی جانب اقلیم ثانی پھر ثالث پھر رابع پھر خامس پھر سادس اور پھر سابع ہے۔ شمال میں ساتویں اقلیم میں آخری آبادی ہے ساتویں اقلیم کے بعد بحر محیط تک جنگلات ویرانے ہیں جیسے پہلے اقلیم کے بعد جنوب میں جنگلات و ویرانے ہیں لیکن یہ نسبت جنوب کے شمال میں غیر آباد علاقہ بہت کم ہے پھر ان اقلیموں میں آفتاب کے معدل النہار سے ہٹ جانے کی وجہ سے اور آفاق عالم میں قطب شمالی کے ارتفاع کی بنا پر دن رات میں تفاوت ہوتا ہے کیونکہ دن رات کی قوسوں میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اور اقلیم اوّل کے آخر میں رات کا طول اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ چنانچہ جب آفتاب راس جدی میں داخل ہوتا ہے تو بڑی سے بڑی رات ۱۳ گھنٹے کی ہوتی ہے اور جب راس سرطان میں داخل ہوتا ہے تو بڑے سے بڑا دن ۱۳ گھنٹے کا ہوتا ہے۔

دوسری اقلیم: اسی طرح دوسری اقلیم میں جب آفتاب راس سرطان میں داخل ہوتا ہے تو بڑے سے بڑا دن ساڑھے تیرہ گھنٹے کا ہوتا ہے۔ یہ انقلاب صیفی کہلاتا ہے اور جب راس جدی میں داخل ہوتا ہے تو بڑی سے بڑی رات ساڑھے تیرہ گھنٹے کی ہوتی ہے اور یہ انقلاب شتوی کہلاتا ہے۔ جب ساڑھے تیرہ گھنٹے کا دن ہوتا ہے تو رات ساڑھے دس گھنٹے کی رہ جاتی ہے اور جب رات ساڑھے تیرہ گھنٹے کی ہوتی ہے تو دن ساڑھے دس گھنٹے کا رہ جاتا ہے کیونکہ دن رات کا مجموعی زمانہ ۲۴ گھنٹے ہے جس نسبت سے دن بڑھے گا اسی نسبت سے رات گھٹے گی اور جس نسبت سے رات بڑھے گی اسی نسبت سے دن گھٹے گا۔ یہ ۲۴ گھنٹے فلک الافلاک کے مکمل دورے کی مدت ہے سب سے اوپر والا آسمان ۲۴ گھنٹے میں دنیا کا پورا چکر لگا لیتا ہے۔

تیسری اقلیم: اسی طرح تیسری اقلیم کے آخر میں چودہ چودہ گھنٹوں کے دن رات ہوتے ہیں اور چوتھی اقلیم کے آخر میں ساڑھے چودہ گھنٹوں کے اور پانچویں اقلیم کے آخر میں ۱۵، ۱۵ گھنٹے کے اور چھٹی اقلیم کے آخر میں ساڑھے پندرہ پندرہ گھنٹوں کے اور ساتویں اقلیم کے آخر میں ۱۶، ۱۶ گھنٹوں کے ہوتے ہیں پھر آبادی ختم ہو جاتی ہے اور ساتویں اقلیم سے آگے نہیں بڑھتی لہٰذا دن رات میں تفاوت سابق اقلیم سے لاحق اقلیم میں آدھے آدھے گھنٹے کا ہو جاتا ہے اور ہر اقلیم کے مقامات میں بھی خط استواء سے دوری کے اعتبار سے منٹوں کا فرق ہوتا رہتا ہے۔

عرض بلد کی تعریف: ہر اقلیم میں اس کے شہر کے عرض بلد سے وہ فاصلہ مراد ہوتا ہے جو اس شہر کے سمت راس اور دائرہ معدل النہار کے درمیان ہوتا ہے۔ دائرہ معدل النہار خط استواء کے باشندوں کا سمت راس ہے۔ اس فاصلہ کے مطابق قطب افق شہر سے قطب جنوبی میں انخفاض پیدا ہوتا ہے اور قطب شمالی میں ارتفاع ہوتا ہے یہ تینوں بُعد (فاصلے) برابر برابر ہوتے ہیں اور یہی عرض بلد کہلاتے ہیں جیسا کہ اوپر گذر چکا۔ حکماء ہر اقلیم کو طول میں مغرب سے مشرق تک دس برابر حصّوں

میں بانٹتے ہیں اور ہر حصے میں جس قدر چھوٹے بڑے شہر' پہاڑ اور دریا پائے جاتے ہیں ان کا بیان اور ان کی درمیانی مسافت بیان کرتے ہیں۔ ہم مختصر طور پر ہر اقلیم کے ہر حصے کے مشہور شہر' دریا اور سمندروں کا حال قلم بند کریں گے اور وہی ترتیب قائم رکھیں گے جو کتاب نزہۃ المشتاق کی ترتیب ہے۔ یہ کتاب علامہ علوی ادریسی حمودی نے فرنگی علاقہ سسلی کے بادشاہ زخار بن زخار کے لیے لکھی تھی جب کہ آپ سسلی میں بادشاہ کے مہمان خصوصی تھے اور سسلی' مالطہ (مالٹا) کی حکومت سے نکل گیا تھا۔ یہ کتاب چھٹی صدی کے وسط میں تصنیف کی گئی تھی اور بادشاہ نے ان کے لیے کافی کتابیں جیسے مسعودی' ابن خرداذویہ' حوقلی قدری' منجم ابن اسحاق اور بطلیموس وغیرہ کی تصانیف جمع کر دی تھیں ہم اس بیان کا آغاز اقلیم اوّل سے کرتے ہیں اور سلسلہ وار ساتوں اقلیموں پر روشنی ڈالتے ہیں۔

پہلی اقلیم کی وضاحت: اس کے مغرب میں جزائر خالدات پائے جاتے ہیں انہی سے بطلیموس نے شہروں کے طول لینے کی ابتداء کی ہے۔ یہ جزیرے وسط اقلیم میں نہیں یہ تو بحرِ محیط میں بہت سے جزیرے ہیں جن میں سب سے بڑے اور مشہور تین جزیرے ہیں اور انہیں آباد بتایا جاتا ہے معلوم ہوا ہے کہ اس صدی کے وسط میں فرنگیوں کی چند کشتیاں یہاں سے گزری تھیں اور انہوں نے ان سے جنگ کی تھی اور مال غنیمت لوٹا تھا اور کچھ لوگ گرفتار بھی کر لائے تھے جن میں سے بعض کو مغرب اقصیٰ کے ساحلی علاقوں میں فروخت بھی کیا تھا پھر یہ سلطان کی خدمت میں حاضر کیے گئے۔ جب انہوں نے عربی سیکھ لی تو اپنے جزیروں کے تمام حالات بتائے اور یہ بھی بتایا کہ وہ کھیتی باڑی کے لیے زمین کو سینگوں سے کھود کر تیار کرتے ہیں کیونکہ جزیروں میں لوہا نہیں پایا جاتا اور ان کی غذا جو ہیں اور دودھ کے جانور بکریاں وغیرہ ہیں اور وہ پتھروں سے لڑتے ہیں اور انہیں پشت کی طرف پھینکتے ہیں اور نکلتے ہوئے سورج کو سجدہ کرتے ہیں۔ وہ کسی دین کو نہیں پہچانتے کیونکہ کسی رسول کی دعوت ان تک نہیں پہنچی۔ اتفاق سے انسان ان جزیروں میں جا نکلا ہے اگر قصد و ارادہ کر کے جانا چاہے تو ان کا کھوج لگانا مشکل ہے کیونکہ سمندر میں کشتیوں کی روانگی ہوا کی سازگاری پر ان کے رخ پہچاننے پر موقوف ہے اور اس پر بھی کہ اگر ہوا سازگار ہے تو کشتیاں اپنے راستوں سے گذرتی ہوئی کن کن شہروں سے گذریں گی۔ جب ہوا ناسازگار چلنے لگتی ہے اور جہاز کی منزل متعین و معلوم ہوتی ہے تو ہوا کے مقابلہ پر بادبان کھول دیئے جاتے ہیں تاکہ کشتی کو بادبانوں کی ہوا صحیح راہ پر قائم رکھے اس سلسلے میں ملاحوں کے کچھ اصول مقرر ہوتے ہیں انہیں اصولوں پر وہ جہاز چلاتے ہیں جن میں تمام ساحلی شہر اپنی خارجی ترتیب کے مطابق مندرج ہوتے ہیں اور ہواؤں کے رخ بھی اور ان کی تبدیلیاں بھی اس نقشہ کو کنپاس کہتے ہیں اور ملاح اسی پر اپنے سمندری سفر میں بھروسہ کرتے ہیں۔ بحرِ محیط میں ان تمام باتوں پر عمل ناممکن ہے اسی لیے اس میں جہاز نہیں چلائے جاتے کیونکہ اگر جہاز ساحل سے غائب ہو جائے تو پھر اس کا ساحل کی طرف لوٹ کر آنا بڑا مشکل کام ہے۔ پھر بحرِ محیط کی فضا میں اور اس کے پانی کی سطح پر بخارات پھیلتے رہتے ہیں جو جہازوں کے چلنے میں رکاوٹ پیدا کرتے ہیں اور سطح زمین سے آفتاب کی کرنیں ان بخارات کے دور ہونے کی وجہ سے ان تک پہنچنے نہیں پاتیں کہ انہیں تحلیل کر دیں اسی لیے ان جزیروں کا راستہ معلوم کرنا مشکل ہے اور ان حالات سے آگاہی دشوار ہے۔

پہلی اقلیم کا اوّل جز: اس اقلیم کا پہلا جز دریائے نیل کی گزرگاہ ہے جو کوہِ قمر کے پاس اپنے دہانے سے آتی ہے جیسا کہ

ہم بیان کر آئے ہیں اسے یہاں نیل سوڈان کہتے ہیں۔ یہ دریا بحرِ محیط تک جا کر سوڈانیوں کے جزیرے کے پاس بحرِ محیط میں گر جاتا ہے۔ اسی نیل کے ساحل پر شہر سلا' تکرور اور غانہ پائے جاتے ہیں۔ اس زمانے میں یہ تمام شہر مالی نامی ایک سوڈانی قوم کے بادشاہ کی ملکیت میں شامل ہیں مغرب اقصیٰ کے سوداگر ان شہروں میں آمدورفت رکھتے ہیں ان کے قریب ہی شمال میں لمتونہ اور مُلثمین کی تمام خانہ بدوش قومیں پائی جاتی ہیں اور جنگلات بھی جن میں وہ گھومتے رہتے ہیں اس نیل کے جنوب میں ایک سوڈانی قوم لملم نامی پائی جاتی ہے یہ قوم کافر ہے اور اپنے مونہوں اور کنپٹیوں پر داغ لگواتی ہے۔ غانہ اور تکرور کے باشندے ان پر حملہ کر کے انہیں گرفتار کر لاتے ہیں اور فروخت کر ڈالتے ہیں اور تاجر انہیں مغرب لا کر فروخت کر دیتے ہیں بالعموم یہ سب انہیں غانہ اور تکرور والوں کے غلام ہوتے ہیں ان کے ماوراء جنوب میں قابلِ شمار آبادی نہیں ہاں کچھ لوگ پائے جاتے ہیں جو حیوانوں جیسے ہیں جو بنوں اور غاروں میں رہتے ہیں اور گھاس پھوس اور کچھ غلہ کھاتے ہیں اور کبھی ایک دوسرے کو بھی ہضم کر جاتے ہیں یہ لوگ انسانوں میں شمار نہیں ہوتے۔ سوڈان کے تمام پھل جیسے تو اَت تکدارین اور ورکلان صحرائے مغرب کے دیہاتوں سے لے آتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ غانہ میں علویوں کی ایک قوم کی جو بن صالح کہلاتے ہیں حکومت تھی اور ان کا بادشاہ بھی تھا۔ کتاب زخار کا مصنف لکھتا ہے کہ یہ قوم صالح بن عبداللہ بن حسن بن حسن کی ہے لیکن عبداللہ بن حسن کی اولاد میں صالح نہیں پہچانے جاتے اس زمانے میں یہ حکومت ختم ہوگئی ہے اور غانہ مالی قوم کے بادشاہ کے ماتحت ہے۔

پہلی اقلیم کا تیسرا جُز: اس اقلیم کے تیسرے جز میں اس شہر غانہ کے مشرق میں شہر کُوکُو ایک دریا کے کنارے آباد ہے جو وہیں کے ایک پہاڑ سے نکلتا ہے اور مغرب کی طرف مڑتا ہوا اسی اقلیم کے دوسرے ریگستانی حصہ میں غوطہ لگا کر ختم ہو جاتا ہے کوکو کا بادشاہ اب سے پہلے تو مستقل تھا پھر شاہ مالی اس شہر پر غالب آ گیا اور یہ اس کی حدود مملکت میں داخل ہو گیا اور آج کل تو شہر کوکو کا بادشاہ گڑبڑ کی وجہ سے ویران و اجاڑ ہے۔ ہم اس فتنہ کا بیان اس کی جگہ پر کریں گے۔ جب تاریخ بربر کے سلسلہ میں مالی حکومت پر گفتگو کریں گے۔ شہر کوکو کے جنوب میں ایک سوڈانی قوم کاتم کا علاقہ ہے اور ان کے بعد نیل کے ساحل پر شمال میں وَنفارہ ہے۔ ونفارہ اور کاتم کے مشرق میں زغادہ اور تاجرہ ہیں جو اس اقلیم کے چوتھے جُز میں نوبہ سے متصل ہیں۔ اسی میں نیل مصر اپنے منبع سے جو خط استواء کے پاس ہے نکل کر بہتا ہے شمال میں بحرِ روم تک چلا جاتا ہے۔ نیل کا منبع کوہِ قمر ہے۔ یہ پہاڑ خط استواء سے ۱۶ درجہ اوپر کو ہٹا ہوا ہے۔ کوہِ قمر کو قمر اس لیے کہتے ہیں کہ یہ چاند کی طرح انتہائی سفید و روشن ہے لیکن یاقوت کی کتاب المشترک میں یہ لفظ قاف کے پیش سے اور میم کے جزم (قُمر) سے ہے (قُمر) ایک ہندی قوم ہے اسی طرح اسے ابن سعید نے ضبط کیا ہے اس پہاڑ سے دس چشمے نکلتے ہیں اور پانچ پانچ مل کر دو بحیروں میں گر جاتے ہیں جن میں چھ میل کا فاصلہ ہے اور ہر بحیرہ سے تین دریا نکلتے ہیں اور ایک جھیل میں گر جاتے ہیں جس کے نیچے عرض میں ایک پہاڑ ہے جو اس بحیرہ کے شمال میں دو حصے کر دیتا ہے اور اس کا پانی دو حصوں میں بٹ جاتا ہے۔ مغربی شاخ سوڈانی شہروں کی طرف مغربی رخ پر بہتی ہے اور بحرِ محیط میں گر جاتی ہے اور مشرقی شاخ حبشہ اور نوبہ کے علاقوں کی طرف اور ان کے درمیانی علاقوں کی طرف چلی جاتی ہے اور مصر کے بالائی حصہ میں پہنچ کر کئی شاخوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ اس کی تین شاخیں تو اسکندریہ رشید اور دمیاط کے پاس بحرِ روم میں گر جاتی ہیں اور ایک شاخ بحیرہ شور میں۔ پہلی اقلیم کے وسط میں بہہ کر سمندر تک پہنچنے سے پہلے

ہی گر جاتی ہے اسی نیل کے سواحل پر نوبہ اور حبشہ کے شہر ہیں اور اسوان تک بعض علاقے واحات کے بھی اور نوبہ کا دار الخلافہ شہر دنقلہ بھی جو اس نیل کے مغرب میں ہے اس کے بعد علوہ اور بلاق ہیں اور ان دونوں کے بعد بلاق سے چھ منزل دور شمال میں کوہِ جنادل ہے جو مصر میں تو بلند ہے مگر نوبہ میں پست ہو گیا ہے۔ دریائے نیل اس پہاڑ میں گھس کر ایک گہرے نشیب میں گرتا ہے تو ایک ہولناک منظر دکھائی دیتا ہے اس میں جہازوں اور کشتیوں کا چلنا ناممکن ہے بلکہ سوڈانی کشتیوں سے مال اتار کر سواریوں پر لاد دیا جاتا ہے جو اسوان تک پہنچتی ہیں اور اسوان صعید کا مرکزی مقام ہے پھر یہ سامان صعید سے جنادل تک پہنچتا ہے جنادل اور اسوان کے درمیان ۱۲ منزل کا فاصلہ ہے، وادی نیل واحات کے مغرب میں واقع ہے جو آج کل اجاڑ ہے البتہ پرانی آبادی کے نشانات موجود ہیں۔

پہلی اقلیم کا پانچواں جز: اس اقلیم کے وسط میں پانچویں جز میں اس میدان میں جو خط استوا کے پیچھے سے لے کر سرزمین نوبہ تک پہنچتا ہے حبشیوں کے شہر ہیں یہ میدان مصر تک نشیب میں بہنے والے نیل میں گر جاتا ہے اس میں بہت سے علماء نے لغزش کھائی ہے اور وہ اسے نیل قمر کی ایک شاخ گمان کرتے ہیں، بطلیموس نے بھی اس کا ذکر کتاب الجغرافیہ میں کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ نیل قمر کی شاخ نہیں ہے۔ اسی اقلیم کے وسط میں پانچویں حصہ میں بحرِ ہند ختم ہو جاتا ہے جو اس میں چین کی طرف سے داخل ہوتا ہے اور اس کا اکثر حصہ اس میں ڈوبا رہتا ہے اس لیے اس میں بجز ان جزیروں کے جو سمندر کے اندر ہیں آبادی نہیں یہ جزیرے متعدد ہیں اور تقریباً ہزار تک پہنچتے ہیں یا کچھ آبادی شمال میں اس کے ساحل پر ہے پہلی اقلیم میں مغرب کی جانب چین اور یمن کا کچھ علاقہ بھی شامل ہے۔

پہلی اقلیم کا چھٹا جز: پہلی اقلیم کا چھٹا جز جو بحرِ قلزم اور بحرِ فارس کا دوآبہ ہے یہ دونوں دریا بحرِ ہند سے شروع ہو کر اس کے شمال میں بہتے ہیں۔ انہی کے درمیان جزیرۂ عرب ہے جس کے مشرق میں یمن وشحر کے علاقے جو بحرِ ہند کے ساحل پر واقع ہیں شامل ہیں اور حجاز و یمامہ کے علاقے بھی شامل ہیں جیسا کہ ہم دوسری اقلیم اور مابعد کی اقلیموں میں ذکر کریں گے۔ بحرِ ہند کے مغربی ساحل پر شہر زالعہ (زیلع) واقع ہے جو حبشی علاقے کے اطراف میں شامل ہے اور حبشہ کے شمال میں بجہ کے جنگلات ہیں جو صعید کے بالائی حصہ میں کوہِ علاقی اور بحرِ قلزم کے درمیان جو بحرِ ہند سے نشیب میں بہتا ہے واقع ہیں۔ اس علاقہ میں شمال زیلع کے علاقے کے نیچے باب المندب ہے یہاں اترنے والا سمندر کوہِ مندب کے ٹکراؤ کی وجہ سے تنگ ہو جاتا ہے۔ کوہِ مندب بحرِ ہند کے وسط میں پایا جاتا ہے کہ تقریباً تین میل کے عرض میں رہ جاتا ہے اسی جگہ کو باب المندب کہتے ہیں۔ یمنی جہاز سویز سے مصر تک جانے والے باب المندب ہی سے گذرتے ہیں۔ باب المندب کے نیچے جزیرہ سواکن اور دہلک ہے اور اس کے سامنے مغرب میں ایک سوڈانی قوم بجہ کے جنگلات ہیں اس حصے کے مشرق میں یمن کے میدان ہیں اور ساحل پر علی بن یعقوب کا شہر ہے اور جنوب میں مغربی ساحل پر برابرہ کے لگاتار دیہات ہیں جو جنوب کی طرف مڑ کر اسی اقلیم کے چھٹے حصے کے آخر تک پھیلے ہوئے ہیں۔ ان دیہاتوں کے مشرقی جانب ان سے ملے ہوئے زنجبوں کے علاقے ہیں پھر جنوبی ساحل پر سفالہ کے شہر ہیں اور وقواق کے شہر بھی۔ جو اس اقلیم کے دسویں حصے کے آخر تک لگاتار ملے ہوئے وہاں تک چلے گئے ہیں جہاں یہ سمندر بحرِ محیط میں داخل ہو جاتا ہے۔ بحرِ محیط کے جزیرے بہت ہیں۔ سب سے بڑا جزیرہ سراندیپ ہے

جو گول ہے یہاں ایک مشہور اور انتہائی اونچا پہاڑ ہے کہتے ہیں روئے زمین پر اتنا اونچا دوسرا پہاڑ نہیں۔ یہ پہاڑ اسفالہ کے سامنے ہے پھر جزیرہ قمر ہے جو ایک مستطیل شکل میں آباد ہے یہ سفالہ کے علاقے سے شروع ہو کر مشرقی جانب سانپ کی طرح بل کھاتا ہوا چین کے بالائی سواحل تک پہنچتا ہے اس جزیرہ کے جنوب میں جزائر وقواق اور مشرق میں جزائر سیلون اور دوسرے بہت سے جزیرے پائے جاتے ہیں جن میں طرح طرح کی خوشبودار چیزیں اور مصالحے پیدا ہوتے ہیں علمائے جغرافیہ کہتے ہیں کہ ان جزیروں میں سونے کی اور زمرد کی کانیں بھی ہیں عموماً یہاں کے لوگ مجوسی ہیں اور کئی بادشاہ بھی حکمران ہیں ان جزیروں کی آبادی کے سلسلے میں کچھ عجائبات ہیں جن کو علمائے جغرافیہ بیان کرتے ہیں اس اقلیم کے چھٹے حصے میں شمالی کنارے پر تمام یمن کا علاقہ پھیلا ہوا ہے چنانچہ بحرِ قلزم کی طرف سے شہر زبید، مہجم، تہامتہ الیمن اور ان کے بعد شہر صعدۃ ہے جو امامت زیدیہ کا ایک مرکزی شہر ہے۔ صعدہ بحرِ جنوبی اور بحرِ مشرقی سے بہت دور ہے پھر شہر عدن آجاتا ہے اور اس کے شمال میں صنعاء آباد ہے اور ان دونوں کے بعد مشرق میں سرزمین احقاف وظفار ہے پھر حضر موت کا علاقہ ہے پھر بحرِ جنوبی اور بحرِ فارس کے درمیان شحر کا علاقہ ہے اس اقلیم کے چھٹے حصے میں زمین کا یہی ٹکڑا خشک ہے اس کے بعد تھوڑا سا نواں حصہ بھی خشک ہے پھر نویں حصے سے زیادہ دسویں حصے کی زمین خشک ہے اس حصہ میں چین کا کچھ بالائی حصہ بھی شامل ہے جس کا مشہور شہر خانکو ہے اور مشرق میں اسی کے سامنے جزائر سیلون ہیں جن کا بیان اوپر گذر چکا۔

اقلیم دوم

دوسری اقلیم کا پہلا اور دوسرا جزو: یہ اقلیم دوسری اقلیم سے شمال میں مل جاتی ہے بحرِ محیط میں اس کے مغرب میں مذکورہ بالا جزائر خالدات میں دو جزیرے پائے جاتے ہیں۔ اس اقلیم کے پہلے اور دوسرے حصوں میں اوپر کی جانب سرزمین قنوریہ اور اس کے بعد مشرق میں سرزمین غانہ کا بالائی حصہ ہے۔ پھر سوڈانی قوم زغادہ کے جنگلات ہیں اور ان دونوں علاقوں کے نیچے کے جانب صحرائے نستر ہے جو مغرب سے مشرق تک چلا گیا ہے۔ اس میں جنگلات ہیں اسی صحراسے مغرب وسوڈان کے درمیان سفر کرنے والے تاجر گذرتے ہیں اسی صحرا میں صنہاجہ میں سے ملثمین کے مقامات ہیں ان کی بہت سی شاخیں ہیں جو کزولہ، لمتونہ، مسراقہ، لمطہ اور وریکہ میں آباد ہیں۔

دوسری اقلیم کا تیسرا اور چوتھا جزو: ان جنگلات کے مشرق میں فزان کا علاقہ ہے پھر برابرہ کے ایک قبیلے ارکار کی بستیاں ہیں جو مشرقی جانب اس اقلیم کے تیسرے حصہ کے بالائی حصہ تک چلی گئی ہیں پھر اس تیسرے حصہ کے شمال میں وڈان کا باقی علاقہ ہے اور اسی جہت میں مشرق میں سنتریہ کا علاقہ ہے جو الواحات الداخلہ کہا جاتا ہے اور چوتھے حصے کے بالائی علاقہ میں باخوبین کا باقی علاقہ ہے۔ پھر اس حصہ کے وسط میں اور عرض میں صعید کے شہر ہیں جو نیل کے سواحل پر واقع ہیں جو پہلی اقلیم میں اپنے منبع سے نکل کر دو پہاڑوں (مغرب میں کوہ واحات اور مشرق میں کوہ مقطم) کے درمیان سے گذرتا ہوا سمندر میں گر جاتا ہے اس کے بالائی جانب شہر اسنا اور ارمنت پائے جاتے ہیں اسی طرح اسیقوط اور قوس سے اس کے کنارے جاملتے ہیں پھوصول ان پہاڑوں پر آکر دریائے نیل کو دو شاخوں میں بانٹ دیتا ہے۔ چنانچہ دائیں شاخ اسی حصہ

میں لاہون پر ختم ہوتی ہے اور بائیں شاخ دلاص کے پاس۔

دوسری اقلیم کا پانچواں جُز: ان دونوں شاخوں کے دوآبہ میں مصر کے بالائی حصص پائے جاتے ہیں اور کوہِ مُقطّم اور عیذاب کے صحرا واقع ہیں جو پانچویں حصّہ سے گذرتے ہوئے بحرِ سویز (بحرِ قلزم) پر ختم ہو جاتے ہیں جو جنوب میں بحرِ ہند سے نکل کر شمال کی طرف بہتا ہے۔ اسی حصّہ میں بحرِ قلزم کے مشرقی کنارے پر سرزمینِ حجاز واقع ہے جو کوہِ یلملم سے شروع ہو کر یثرب کے شہروں تک جاتی ہے اور ٹھیک حجاز کے وسط میں مکہ معظّمہ ہے اور جدہ اس کے ساحل پر ہے جو عیذاب کے محاذ میں اس سمندر کے مغربی کنارے پر آباد ہے۔

دوسری اقلیم کا چھٹا جُز: اس کے مغرب میں چھٹے حصے میں نجد کا علاقہ ہے نجد کا بالائی حصّہ جنوب میں ہے اور تبالہ اور جُرش سے لے کر عکاظ تک شمال میں۔ اسی جزو میں نجد کے نیچے حجاز کا باقی علاقہ ہے اور مشرق میں اسی سمت پر نجران اور خیبر کا علاقہ ہے اور اس کے نیچے یمامہ کی سرزمین ہے اور نجران کے مشرقی سمت میں سبا اور مآرب کا علاقہ ہے پھر شحر کا علاقہ جو بحر فارس پر جا کر ختم ہوتا ہے یہ دوسرا سمندر ہے جو بحرِ ہند سے شمال میں نکل کر مغرب کی طرف منحرف ہوتا ہوا مثلث نما شکل پیدا کرتا ہے اس کے اوپر والے حصّہ میں شہر کلہات پایا جاتا ہے جو شحر کا ساحل ہے پھر اسی کے ساحل پر زیریں حصّہ میں عُمان کا علاقہ ہے پھر اسی حصّہ کے آخر میں بحرین وہجر کی سرزمین ہے۔

دوسری اقلیم کا ساتواں جُز: ساتویں حصے کے بالائی حصّہ میں مغربی جانب بحرِ فارس کی ایک شاخ ہے۔ یہ سمندر حصّہ ششم میں اپنی دوسری شاخ سے جا ملتا ہے۔ اس کا تمام بالائی حصّہ بحرِ ہند میں ڈوبا ہوا ہے اور اس پر اس جگہ مکران تک سندھ کا علاقہ واقع ہے۔ مکران کے بالمقابل طوبران کا علاقہ ہے جو سندھ ہی میں شامل ہے اس لیے اس حصّہ کے مغربی سمت سندھ ہی کا تمام علاقہ متصل ہے۔ سندھ و سرزمینِ ہند کے درمیان جنگلات حائل ہیں۔ سندھ میں دریائے سندھ واقع ہے جو ہندی علاقے سے آتا ہے اور جنوب میں بحرِ ہند میں گر جاتا ہے۔

دوسری اقلیم کا نواں اور دسواں جُز: بحرِ ہند کے ساحل پر ہند کا پہلا شہر واقع ہے اور اس کے مشرقی سمت میں بلہتر ہے اور اس کے نیچے سرزمینِ کابل ہے اور اس کے بعد مشرق میں دوسری اقلیم کے نویں حصّہ میں بحرِ قنوج کا علاقہ ہے جو داخلی اور خارجی کشمیر کے درمیان واقع ہے پھر اس کے مغرب میں ہند کا پچھلا حصّہ ہے جو مشرق میں نویں جُز کے بالائی حصّہ سے لے کر دسویں جُز تک پھیلا ہوا ہے اور مشرق تک جاتا ہے اس کے زیریں حصّہ میں چین کا کچھ علاقہ ہے جس میں ایک شہر شیغون بھی آباد ہے۔ پھر پورے دسویں جُز میں بحیر محیط تک لگاتار چینی علاقہ ہے واللہ اعلم۔

تیسری اقلیم

تیسری اقلیم اور اس کا پہلا جُز: یہ اقلیم دوسری اقلیم سے شمال میں متصل ہے اس کے پہلے حصّہ کے تقریباً ۱/۳ میں کوہ

دَرَنَ ہے یہ پہاڑ بحر محیط کے پاس مغرب سے مشرق تک آڑا آڑا پایا جاتا ہے اس میں بے شمار بربرہ قومیں آباد ہیں جیسا کہ ان کا ذکر آ رہا ہے اور اس پہاڑ کے اور دوسری اقلیم کے درمیان ایک قطعہ زمین ہے جو بحر محیط کے بالائی حصّہ پر واقع ہے اس میں رباط ماسہ پایا جاتا ہے اور مشرق میں اسی سے متصل سُوسؔ کا اور نول کا علاقہ ہے اور اس کی سمت میں مشرق میں درعہ کا پھر سجلماسہ کا علاقہ ہے پھر صحرائے نستر کا ایک قلعہ ہے جو ویران ہے جسے ہم دوسری اقلیم میں بیان کر آئے ہیں۔ کوہِ درن اس حصّہ کے تمام علاقے پر پھیلا ہوا ہے۔ مغرب میں اس میں درے اور موڑ بہت کم ہیں حتیٰ کہ یہ وادی مَلَوِیّہ کے محاذ میں آتا ہے پھر اس میں آخر تک کثرت سے درے اور موڑ پائے جاتے ہیں اسی حصّہ میں اقوام مصادرۃ پھر ہنتانہ پھر تیمللک پھر گدمیُوہ، پھر مشکورہ آباد ہیں یہ سب سے پچھلے مصامدہ ہیں پھر صنہا کہ (صنہاجہ) کے قبائل ہیں اور اخیر میں بعض زناتہ کے قبائل ہیں اور کوہِ اور اس (کوہِ کتامہ) یہیں اس کے درمیان سے آ کر ملتا ہے اس کے بعد برابرہ کی دوسری قومیں آباد ہیں جن کا ذکر ہم ان کے مقامات پر کریں گے۔ پھر یہ کوہِ دَرَن مغرب میں مغرب اقصیٰ کے تمام شہروں میں پھیلا ہوا ہے اور اسی کے دامن میں یہ شہر آباد ہیں۔ چنانچہ اس پہاڑ کے جنوب میں مراکش، اغمات اور تادلا واقع ہیں اور اسی حصّہ میں بحر محیط کے ساحل پر رباط اسفی اور شہر سلا آباد ہیں۔ مراکش کے درمیان میں فاس کا علاقہ مسکناسہ، تازہ اور قصر کُتامہ واقع ہے اسی کو مغرب اقصیٰ کہا جاتا ہے اسی حصّہ کے ساحل بحر محیط پر بلدان، اصیلا اور عرائش آباد ہیں۔ مشرق میں انہیں شہروں کی سمت میں مغرب اوسط کا علاقہ ہے جس کا پایہ تخت تلمسان ہے انہیں کے ساحلی علاقے میں بحر روم پر حنین، دھران اور دیگر جزیرے ہیں اس لیے کہ بحر روم مغرب میں چوتھی اقلیم میں بحر محیط (خلیج طنجہ) سے نکل کر مشرق کی طرف بہتا ہوا شام کے علاقے میں جا کر ختم ہوتا ہے پھر جب تنگ خلیج سے نکل آتا ہے تو قدرے آگے بڑھ کر جنوب و شمال میں پھیلتا ہوا تیسری اقلیم اور پانچویں اقلیم میں داخل ہو جاتا ہے اسی لیے اس کے ساحل پر تیسری اقلیم کے بہت سے شہر آباد ہیں پھر ان کے مشرق جزائری شہروں سے متصل ساحل بحر پر بجایہ کا علاقہ ہی پھر انہیں کے مشرق میں قسطنطنیہ ہے اور پہلے حصّہ کے اخیر میں سمندر سے ایک منزل دور ان شہروں کے جنوب میں اور مغرب اوسط کے جنوب میں بلندی پر اَسِیْر، پھر مَسِیلہ، پھر زابن آباد ہیں، زاب مغرب کا پایہ تخت بسکرہ ہے جو کوہِ اور اس کے دامن میں کوہِ دَرَنَ سے ملا ہوا ہے جیسا کہ گذر چکا۔ یہ اس حصّہ کے اخیر میں مشرقی سمت میں واقع ہے۔

تیسری اقلیم کا دوسرا جزء: اس اقلیم کا دوسرا حصّہ پہلے حصّہ کی طرح ہے لیکن جنوب میں تقریباً ۱/۳ مسافت پر کوہِ دَرَنَ واقع ہے جو مغرب سے مشرق تک بڑھتا ہوا اقلیم کو دو حصّوں میں بانٹ دیتا ہے۔ شمالی حصّہ تو کافی دور تک بحر روم میں ڈوبا ہوا ہے اور جنوبی حصّہ کا تمام مغربی علاقہ جنگلات سے پٹا پڑا ہے اس کے مشرق شہر غُدامَس ہے اور اس کی مشرقی سمت میں ودان کی سرزمین ہے جس کا باقی علاقہ دوسری اقلیم میں ہے جیسا کہ گذر چکا۔ مغرب میں کوہِ دران کے درمیانی ٹکڑے اور بحر روم کے درمیان کوہِ اوراس، تبسہ اور اُرُبّس ہیں اور ساحل سمندر پر شہر بونہ ہے پھر ان شہروں کے مشرقی سمت میں افریقہ کا علاقہ ہے چنانچہ ساحل سمندر پر تونس پھر سوسہ پھر مہدیہ واقع ہیں اور ان شہروں کے جنوب میں کوہِ دران کے دامن میں جرید، توزَر، قفصہ اور نفزادہ واقع ہیں اور ان شہروں کے اور ساحلی علاقوں کے درمیان قیروان، کوہِ وسلات اور سبیطلہ واقع ہیں اور ان تمام شہروں کے مشرقی سمت میں بحر روم کے ساحل پر شہر طرابلس آباد ہے اور جنوب میں طرابلس کے محاذ میں کوہِ دُمّر اور نفرہ ہیں یہ دونوں ہوارہ کے دو قبیلے ہیں یہ دونوں پہاڑ کوہِ دَرَنَ سے ملے ہوئے ہیں اور غدامس کے مقابلہ میں ہیں جس کا ذکر

اوپر جنوبی حصہ کے اخیر میں گذر گیا اسی حصہ کے اخیر میں مشرق میں ساحل سمندر پر سویقہ بن مشکورہ واقع ہے اور جنوب میں علاقہ ودان میں خانہ بدوش عربوں کے گھومنے کے مقامات ہیں۔

تیسری اقلیم کا تیسرا جزء: اس اقلیم کے تیسرے حصے میں بھی کوہِ دران گذرتا ہے لیکن اخیر میں شمال کی طرف مُڑ جاتا ہے اور سیدھا آگے بڑھتا ہوا بحرِ روم تک پہنچتا ہے اور اس میں داخل ہو جاتا ہے' جہاں یہ پہاڑ سلسلہ اوسان کے نام سے پکارا جاتا ہے اور اس کا تھوڑا حصہ شمال میں بحرِ روم میں ڈوبا ہوا ہے حتی کہ اس سلسلہ کے اور بحرِ روم کے درمیان والی جگہ انتہائی تنگ ہو گئی ہے اس کوہِ درن کے پیچھے جنوب و مغرب میں ودّان باقی علاقہ ہے اور عربوں کے گھومنے کے مقامات ہیں پھر زویلہ بن خطاب ہے پھر مشرق میں اس حصہ کے آخر تک ریگستانی اور غیر آباد علاقہ ہے اور مغرب میں ان پہاڑ کے اور سمندر کے درمیان ساحل سمندر پر شہر سَرّت ہے پھر غیر آباد علاقہ اور میدان ہیں جن میں عرب گھومتے رہتے ہیں پھر اَجدَ ابیّہ ہے پھر رقبہ ہے۔ یہ دونوں پہاڑ کے موڑ پر واقع ہیں پھر وہاں پر ساحل سمندر پر طلسمہ واقع ہے پھر پہاڑ کے موڑ کے مشرق میں اس حصہ کے اخیر تک' ہیب اور روامہ کی بستیاں ہیں۔

تیسری اقلیم کا چوتھا جزء: اس اقلیم کے چوتھے حصہ کے مغربی بالائی حصہ رقیق کے صحرا ہیں اور نیچے کے حصہ میں ہیب و رداحہ کی بستیاں ہیں پھر اس حصہ میں بحرِ روم داخل ہو جاتا ہے اور اس حصّے کے کچھ ٹکڑے کو جنوب تک لے ڈوبتا ہے حتی کہ اس کے بالائی حصہ سے بھی ٹکرا جاتا ہے۔ پھر غیر آباد علاقہ آ جاتا ہے۔ جو عربوں کے گھومنے کی جگہ ہے۔ مشرق میں اس غیر آباد علاقے کی سمت میں فَیّوم کی آبادیاں ہیں۔ جن سے دریائے نیل کی ایک شاخ دوسری اقلیم کے چوتھے جُزو میں صعید کی آبادیوں سے لاہون سے گذر کر جیرہ فیوم میں گر جاتی ہے۔ اسی کی مشرقی سمت میں مصر کی سرزمین ہے اور مصر کا مشہور شہر دریائے نیل کی دوسری شاخ پر آباد ہے۔ یہ شاخ دوسرے حصہ کے آخر میں صعید کی آبادیوں سے دلاص سے گذرتی ہوئی مصر کے زیریں حصہ میں شطنوف اور زفتی کے درمیان پہنچ کر دوسری بار دو حصّوں میں بٹ جاتی ہے اور قرمُط میں پھر دائیں شاخ دو دوسری شاخوں میں بٹ جاتی ہے اور قُرمُطہ میں پھر دائیں شاخ دو دوسری شاخوں میں بٹ جاتی ہے اور تمام شاخیں بحرِ روم میں جا کر گرتی ہیں۔ اسی شاخ کی مغربی گذرگاہ پر شہر اسکندریہ' درمیانی گذرگاہ پر شہر رَسیدَ اور مشرقی گذرگاہ پر شہر دمیاط واقع ہے اور مصر و قاہرہ کے اور ان سمندری ساحلوں کے درمیان مصری آبادیوں کا زیریں حصہ واقع ہے جہاں گنجان آبادی ہے اور نہروں کا جال بچھا ہوا ہے۔

تیسری اقلیم کا پانچواں جزء: اس اقلیم کے پانچویں جُزء میں شام کی آبادیاں ہیں اور اکثر مندرجہ ذیل بیان کے مطابق واقع ہیں۔ بحرِ قلزم شام سے جنوب و مغرب میں نہر سویز کے پاس آ کر ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بحرِ قلزم بحرِ ہند سے نکل کر شمال کی طرف بڑھتا ہے اور مغرب کی طرف مُڑ جاتا ہے۔ اس جُزء میں اس کے موڑ کا ایک طویل حصہ آ جاتا ہے جس کا مغربی کنارا نہر سویز پر ختم ہو جاتا ہے اس ٹکڑے پر نہر سویز کے بعد' فاران کوہِ طور' اَیلہ' مَدیَن اور حوراء ہیں' حوراسب سے اخیر میں ہے۔ پھر وہاں سے یہ اپنے ساحل کے ساتھ جنوب کی طرف سرزمینِ حجاز کی طرف مُڑ جاتا ہے۔ جیسا کہ دوسری اقلیم کے پانچویں حصہ میں گذر چکا پھر اقلیم کے اس حصہ کے شمالی گوشے سے بحرِ روم نے داخل ہو کر اس کے اکثر مغربی حصہ کو ڈبو رکھا ہے اسی کے

کنارے پر فرما اور عریش واقع اور ایک کنارا بحرِ قلزم سے متصل ہو گیا ہے جس سے دونوں کا درمیانی حصہ تنگ ہو کر اور ایک دروازہ کی صورت پیدا کر کے سرزمین کی طرف مڑ جاتا ہے۔ اسی دروازے کے مغرب میں میدان تیہ واقع ہے جہاں گھاس و پانی کا نام و نشان تک نہیں جب بنی اسرائیل مصر سے نکل کر آئے تھے تو شام میں داخل ہونے سے قبل اسی وادی تیہ میں چالیس سال تک بھٹکتے رہے جیسا کہ قرآنِ پاک میں ہے۔ بحرِ روم کے اسی ٹکڑے میں جو اس حصہ میں ہے قبرص کے کئی جزیرے ہیں اور باقی جزیرے چوتھی اقلیم میں ہیں جیسا کہ ہم بیان کریں گے اسی ٹکڑے کے ساحل پر اس طرف جہاں اس کا عرض نہر سویز کے پاس تنگ ہو جاتا ہے شہر عریش واقع ہے یہ مصر کا سب سے آخری شہر ہے اور عسقلان بھی۔ عریش اور عسقلان کے درمیان اس سمندر کا ایک حصہ حائل ہے۔ پھر یہ قطعہ آب وہاں سے مڑ کر چوتھی اقلیم میں طرابلس اور غزہ کے پاس سمندر میں گر جاتا ہے اور وہاں مشرق میں بحرِ روم ختم ہو جاتا ہے۔ اسی ٹکڑے پر اکثر شام کے ساحلی علاقے آباد ہیں مشرق میں غزہ اور اس کے بعد عسقلان ہے اور اس سے قدرے شمال کی طرف مڑ کر شہر قیساریہ ہے پھر اسی طرح شہر عکاء پھر صُور، پھر صیداء واقع ہیں۔ پھر چوتھی اقلیم میں سمندر شمال کی طرف مڑ جاتا ہے اس حصہ میں اس قطع کے ساحلی شہروں کے بالمقابل ایک بڑا پہاڑ ہے بحرِ قلزم کے ساحل ایلہ سے نکل کر شمالی گوشے میں قدرے مغرب کی طرف منحرف ہو کر بڑھتا ہے حتی کہ اس حصہ سے تجاوز کر جاتا ہے اسے کوہِ لکام کہا جاتا ہے گویا یہ پہاڑ سرزمین شام و مصر میں ایک قدرتی دیوار ہے ایلہ کے پاس اس کے کنارے پر وہ گھاٹی ہے جس سے حاجی مصر سے مکہ جاتے ہوئے گذرتے ہیں اسی گھاٹی کے پیچھے شمالی گوشے میں خلیل اللہ کی کوہِ سُراتہ کے قریب قبر ہے' کوہِ سُراۃ مذکورہ بالا کوہِ لکام سے گھاٹی کے شمال میں مشرق کی طرف جاتے ہوئے مل جاتا ہے پھر قدرے مڑ جاتا ہے۔ وہیں اس کے مشرق میں حجر کا اور ثمودیوں کا علاقہ ہے اور تیماء اور دومتہ الجندل کا بھی۔ یہ علاقے حجاز کے نیچے ہیں اور ان کے اوپر ان سے جنوب میں کوہِ رضوی اور خیبر کے قلعے ہیں اور کوہِ سُراۃ کے زیریں حصہ کے شمال میں کوہِ لکام کے پاس شہر قدس ہے پھر اردن پھر طبریہ ہے۔ ان کے مشرق میں غور کے شہر ہیں جو اذرعات تک چلے گئے ہیں ان کی مشرقی سمت میں اس حصہ کے آخر تک دومتہ الجندل ہے جس پر حجاز ختم ہے۔ اس حصہ کے آخر میں شمال کی طرف کوہِ لکام کے موڑ کے پاس شہر دمشق ہے جو صیدا اور بیروت کے سامنے ہے جہاں کوہِ لکام سمندر کی اس شاخ کے اور دمشق کے درمیان حائل ہے۔ دمشق کی سمت پر مشرق میں شہر بعلبک ہے پھر شمالی جہت میں شہر حمص ہے جہاں کوہِ لکام ختم ہو جاتا ہے بعلبک اور حمص کے مشرق میں شہر تدمُر اور اس اقلیم کے آخری حصہ تک بدوؤں کے گھومنے کے مقامات ہیں۔

تیسری اقلیم کا چھٹا جز: چھٹے حصے کے بالائی قطعہ میں نجد و یمامہ کے شہروں کے نیچے کوہِ عُرج اور صمّان کے مابین بحرِ وھجر تک دیہاتیوں کی جولانگاہ ہے جو بحرِ فارس پر واقع ہے اور اس حصہ کے نشیب میں جولانگاہ کے نیچے حیرہ اور قادسیہ اور فرات کی وادیاں واقع ہیں ان کے بعد مشرق میں شہر بصرہ آباد ہے اسی حصہ کے زیریں حصہ کے شمال میں عبّادان و اُبُلّہ ان کے پاس بحرِ فارس ختم ہو جاتا ہے اور اسی میں عبادان کے پاس دجلہ گرتا ہے جو بہت سی شاخوں میں بٹا اور فرات کی شاخوں کو اپنے اندر لیتا ہوا بحرِ فارس میں گر جاتا ہے۔ سمندر کا یہ قطعہ فراز پر وسیع و فراخ ہے لیکن مشرق میں آخر میں تنگ ہوتا چلا گیا ہے اور پھر تو اس حد تک تنگ ہو گیا ہے جس قدر شمال میں تنگ تھا اس کے مغربی کنارے پر بحرین کا زیریں علاقہ ہجر اور احساء پائے جاتے ہیں اور اسی کے مغرب میں اخطب صمّان اور یمامہ کا باقی علاقہ ہے اور مشرقی کنارے پر فارس کے بالائی ساحلی

علاقے ہیں اور سمندر مشرقی آخری جزو کے پاس سے مشرق کی طرف پھیلا ہوا ہے اور اسی جز میں جنوب میں بحرِ فارس کے پیچھے کرمان وقفص کے پہاڑ ہیں اور ہرمز کے نیچے فارس کے شہر جیسے سابور' دارابجرد' نسا اصطخر شاہجان اور شیراز جو ان تمام کا پایہ تخت ہے پائے جاتے ہیں۔ شمال میں پارسی شہروں کے نیچے سمندر کے کنارے کے پاس خوزستان کے شہر ہیں جن میں اہواز' تستر' صدیٰ' سابور' سولس' رامہرمز وغیرہ شامل ہیں اور ارجان بھی جو فارس اور خوزستان کے درمیان حد فاصل ہیں اور کردوں کے پہاڑوں کا سلسلہ اصفہان کے نواحی تک چلا گیا ہے اور ان پہاڑوں کے پیچھے ارض فارس میں اور ان پہاڑوں پر پارسیوں کی آبادیاں اور گھومنے کے مقامات ہیں' یہ پہاڑ رسوم کے نام سے مشہور ہیں۔

تیسری اقلیم کا ساتواں جز: اس اقلیم کے ساتویں حصہ کے غربی بالائی قطعہ میں قفص کے باقی پہاڑ ہیں اور ان کے متصل جنوب وشمال میں کرمان ومکران کے مشہور شہر ہیں اور رودن' شہرجان' جیرفت' یروشیر اور برج ان کے مشہور شہر ہیں اور شمال میں کرمان کے نیچے حدود اصفہان تک پارسیوں کے باقی شہر ہیں اور شہر اصفہان مغرب وشمال کے درمیان اس حصہ کے ایک کنارے پر ہے۔ پھر کرمان وفارس کے شہروں کے مشرق میں سجستان کا علاقہ ہے اور جنوب میں کوہستان ہے اور شمال مغرب میں سرزمین کوہستان اور کرمان وفارس کے اور سجستان وکوہستان کے درمیان اور اقلیم کے اس حصہ کے وسط میں بڑے بڑے جنگلات پائے جاتے ہیں۔ جن کے راستے دشوار گذار اور غیر آباد ہیں' سجستان کے مشہور شہر بست اور طاق ہیں' کوہستان خراسان کے شہروں میں سے ہے اس کے مشہور شہر سرخس اور کوہستان ہیں جو اس جز کے آخر میں واقع ہیں۔

تیسری اقلیم کا آٹھواں جز: آٹھویں حصہ کے مغرب وجنوب میں خلیج کے شہروں میں گھومنے کے مقامات ہیں جو ایک ترکی قوم ہے۔ یہ مقامات مغرب میں علاقہ سجستان سے اور جنوب میں کابل سے متصل ہیں ان مقامات کے شمال میں غور کے پہاڑ اور شہر واقع ہیں جن کا پایہ تخت غزنہ ہے جو ہند کی سرحد ہے۔ غور کے آخر میں شمال میں استرآباد کا علاقہ ہے۔ پھر شمال مغرب میں آخر حصہ تک ہرات کے شہر ہیں جو خراسان کے ٹھیک وسط میں آباد ہیں اسی علاقہ میں اسفرائن' قاشان' بوشنج مرو الروذ' طالقان اور جوزجان ہے یہاں خراسان نہر جیجوں پر ختم ہو جاتا ہے۔ دریائے جیجوں پر خراسان کے شہروں میں سے مغرب میں بلخ اور مشرق میں ترمذ آباد ہیں۔ شہر بلخ ترکی مملکت کا دارالخلافہ تھا۔ یہ دریا دجار کے شہروں کے اس مقام سے نکلتا ہے جس مقام پر بدخشاں کی سرحدیں ہند سے ملتی ہیں اور اقلیم کے اس حصہ کے جنوب میں اور اخیر میں اس کے مشرق میں بہتا ہوا اور قریب ہی قدرے مغرب کی طرف مڑتا ہوا اس حصہ کے وسط سے گذرتا ہے یہاں اسے دریائے حزناب کہتے ہیں پھر شمال کی طرف مڑ کر خراسان سے گذرتا ہے اور سیدھا آگے بڑھتا ہے حتی کہ پانچویں اقلیم میں بحیرۂ خوارزم میں گر جاتا ہے جب یہ اس حصہ کے درمیانی حصہ میں جنوب سے شمال کی طرف مڑتا ہے تو اس میں پانچ معاون دریا بڑے بڑے شامل ہو جاتے ہیں مشرق سے ختل وخش سے آنے والے دو دریا شامل ہو جاتے ہیں۔ نیز مشرق سے تیم کے پہاڑوں سے اور ان کے درمیان سے آنے والے تین دوسرے دریا بھی' حتی کہ وہ پھیلتے پھیلتے سب سے بڑا دریا بن جاتا ہے انہیں پانچ معاون دریاؤں میں سے دریائے وخشاب بھی ہے جو تبت کے شہروں سے نکلتا ہے جو اس حصہ کے جنوب مشرق میں واقع ہے اور مغرب کی طرف قدرے شمال کو جھکا ہوا بہتا ہے یہاں تک کہ اس حصہ کے تقریباً شمال میں نویں جز تک نکل جاتا ہے۔ جو اس جز

سے تقریباً شمال میں ہے۔ اس کے راستہ میں ایک بڑا پہاڑ حائل ہو جاتا ہے جو اس جُز کے جنوب کے وسط سے گذر کر مشرق کی طرف قدرے شمال کی طرف جھکتا ہوا بہتا ہے اور اقلیم کے نویں جُز تک جو تقریباً شمال میں ہے نکل جاتا ہے اور تبت کے شہروں سے جنوب مشرق میں گزرتا ہے اور ترکستان ختل کے درمیان ایک قدرتی دیوار کا کام دیتا ہے اس سے پار ہونے کا ایک ہی راستہ ہے جو اس حصہ کے مشرق کے وسط میں ہے یہاں فضل بن یحییٰ نے سدیا جوج ماجوج کی طرف ایک دیوار بنا دی تھی اور اس میں ایک پھاٹک رکھا تھا۔ جب دریائے دخشاب تبت کے علاقے سے نکل کر اس پہاڑ تک پہنچتا ہے تو یہ پہاڑ اس کا راستہ روک لیتا ہے۔ آخر کار یہ دریا اس کے دامن میں دور تک بہتا چلا جاتا ہے حتیٰ کہ دخش کے علاقے سے گذر کر بلخ کی سرحد کے پاس دریائے جیحوں میں گر جاتا ہے۔ پھر شمال میں ترمذ کی طرف اترتا ہوا جوز جان تک پہنچتا ہے اور غور سے مشرق میں اس کے اور دریائے جیحوں کے درمیان خراسان کا صوبہ نیسان ہے۔ وہیں دریائے جیحون کے مشرقی کنارے پر ختل کی آبادیاں ہیں۔ لیکن اس کے اکثر حصہ پر پہاڑ ہیں اور خش کی بستیاں ہیں دخش کے شمال میں تم کے پہاڑے ہیں جو دریائے جیحوں کے مغرب میں خراسان کے ایک کنارے سے شروع ہو کر مشرق کی طرف بڑھتے ہیں حتیٰ کہ ان کا سلسلہ اس بڑے پہاڑ (ہمالہ) سے مل جاتا ہے۔ جس کے پیچھے تبت کا علاقہ ہے اور اس کے نیچے دریائے دخشاب گذرتا ہے جو فضل بن یحییٰ والے دروازے سے مل جاتا ہے۔ دریائے جیحون انہی پہاڑوں کے درمیان بہتا ہے اور اس کے معاون تمام دریا بھی ان معاون دریاؤں میں سے ایک دریائے دخش بھی ہے جو مشرق سے نکلتا ہے اور ترمذ کے نیچے سے اس میں آملتا ہے اور دریائے تلخ بھی جو تیم کے پہاڑوں سے اس کا جوز جان کے پاس مبدا ہے، نکل کر دریائے جیحوں میں مغرب سے آ کر گر جاتا ہے اس دریا کے مغرب والے ساحل پر شہر آمد پایا جاتا ہے جو خراسان کے علاقے میں ہے اور اس کے مشرق میں سرزمین صنعد' اُسرا اور شنہ ہے جو ترکی شہر ہیں اور مشرق میں اس حصہ کے آخر تک فرغانہ ہے۔ تمام ترکی شہروں کے شمال میں تم کے پہاڑ ہیں۔

تیسری اقلیم کا نواں جُز اس اقلیم کے نویں حصہ کے مغرب میں درمیان تک تبت کا علاقہ ہے۔ جنوب میں ہند کا علاقہ ہے۔ مشرق میں آخر تک چین کا علاقہ ہے۔ اس جُز کے نیچے تبت کے شمال میں حزلجیہ کے شہر ہیں جو ترکستان کا علاقہ ہے جو آخری جُز تک مشرق و شمال تک پھیلا ہوا ہے اور مغرب کی طرف سے اس سے فرغانہ کی سرزمین بھی مل جاتی ہے۔ یہ مشرق میں آخری جُز تک پھیلی ہوئی ہے۔ فرغانہ کے مشرق میں تغرغر کی سرزمین ہے جو ترک ہیں اور مشرق و شمال میں آخری جُز تک پھیلے ہوئے ہیں۔

تیسری اقلیم کا دسواں جُز اس اقلیم کے دسویں حصہ میں جنوب میں چین کا باقی علاقہ ہے اور ختنی علاقہ بھی اور شمال میں تغرغر کے شہر ہیں اور ان سے مشرق میں آخری حصہ تک ترکی قوک خرخیرہ کا علاقہ ہے۔ سرزمین خرخیرہ کے شمال میں کتمانُ (ایک ترکی قوم) کی آبادیاں ہیں انہیں کے سامنے بحرِ محیط میں ایک مدور پہاڑ پر جزیرہ یاقوت پایا جاتا ہے۔ اس پہاڑ سے جزیرے کی طرف کوئی راستہ نہیں نکلتا اور اس پہاڑ کے بیرونی جانب سے اس پر چڑھنا کارے دارد یعنی دشوار ہے جزیرہ یاقوت انتہائی زہریلے سانپوں کا گھر ہے یہاں یاقوت بھی کثرت سے ملتے ہیں اس جزیرے کے نواحی باشندے اپنی خداداد تدبیروں سے یاقوت نکالتے ہیں اس اقلیم کے نویں اور دسویں جُز میں خراسان کے ماوراء اور تمام پہاڑوں پر ترکوں کی بے شمار

قومیں آباد ہیں۔ یہ خانہ بدوش قومیں جو اونٹ' بکریاں اور بیل و گھوڑے پالتے ہیں۔ یہ ان جانوروں کی نسلیں بھی حاصل کرتے ہیں اور ان پر سوار بھی ہوتے ہیں اور انہیں کھاتے بھی ہیں۔ ان کے قبائل بے شمار ہیں جن کی تعداد اللہ ہی جانتا ہے ان میں کچھ مسلمان بھی ہیں جو دریائے جیحوں کے ساحلی علاقے کے آس پاس کے ہیں اور مجوسی کافروں سے جہاد کرتے ہیں اور انہیں گرفتار کر کے قریب ملکوں میں لے جا کر فروخت کر دیتے ہیں یہ لوگ خراسان' سند اور عراق تک نکلتے ہیں۔

اقلیم چہارم

چوتھی اقلیم کا پہلا جُز: یہ اقلیم تیسری اقلیم سے شمال میں ملتی ہے۔ اس کے پہلے جُز کے مغرب میں بحر محیط کا ایک مستطیل ٹکڑا ہے جو جنوب سے شروع ہو کر شمال تک جاتا ہے۔ جنوب میں اسی ٹکڑے پر شہر طنجہ آباد ہے۔ طنجہ کے نیچے سے یہی ٹکڑا بارہ میل کی تنگ خلیج کی شکل میں طریف اور جزیرہ خضراء کے درمیان بہتا ہے جس کے شمال میں جزیرۂ خضراء اور جنوب میں قصر مجاز اور سبتہ واقع ہے۔ یہ قطعہ مشرق میں آگے بڑھتا ہوا اس اقلیم کے پانچویں جز کے وسط پر ختم ہو جاتا ہے۔ جوں جوں آگے بڑھتا جاتا ہے فراخ ہوتا چلا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ اس اقلیم کے چار اجزاء کو ڈبو دیتا ہے اور تیسری اور پانچویں اقلیم کے قریب قریب پانچویں حصہ کو بھی جیسا کہ ہم بیان کریں گے اسے بحر شام کہا جاتا ہے اور اس میں بہت سے جزیرے ہیں جن میں سے بڑے جزیرے مغرب میں یابسہ' مایرقہ' منرقہ' سردانیہ اور صقلیہ (سسلی) ان میں سب سے بڑا ہے۔ پھر بلونس' اقریطش پھر قبرص ہے۔ ہم ان سب کا بیان ان کے مقامات پر کریں گے۔ اس اقلیم کے تیسرے حصہ کے آخر سے اور پانچویں اقلیم کے تیسرے حصہ کے وسط سے بحر روم سے خلیج بنادقہ نکلتی ہے جو شمال کی طرف بہتی ہے اور اس حصہ کے درمیان سے مغرب کی طرف مڑتی ہوئی پانچویں اقلیم کے دوسرے حصہ میں جا کر ختم ہو جاتی ہے بحر روم سے خلیج قسطنطنیہ بھی نکلتی ہے۔ یہ پانچویں اقلیم کے چوتھے جُز کے آخر سے شمال میں اتنے تنگ عرض میں نکلتی ہے جہاں تک تیر گرتا ہے اور آخر اقلیم تک پہنچ کر اقلیم ششم کے چوتھے جُز تک پہنچتی ہے پھر چھٹی اقلیم کے پورے پانچویں حصہ سے اور آدھے چھٹے حصہ سے گذرتی ہوئی مشرق کی جانب بحر اسود کی طرف مڑ جاتی ہے جیسا کہ ہم اس کے مقام پر اس کا ذکر کریں گے یہیں سے بحر روم بحر محیط سے نکل کر تیسری اقلیم میں خلیج طنجہ کے نام سے پھیل جاتا ہے تو خلیج کے جنوب میں اس کا ایک چھوٹا سا قطعہ باقی رہ جاتا ہے اسی قطع میں مجمع البحرین پر شہر طنجہ واقع ہے طنجہ کے بعد بحر روم پر شہر بستہ ہے پھر قطاون ہے پھر بادیس ہے پھر سمندر مشرق میں اس حصہ کے باقی حصہ کو زیر آب کرتا ہوا تیسرے حصہ کی طرف بڑھتا ہے اس حصہ میں زیادہ تر آبادی اس کے اور خلیج کے شمال میں ہے۔ یہ تمام اندلس کا علاقہ ہے۔ اس کا مغربی علاقہ بحر محیط اور بحر روم کے مابین واقع ہے جس کا پہلا شہر مجمع البحرین کے پاس طریف ہے۔ طریف کے مشرق میں بحر روم کے کنارے پر جزیرہ خضراء پھر مالطہ پھر منقب پھر مریہ ہے۔ مریہ کے نیچے بحر محیط کے مغرب میں اس کے قریب ہی شرلش ہے پھر لبلہ ہے۔ لبلہ کے سامنے بحر محیط میں جزیرۂ قادس ہے اور شریق و لبلہ کے مشرق میں اشبیلیہ پھر استجہ' قرطبہ اور مدیلہ' پھر غرناطہ' جیان اور ابدہ پھر دادیاش اور بسطہ واقع ہیں اور اس کے نیچے شنتمریہ اور شلب ہیں جو مغرب میں بحر محیط پر واقع ہیں ان دونوں کے مشرق میں بلطیوس اور ماردہ اور یابرہ پھر غافق' اور بزجالہ پھر قلعہ' رباح ہے اور بحر محیط پر مغرب میں

اس کے نیچے اشبونہ ہے اور مشرق میں نہر باجہ پر شنترین ہے اور اسی پر موزیہ ہے پھر قنطرۃ السیف ہے۔ اشبونہ کے بالمقابل مشرق میں کوہِ شارات ہے جو وہاں مغرب سے شروع ہو کر مشرق کی طرف بہتا ہوا آخری حصہ کے شمال تک جاتا ہے اور شہر سالم کے نصف پر ختم ہوا جاتا ہے۔ اس پہاڑ کے نیچے نورنہ کے مشرق میں طلیطلہ ہے پھر وادی الحجارہ ہے پھر شہر سالم ہے اسی پہاڑ کے شروع حصہ کے اور اشبونہ کے درمیان شہر قلمریہ ہے۔ یہ تمام اندلس کا مغربی حصہ ہے۔ اندلس کے مشرقی علاقہ میں ساحل بحرِ روم پر مرَیَد کے بعد قرطاجنہ ہے پھر لفتۃ پھر دانیہ پھر بلنسیہ' طرطوشہ تک ہے جو مشرقی علاقہ کا آخری جز ہے اور اس کے نیچے شمال میں لیُورَقہ اور شَقُّورہ ہیں اور دونوں بطہ اور قلعۃ الریاح سے متصل ہیں جن کا تعلق مغربی اندلس سے ہے پھر مشرق میں مرَسیَہ ہے پھر شمال میں بلنسیہ کے نیچے شاطبہ ہے پھر شقر' پھر طرطوشہ پھر طرلونہ ہے جو اس حصہ کے آخر میں ہے۔ پھر شمال میں اس کے نیچے منجالہ اور ریدہ کا علاقہ ہے جو مغرب میں شقورہ اور طلیطلہ سے متصل ہے۔ پھر طرطوشہ کے نیچے مشرق میں افراغہ اور شمال میں یعنی شہر سالم سے مشرق میں قلعہ ایوب پھر سرقسطہ پھر لاردہ ہے جو مشرق و شمال میں آخری شہر ہے۔

چوتھی اقلیم کا دوسرا جز: اس اقلیم کا دوسرا حصہ زیرآب ہے مگر شمال میں تھوڑا سا مغربی حصہ خشک ہے اسی میں کوہِ برنات' (برناٹ) کا باقی حصہ واقع ہے۔ یعنی یہ پہاڑ گھاٹیوں والا ہے۔ اگر کوئی پانچویں اقلیم کے پہلے حصہ کے اخیر سے روانہ ہو تو اس پر پہنچ جائے یہ بحرِ محیط کے انتہائی کنارے سے اور اقلیم کے پنجم حصہ کے اول حصہ کے آخر سے شروع ہو کر جنوب مشرق کی طرف بڑھتا ہے اور جنوب سے قدرے مشرق کی طرف ہٹا ہوا ہے اقلیم چہارم کے اول حصہ سے ہٹ کر حصہ دوم کی طرف نکل جاتا ہے۔ یہاں اس میں درے ہیں جو متصلہ وادی کی طرف نکلتے ہیں جسے سرزمین فشکونیہ کہتے ہیں اس میں شہر خریدۃ اور قرقشونہ واقع ہیں اسی حصہ کے بحرِ روم کے ساحل پر شہر برسلونۃ ہے پھر اربونہ ہے پھر اس سمندر میں جس نے اس حصہ کو دبا رکھا ہے بہت سے جزیرے پائی جاتے ہیں جن میں سے زیادہ تر اپنے چھوٹے ہونے کی وجہ سے غیر آباد ہیں چنانچہ اس کے مغرب میں جزیرہ سردانیہ اور مشرق میں جزیرہ صقلیہ (سسلی) ہے جو وسیع الاطراف ہے۔ کہتے ہیں کہ اس کا گھماؤ سات سو میل ہے اور اس میں بہت سے شہر آباد ہیں جن میں مشہور سرقوسہ' بلرم' طرابغۃ' ماذِرا اور مسینی ہیں۔ یہ جزیرہ سرزمین افریقہ کے بالمقابل ہے اور ان دونوں کے درمیان جزیرہ اعدوش اور مالطہ ہے۔

چوتھی اقلیم کا تیسرا جز: اس اقلیم کا چوتھا جز بھی پانی میں ڈوبا ہوا ہے مگر شمال مغرب میں تین ٹکڑے زیرآب نہیں۔ مغرب میں' قلوریہ کا علاقہ ہے۔ درمیان میں سرزمین اَنکبیردَہ اور مشرق میں بنادقہ کی آبادیاں ہیں۔

چوتھی اقلیم کا چوتھا جز: اس اقلیم کا چوتھا حصہ بھی زیرآب ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے اس کے جزیرے بھی بہت ہیں اور اکثر غیر آباد ہیں۔ البتہ شمال مغرب میں جزیرہ بلُونُس اور جزیرہ اقریطش آباد ہیں اقریطش مستطیل شکل میں درمیانہ حصہ سے جنوب مشرق کی طرف چلا گیا ہے۔

چوتھی اقلیم کا پانچواں جز: اس اقلیم کا پانچواں حصہ بھی زیرآب ہے جو جنوب اور مغرب میں ایک بڑی مثلث کی شکل میں ہے اس مثلث کا مغربی ضلع شمال میں اس حصہ کے آخیر پر ختم ہوتا ہے اور جنوبی ضلع تقریباً ۲/۳ پر ختم ہو جاتا ہے اور اس

حصہ کے مغرب میں تقریباً ۱/۳ قطعہ باقی رہ جاتا ہے جس کا شمالی قطعہ مغرب کی طرف سمندر کے ساتھ ساتھ مڑ جاتا ہے اور جنوبی نصف میں ملک شام کا نشیبی علاقہ ہے۔ اس کے درمیان سے کوہ لکام گذر کر شمال میں شام کے آخیر تک پہنچتا ہے پھر یہاں سے مڑتا ہوا مشرق اور شمالی قطر کی طرف نکل جاتا ہے مڑنے کے بعد اسے کوہِ سلسلہ کہا جاتا ہے یہ کوہ یہاں سے پانچویں اقلیم کی طرف نکل جاتا ہے اور مڑنے کے بعد مشرق میں جزیرے کے شہروں کے ایک قطعہ سے عبور کرتا ہوا مشرق کی طرف نکل جاتا ہے۔ جب یہ مغرب کی طرف مڑتا ہے تو چند متصل پہاڑ اس کے راستے میں حائل ہو جاتے ہیں اور یہ پہاڑ بحرِ روم کے بیرونی کنارے پر ختم ہو جاتے ہیں ان میں بہت سے درے ہیں جن کو دروب کہا جاتا ہے اور یہ درے ارمنی آبادیوں کی طرف نکلتے ہیں اسی حصہ میں ارمنی آبادیاں بھی واقع ہیں جو ان پہاڑوں کے اور کوہِ سلسلہ کے درمیان آ گئی ہیں اور جنوب میں شام کا نشیبی علاقہ ہے اور کوہ لکام بحیرہ روم اور آخری حصہ کے مابین جنوب سے لیکر شمال تک آیا ہوا ہے۔ چنانچہ اوّل حصہ کے جنوب میں ساحل سمندر پر شہر انطرس آباد ہے جو غزہ اور طرابلس سے ملا ہوا ہے یہ دونوں شہر تیسری اقلیم میں ساحل سمندر پر واقع ہیں انطرطوس کے شمال جبلہ پھر لاذقیہ پھر اسکندرونہ اور پھر سلوقیہ آباد ہیں۔ ان کے بعد شمال میں روم کا علاقہ آباد ہے۔ کوہ لقام (جو سمندر کے اور آخری حصہ کے معہ اس کے کناروں کے درمیان میں حائل ہے) کے بالمقابل شام کا وہ بالائی حصہ ہے جس کے جنوب میں حصنِ الخوانی ہے۔ یہ قلعہ حشیشۃ الاسماعیلیہ کا ہے جو اس زمانے میں فداویہ کے نام سے مشہور ہیں اور اس قلعہ کو مصیات کہا جاتا ہے یہ قلعہ انطرطوس کے سامنے ہے اور پہاڑ کے مشرق اسی قلعہ کے سامنے حمص کے شمال میں قلعہ کے سامنے پہاڑ سے مشرق میں شہر سلمیہ واقع ہے اور مصیات سے شمال میں پہاڑ اور سمندر کے درمیان شہر انطاکیہ واقع ہے اور اس کے بالمقابل پہاڑ کے مشرق میں مَعَرّہ ہے اور معرہ کے مشرق میں مراغہ ہے اور انطاکیہ کے شمال میں مَصیصہ ہے اور پھر اَذَنہ اور پھر طرطوس ہے جو شام کا آخری حصہ ہے اس پہاڑ سے مغرب میں ان شہروں کے محاذ میں قنسرین پھر عین زُربہ ہے اور پہاڑ کے مشرق میں قنسرین کے سامنے حلب ہے اور عین زربہ کے بالمقابل منبج ہے جو شام کا آخری شہر ہے۔ دروں (دروب) کی سیدھی جانب دروب کے اور بحر روم کے درمیان رومی آبادیاں ہیں جو آج کل ترکمان کے زیر اقتدار ہیں ان کا بادشاہ ابن عثمان ہے ان آبادیوں کے ساحل سمندر پر شہر انطاکیہ اور علایا آباد ہیں۔ ارمنی آبادیوں میں جو دروں والے پہاڑ کے اور کوہ سلسلہ کے درمیان واقع ہیں شہر مرعش، ملطیہ اور معرۃ بھی شامل ہیں جو شمال کے آخر تک آباد ہیں۔ اس اقلیم کے پانچویں حصہ میں ارمنی شہروں میں دریائے جیحوں اور جیحوں کے مشرق سے دریائے سموں نکلتا ہے۔ دریائے جیحوں جنوب میں بہتا ہوا دروں سے آگے بڑھ کر طرسوس سے پھر مصیصہ سے گذرتا ہے پھر شمال مغرب کی طرف مڑتا ہوا اترتا ہے حتی کہ سلوقیہ کے جنوب میں بحر روم میں گر جاتا ہے اسی طرح دریائے سیحون دریائے جیحوں کے محاذ میں اور معرہ اور مرعش کے محاذ میں بہتا ہوا دروں والے پہاڑوں سے تجاوز کر کے شام میں پہنچتا ہے پھر عیش زربہ میں پہنچتا ہے اور دریائے جیحوں سے تجاوز کرتا ہے پھر شمال مغرب کی طرف مڑ کر مصیصہ کے پاس اس کے مغرب میں دریائے جیحوں سے جا ملتا ہے جزیرہ کی آبادیوں کے جنوب میں جن کو کوہ لکام کا موڑ اور کوہ سلسلہ گھیرے ہوئے ہے۔ رافضہ، رقہ، حران، سُروج، رہا، نصیبین اور سمیساط آباد ہیں آمد کوہ سلسلہ کے نیچے شمالی حصہ کے اخیر میں واقع ہے یہ مشرقی حصہ کا بھی اخیر ہے۔ اسی قطعہ کے وسط سے دریائے فرات اور دجلہ گذرتے ہیں۔ یہ دونوں پانچویں اقلیم سے نکلتے ہیں اور جنوب میں ارمنی آبادیوں سے گذرتے ہوئے کوہ سلسلہ سے

آگے بڑھ جاتے ہیں۔ اب دریائے فرات سمیساط وسُروج کے مغرب سے گذر کر مشرق کی طرف مڑ جاتا ہے اور رافضہ اور رقہ کے پاس سے گذر کر چھٹے حصہ کی طرف نکل جاتا ہے اور دجلہ آمد کے مشرق سے گذرتا ہے اور جلد ہی مشرق کی طرف مڑ جاتا ہے اور جلد ہی چھٹے حصہ کی طرف نکل جاتا ہے۔

چوتھی اقلیم کا چھٹا جز: اس اقلیم کے چھٹے حصہ کے مغرب میں جزیرہ کے شہر ہیں اور بلاد جزیرہ کے مشرق میں عراقی شہر ہیں جو ان سے متصل ہیں اور اس حصہ کے تقریباً ختم پر ختم ہو جاتے ہیں۔ عراق کے آخر سے کوہ اصفہان شروع ہوتا ہے جو اس حصہ کے جنوب سے اترتا ہوا مغرب کی طرف جھکا ہوا چلتا ہے پھر جب درمیانی حصہ تک اور شمال میں آخری حصہ تک پہنچتا ہے تو مغرب کی طرف مڑتا ہوا چھٹے حصہ سے نکل جاتا ہے اور سیدھا چل کر پانچویں جز میں کوہ سلسلہ سے جا ملتا ہے جس سے چھٹے حصہ کے غربی اور مشرقی دو ٹکڑے ہو جاتے ہیں مغربی ٹکڑے کے جنوب سے اور اقلیم کے پانچویں حصہ سے دریائے فراط نکلتا ہے اور شمال سے دجلہ فرات، چھٹے حصہ میں جا کر فرقیسیا سے گذرتا ہے۔ یہاں اس سے ایک شاخ نکلتی ہے جو شمال کی طرف جا کر سرزمین جزیرہ میں داخل ہو جاتی ہے اور اس کے اطراف میں گھومتی ہے اور کھو جاتی ہے۔ فرات قرقیسیا سے آگے بڑھ کر جلد ہی جنوب کی طرف مڑ جاتا ہے اور خابور کے پاس سے گذر کر مغرب رحبہ تک پہنچتا ہے وہاں اس سے کئی شاخیں نکلتی ہیں جو جنوب سے گذرتی ہیں اور اپنے مغرب میں صفین کو چھوڑتی ہوئی مشرق کی طرف رخ کر لیتی ہیں یہاں ان سے کئی شاخیں نکلتی ہیں جن میں سے بعض کوفہ سے گذرتی ہیں اور بعض قصر بن ابی ہبیرہ سے اور جامعین سے۔ پھر یہ ساری شاخیں اس حصہ کے جنوب سے گذر کر تیسری اقلیم تک پہنچتی ہیں اور وہاں حیرۃ اور قادسیہ کے مشرق میں گم ہو جاتی ہیں، فرات رحبہ سے مشرق کی طرف بہتا ہوا سیدھا شمال ہیت میں پہنچتا ہے۔ پھر زاب وانبار کے جنوب سے گذر کر بغداد کے پاس دریائے دجلہ میں گر جاتا ہے، دریا دجلہ جب پانچویں حصہ سے چھٹے حصہ میں داخل ہوتا ہے اور ابن عمر والے جزیرے کے شمال سے گذر کر موصل اور تکریت سے گذرتا ہے اور حدیثہ پر پہنچتا ہے تو جنوب کی طرف مڑ جاتا ہے اور مشرق میں حدیثہ چھوڑ دیتا ہے اور زاب کبیر اور زاب صغیر کو بھی مشرقی سمت میں چھوڑ دیتا ہے اور سیدھا جنوب سے اور مغرب قادسیہ سے گذرتا ہوا بغداد پہنچ کر فرات سے مل جاتا ہے۔ پھر جنوب میں مغرب جرجرایا سے گذرتا ہوا تیسری اقلیم کے ایک حصہ میں نکل آتا ہے یہاں اس کی شاخیں اور نہریں پھیل جاتی ہیں پھر یہ تمام شاخیں مل جاتی ہیں اور یہ عبادان کے پاس بحر فارس میں گر جاتا ہے۔ بغداد میں ملنے سے قبل دجلہ اور فرات کے دوآبہ میں بلاد جزیرہ واقع ہیں جب دجلہ بغداد سے آگے بڑھتا ہے تو اس سے ایک دوسرا دریا جو شمال مشرق سے آتا ہے مل جاتا ہے یہ معاون دریا جو شمال مشرق سے آتا ہے مل جاتا ہے یہ معاون دریا بغداد کے سامنے مشرق کے رخ پر نہروان کے شہروں پر پہنچتا ہے پھر جنوب کی طرف مڑ جاتا ہے اور تیسری اقلیم میں داخل ہونے سے قبل ہی دجلہ سے مل جاتا ہے اسی دریا کے اور کوہ عراق کے دعجم کے درمیانی علاقہ میں شہر جلولہ ہے اور اس کے مشرق میں پہاڑ کے شہر حلوان اور صیمرۃ ہیں۔ اس حصہ کے مغربی ٹکڑے میں ایک پہاڑ شامل ہے جو کوہ اعاجم سے شروع ہو کر مشرق کی طرف چلتا ہے اور آخری حصہ تک پہنچتا ہے اسے کوہ شہرزور کہا جاتا ہے یہ پہاڑ بھی اس مغربی ٹکڑے کو دو حصوں میں بانٹ دیتا ہے اس چھوٹے ٹکڑے کے جنوب میں اور اصفہان سے شمال مغرب میں شہر خونجان ہے اس ٹکڑے کو بلد بلُوس کہا جاتا ہے اس کے وسط میں شہر نہاوند ہے اور نہاوند کے شمال میں جہاں دو پہاڑ ملتے ہیں ان سے مغرب میں شہر شہرزور ہے اور اس کے آخیر میں مشرق میں شہر

دینور ہے دوسرے چھوٹے ٹکڑے میں آرمینیہ کے علاقہ کا کچھ حصہ شامل ہے جس کا پایہ تخت مُراغہ ہے اور کوہ عراق کے بالمقابل جو حصہ واقع ہے اسے باریا کہا جاتا ہے یہ کردوں کی رہائش گاہیں ہیں اور زاب کبیر اور زاب صغیر جو دجلہ پر واقع ہیں اسی کے پیچھے ہیں اس ٹکڑے کے آخیر میں مشرق میں آذربیجان کے شہر واقع ہیں جن میں تبریز و بیدقان بھی شامل ہیں اس حصہ کے شمال مشرق کے گوشے میں دریائے تیطش کا کچھ حصہ واقع ہے یہاں اسے بحرِخزر کہتے ہیں۔

چوتھی اقلیم کا ساتواں جز: اس اقلیم کے ساتویں حصہ کے جنوب مغرب میں زیادہ تر ہلُوس کے شہر آ گئے ہیں جن میں ہمدان اور قزوین بھی شامل ہیں۔ بلادِ ہلوس کا باقی حصہ تیسری اقلیم میں ہے جن میں اصفہان بھی ہے اس سرزمین کو جنوب میں ایک پہاڑ گھیرے ہوئے ہے جو اس کے مغرب سے نکلتا ہے اور تیسری اقلیم سے گذرتا ہوا چھٹے حصہ سے مڑ کر چوتھی اقلیم میں چلا جاتا ہے اور مشرق کی طرف سے کوہ عراق سے جاملتا ہے۔ کوہ عراق کا ذکر گذر چکا اور یہ بھی کہ وہ مشرقی ٹکڑے میں ہلُوس کے شہروں کے گھیرے ہوئے ہے۔ یہ پہاڑ جو اصفہان کا احاطہ کرتا ہے تیسری اقلیم سے شمال کی طرف اترتا ہوا اس ساتویں حصہ کی طرف نکل آتا ہے اور مشرق سے ہلوس کے شہروں کو گھیر لیتا ہے یہاں اس کے نیچے قاشان ہے پھر قُم ہے پھر یہ تقریباً آدھا راستہ طے کر کے قدرے مغرب کی طرف مڑ جاتا ہے پھر گول ہوتا ہوا واپس ہوتا ہے اور مشرق کی طرف شمال کی طرف منحرف ہو کر بڑھتا ہے۔ حتیٰ کہ اقلیم پنجم کی طرف نکل جاتا ہے اس کے موڑ و گھماؤ پر مشرق میں شہر رے واقع ہے اس کے موڑ سے ایک دوسرا پہاڑ بھی شروع ہوتا ہے جو مغرب میں اس حصہ کے آخیر تک جاتا ہے یہاں اس کے جنوب میں قزوین کی شمالی جانب اور کوہ ری کے اس جانب جو شمال مشرق کو جاتے ہوئے اس سے متصل ہے درمیانی حصہ تک پھر اقلیم پنجم تک ان پہاڑوں کے اور طبرستان کے ایک ٹکڑے کے درمیان طبرستان کے شہر ہیں اور اقلیم پنجم سے اس حصہ میں داخل ہو کر مغرب سے مشرق تقریباً نصف حصہ تک پہنچتا ہے۔ کوہ ری کے پاس ہی جرجان کی آبادیاں ہیں جن میں سے بسطام بھی ہے اس پہاڑ کے پیچھے اس حصہ کا تھوڑا سا قطعہ ہے جس میں اس کے جنگلوں کا باقی حصہ ہے جو فارس و خراسان کے درمیان ہیں اور قاشان کے مشرق میں ہیں۔ ان جنگلات کے آخیر میں اس پہاڑ کے پاس شہر استرآباد واقع ہے اور اس حصہ کے آخر تک اس پہاڑ کے مشرق میں شہر نیشاپور ہے پھر آخر حصہ تک مرو شاہجہاں ہے اور اس کے شمال میں جُرجان کے مشرق میں اور اس حصہ کی آخری مشرقی سمت میں مہرجان، خازرون اور طوس واقع ہیں یہ سب پہاڑ کے دامن میں ہیں۔ ان کے شمال میں نسا کا علاقہ ہے جو شمال و مشرق میں چٹیل میدانوں سے گھرا ہوا ہے۔

چوتھی اقلیم کا آٹھواں جز: اس اقلیم کے آٹھویں حصہ میں مغرب میں دریائے جیحون ہے جو جنوب سے شمال تک جارہا ہے اس دریا کے مغربی کنارے پر علاقہ خراسان کے رمم اور آمل آباد ہیں اور علاقہ خوارزم کے ظاہریہ اور جرجانیہ۔ اسے جنوب مغرب سے کوہ استرآباد گھیرتا ہے جو ساتویں حصہ میں واقع ہے اور آٹھویں حصہ کے مغرب سے نکلتا ہے۔ اس زاویہ میں ہرارت اور جوزجان کا باقی حصہ ہے۔ حتیٰ کہ یہ پہاڑ کوہ تُم سے مل جاتا ہے جیسا کہ ہم وہاں ذکر کر آئے ہیں اس حصہ سے دریائے جیحون کے مشرق میں اور اسی حصہ کے جنوب میں بخارا کا حصہ ہے پھر صنعد کا۔ صنعد کا پایہ تخت سمرقند ہے اس کے بعد سرداراا اور اُشنہ کا علاقہ ہے اور مشرق میں ججیدہ ہے جس پر یہ حصہ ختم ہو جاتا ہے۔ سمرقند، سرداراا اور اشنہ کے شمال میں سرزمین

ایلاق ہے۔ پھر اس کے شمال میں شاش کا علاقہ ہے اسی پر مشرق میں یہ حصہ ختم ہو جاتا ہے اس قطعہ کے جنوب میں نویں حصہ کے جنوب میں فرغانہ کا باقی علاقہ ہے۔

چوتھی اقلیم کا نواں اور دسواں جز: اس ٹکڑے سے جو نویں حصہ میں ہے دریائے شاش (چاچ) نکلتا ہے جو آٹھویں حصہ کے عرض سے گذرتا ہوا دریائے جیحون میں اس جگہ آ کر گرتا ہے جہاں یہ ہشتم جز کو چھوڑ کر جز ہشتم کے شمال میں اقلیم پنجم کی طرف نکل جاتا ہے اس سے سرزمین ایلاق میں ایک اور دریا مل جاتا ہے جو تبت کی سرحد سے تیسری اقلیم کے نویں حصہ سے آتا ہے اور نویں حصہ سے نکلنے سے پہلے ہی اس میں دریائے فرغانہ مل جاتا ہے دریائے شاش کی سمت ہی میں کوہ جراغون ہے جو پانچویں اقلیم سے شروع ہو کر مشرق کی طرف قدرے شمال کو جھکتا ہوا مڑ کر نویں حصہ میں علاقہ شاش کو گھیرتا ہوا جا نکلتا ہے پھر نویں حصہ میں مڑ کر وہاں جنوب تک شاش و فرغانہ کو گھیر لیتا ہے اور تیسری اقلیم میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس حصہ کے وسط میں دریائے شاش کے اور اس پہاڑ کے ایک حصہ کے درمیان فاراب کا علاقہ ہے اور اس کے اور بخارا اور خوارزم کے علاقہ کے درمیان چٹیل میدان ہیں اس حصہ کے شمال اور مشرقی کونے میں خجندہ کا علاقہ ہے جس میں اسبیجاب اور طراز واقع ہیں اس اقلیم کے مغربی نویں حصہ میں فرغانہ اور شاش کی سرزمین کے بعد جنوب میں خرلجیہ کی سرزمین ہے اور شمال میں ارض خلیجہ ہے اور پورے مشرقی حصہ میں سرزمین گیما کیہ ہے جو پورے دسویں حصہ میں پھیل کر کوہ قوقیا (قاف) سے جو مشرقی آخری جزو نہے جا ملتی ہے۔ بحر محیط کے ایک ٹکڑے پر کوہ یاجوج ماجوج (کوہ قاف) ہے یہ تمام قومیں ترکی قبائل میں سے ہیں۔

اقلیم پنجم

پانچویں اقلیم کا پہلا جز: پانچویں اقلیم کا پہلا حصہ زیادہ تر زیر آب ہے البتہ تھوڑا سا حصہ جنوب و مشرق میں کھلا ہوا ہے اس لیے کہ بحر محیط اس حصہ کے مغرب سے پانچویں' چھٹی اور ساتویں اقلیم میں داخل ہوتا ہے جو حصہ جنوب میں کھلا ہوا ہے مثلث کی شکل میں ہے اور اندلس سے متصل ہے اور اسی میں اندلس کا باقی حصہ پایا جاتا ہے جسے سمندر دو طرف سے گھیرتا ہے گویا وہ مثلث کے دو ضلع ہیں' چنانچہ اس میں مغربی اندلس کے باقی حصوں میں سے سمندر کے کنارے پر جنوبی اور مغربی حصہ کے شروع میں ہی شہر سعیور واقع ہے اور اس کے مشرق میں سلمنکہ ہے اور اس کے بیچ میں سمورہ ہے سلمنکہ کے مشرق میں ایلہ ہے جو آخر جنوب میں ہے اور اس سے مشرق میں قستالیہ کا علاقہ ہے جہاں شہر شقونیہ واقع ہے اس کے شمال میں سرزمین لیون اور برغشت ہے پھر اس کے پیچھے شمال میں جلیقیہ کا علاقہ ہے جو اس مثلث کے زاویہ تک پھیلا ہوا ہے اور مغربی ضلع کے اخیر میں ساحل سمندر پر شنتیاقو (شہر یعقوب) آباد ہے۔ اسی حصہ میں مشرقی اندلس کا مشہور شہر شطلیہ واقع ہے جو جنوبی جز کے اخیر میں اور قسالہ ہے۔ پھر قسالہ اور برغشت کے درمیان ناجزہ ہے۔ اس قطعہ زمین کے بیچ میں ایک بڑا پہاڑ پایا جاتا ہے۔ جو سمندر کے اور شمال و مشرق کے ضلع کے محاذ میں ہے اور قریب ہے۔ جو اس ضلع سے اور سمندر سے نبلونہ کے پاس مشرق میں (قبل اس کے جنوب میں اقلیم چہارم میں بحر روم سے ملے) جا ملتا ہے۔

گویا اندلس کی حفاظت کے لیے مشرق کی جانب یہ پہاڑ ایک قدرتی دیوار ہے اس پہاڑ کے راستے اور درے غشکونیہ کے شہروں کی طرف نکلتے ہیں جو ایک فرنگی قوم ہے ان میں سے چوتھی اقلیم میں بحر روم کے ساحل پر برشلونہ اور بونہ واقع ہیں اور ان دونوں کے پیچھے شمال میں خریدہ اور مرقشونہ ہیں اور ان میں سے پانچویں اقلیم میں خریدہ کے شمال میں طلوشہ ہے اور اس حصہ میں جو قطعہ زمین مشرق میں کھلا ہوا ہے وہ ایک مستطیل مثلث کی شکل میں ہے جس کا زاویہ حادہ مشرق میں کوہ برنات کے پیچھے ہے اس حصہ میں بحر محیط کے ساحل پر اس قطعہ کے اس سرے پر جس سے کوہ برنات ملتا ہے شہر نیونہ آباد ہے اور اس جز کے شمال مشرق کے گوشہ میں اس قطعہ کے اخیر میں آخیر جز تک نیطو کی سرزمین ہے۔ جو فرنگی قوم ہے۔

پانچویں اقلیم کا دوسرا جز: اس اقلیم کے دوسرے حصہ میں مغرب میں غشکونیہ کا علاقہ ہے اور شمال میں نیطو اور برغشت کا علاقہ ہے جن کو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علاقہ غشکونیہ کے مشرقی حصہ کے شمال میں زمین کا ایک قطعہ بحر روم سے نکل کر اس جز میں ڈاڑھ کی طرح ابھر آیا ہے جو قدرے مشرق کی طرف جھک گیا ہے اور غشکونیہ کا علاقہ اس کے مغرب میں سمندر کی خلیج تک گھس آیا ہے اسی قطعہ کے سرے پر شمال میں جُنوہ کی آبادیاں ہیں اور شمال میں اسی کی سیدھ میں کوہ نیت جون ہے اور شمال میں اسی کی سیدھ میں برغونہ کی سرزمین ہے اور مشرق میں جنوہ کے اس قطعہ سے جو بحر روم سے نکل آیا ہے دوسرا قطعہ ہے جو سمندر سے نکل آیا ہے ان دونوں کے قطعوں کے درمیان ایک خلیج ہے جو خشکی میں داخل ہوتی ہے۔ اس خلیج کے مغرب میں نیش ہے اور مشرق میں شہر رومہ الکبریٰ ہے جو فرنگی بادشاہوں کا پایہ تخت ہے اور ان کے بابا (پوپ) اور بطریق اعظم کی رہائش گاہ ہے۔ اس کی شاندار اور بلند عمارتیں حیرت انگیز عبادت گاہیں اور غیر معمولی گرجے دنیا میں مشہور ہیں۔ اس میں حیرت انگیز نہر ہے جو اس شہر کے درمیان سے مشرق سے مغرب کی طرف نکل جاتی ہے اور تانبے کے فرش پر بہتی ہے اسی شہر میں پطرس اور بولس کا گرجا ہے جو حضرت مسیح کے حواری ہیں اور یہیں مدفون ہیں بلاد رومہ کے شمال میں اسی حصہ کے آخر تک اَفتر نُصِیصَہ کی (فرانس کی) آبادیاں ہیں اور بحر روم کے اس ساحل پر جس کے جنوب میں شہر رومہ ہے۔ رومہ کے مشرق میں نابل کی سرزمین ہے جو شہر قلوریہ سے (جو ایک فرنگی شہر ہے) متصل ہے اس کے شمال میں خلیج بنادقہ کا ایک ٹکڑا ہے جو تیسرے حصہ سے اس حصہ میں مغرب سے اور شمال کے محاذ میں بڑھتا ہوا داخل ہوتا ہے اور تقریباً اس حصہ کے تہائی پر ختم ہوتا ہے اسی ٹکڑے پر بنادقہ کی زیادہ آبادیاں ہیں جو جنوب سے اس حصہ کے اور بحر محیط کے بیچ سے شروع ہوتی ہیں۔ اقلیم ششم میں اس خلیج کے شمال میں انکلایہ کی آبادیاں ہیں۔

پانچویں اقلیم کا تیسرا جز: اس اقلیم کے تیسرے حصہ کے مغرب میں خلیج بنادقہ اور بحر روم کے درمیان قلوریہ کی بستیاں ہیں جن کو بحر روم نے مشرق کی طرف سے گھیر رکھا ہے اور چوتھی اقلیم میں ان بستیوں کی خشکی سے بحر روم کی ایک خلیج کی شکل میں مربوط ہے جو دو کناروں کے درمیان ہے جو سمندر سے نکل کر شمال کی سمت میں ایک حصہ تک آئے ہیں قلوریہ کے مشرقی جہت میں انکیردہ کی آبادیاں ہیں جو خلیج بنادقہ اور بحر روم کے درمیان ایک خلیج میں آباد ہیں۔ خلیج بنادقہ ان آبادیوں کو شمال کی طرف جاتے ہوئے مشرق سے گھرتی ہے۔ پھر یہ خلیج شمالی آخری حصہ کے محاذ میں مغرب کی طرف مڑ جاتی ہے اور اسی خلیج کی سیدھ میں چوتھی اقلیم میں ایک بڑا پہاڑ ہے جو اس کے محافظ میں شمال کی طرف بڑھتا ہے پھر چھٹی اقلیم میں جا کر اس کے ساتھ مغرب

کی طرف مڑ جاتا ہے حتی کہ خلیج کے سامنے اس کے شمال میں انکلایہ کی آبادیوں میں ختم ہو جاتا ہے جو جرمن کی آبادیاں ہیں جیسا کہ ہم بیان کریں گے اور اس خلیج پر اور اس خلیج کے اور پہاڑ کے درمیان جہاں تک یہ دونوں شمال تک بڑھتے گئے ہیں نبادقہ کی آبادیاں ہیں پھر جب یہ دونوں مغرب کی طرف مڑ جاتے ہیں تو ان کے درمیان حروایا کی پھر خلیج کے کنارے پر جرمن اقوام کی آبادیاں ہیں۔

پانچویں اقلیم کا چوتھا جز: اس اقلیم کے چوتھے حصہ کے جنوب میں بحر روم کا ایک ٹکڑا نکل آیا ہے جو چوتھی اقلیم سے آیا ہے اور داڑھ کی طرح ہے اسی طرح شمال میں نکل آیا ہے اور ان دونوں ٹکڑوں کے درمیان ایک چھوٹی سی خلیج واقع ہے اس حصے کے آخر میں مشرق میں سمندر کے ٹکڑے ہیں جن سے شمال میں خلیج قسطنطنیہ نکلتی ہے یہ خلیج جنوبی کنارے سے نکل کر شمالی سمت میں جاتی ہے حتی کہ چھٹی اقلیم میں داخل ہو جاتی ہے اور وہاں جلد ہی مشرق کی طرف مڑ کر بحر نیطش تک پہنچتی ہے جو پانچویں حصہ میں اور اس سے قبل کچھ چوتھے حصے اور اس کے بعد چھٹی اقلیم میں ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ شہر قسطنطنیہ اس خلیج کے مشرق میں اور اس حصہ کے اخیر میں شمال میں واقع ہے۔ یہ ایک بڑا شہر ہے جو شاہان روم کا پایہ تخت تھا۔ اس میں عمارتوں کے اور ان کی ضخامت کے اس قدر آثار پائے جاتے ہیں جن کے واقعات عام طور پر مشہور عوام ہیں اس حصہ کے اس قطعہ میں جو بحر روم اور خلیج قسطنطنیہ کے درمیان ہے مقدونیہ کی آبادیاں ہیں جو یونانیوں کے زیر نگیں رہ چکی ہیں انہیں آبادیوں میں ان کے ملک کی ابتداء ہوئی۔ اس خلیج کے مشرق میں اس حصہ کے آخر تک سرزمین باطوس کا ایک ٹکڑا ہے۔ میرے خیال میں اس زمانے میں یہ قوم ترکمان کی جولانگاہ ہے یہیں ابن عثمان کی حکومت ہے۔ اس کا پایہ تخت بُرصہ ہے اس پر ان سے پہلے رومی حکمران تھے۔ یہ مختلف قوموں کے زیر نگیں رہ چکا ہے حتی کہ اب ترکمانوں کے قبضہ میں ہے۔

پانچویں اقلیم کا پانچواں جز: اس اقلیم کے پانچویں جز میں جنوب مغرب میں سرزمین باطوس ہے اور باطوس کے شمال میں آخر جز تک عموریہ کی آبادیاں ہیں۔ عموریہ کے مشرق میں دریائے قباقب رواں دواں ہے جو دریائے فرات کا معاون دریا ہے اور ایک پہاڑ سے نکلتا ہے جو وہیں پر ہے اور جنوب کی طرف بڑھتا ہوا فرات سے آملتا ہے۔ قبل اس کے کہ فرات اس حصہ سے نکل کر اقلیم چہارم میں پہنچے جہاں قباقب اور فرات کا ملاپ ہوتا ہے اس سے مغرب میں آخر جز تک دریائے سیحون کا مبداء ہے پھر اس کے مغرب میں نہر جیحون کا۔ یہ دونوں دریا سیدھے جاتے ہیں ان کا ذکر اوپر گذر چکا۔ وہیں فرات کے مشرق میں دریائے دجلہ کا دہانہ ہے جو اپنی سمت پر اس حصہ کے محاذ میں جاری ہے حتی کہ بغداد کے پاس فرات میں گر جاتا ہے اور اس زاویہ میں جو اس حصہ کے جنوب و مشرق کے درمیان ہے اور اس پہاڑ کے پیچھے ہے جس سے دریائے دجلہ نکلتا ہے۔ شہر میافارقین ہے اور دریائے قباقب جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اس حصہ کے دو ٹکڑے کر دیتا ہے۔ ایک جنوب مغرب میں ہے جس میں سرزمین باطوس ہے اور باطوس کے نیچے آخری جز تک شمال میں اور اس پہاڑ کے پیچھے جس سے دریائے قباقب نکلتا ہے عموریہ کا علاقہ ہے اور ایک شمال مشرق میں ہے جنوب میں اس سے ۱/۳ مسافت پر دجلہ اور فرات کا منبع ہے اور شمال میں سرزمین عموریہ سے ملحق کوہ قباقب کے پیچھے کافی دور تک بلتان کی سرزمین پھیلی ہوئی ہے اور منبع فرات کے نزدیک ہی شہر حرشنہ واقع ہے اور شمال مشرق میں بحر نیطش کا ایک ٹکڑا آملا ہے جس کی معاون خلیج قسطنطنیہ ہے۔

پانچویں اقلیم کا چھٹا جز: اس اقلیم کے حصہ ششم میں جنوب مغرب میں ارمینیہ کی متصلہ آبادیاں ہیں جو شروع ہو کر مشرق کی جانب اس حصہ کے وسط تک پہنچتی ہیں آبادیوں کے جنوب مغرب میں اردن ہے اور شمال میں تفلیس و دبیل ہیں۔ اردن کے مشرق میں شہر خلاط اور برذعہ ہیں اور جنوب میں قدرے مشرق کی طرف ہٹ کر شہر ارمینیہ ہے۔ اسی مقام سے ارمینیہ کا علاقہ شروع ہوتا ہے اور چوتھی اقلیم تک پہنچتا ہے وہاں کوہ اکراو (اُرمی) کے مشرق میں شہر مراغہ ہے۔ اس پہاڑ کا ذکر چوتھی اقلیم کے چھٹے حصے میں گذر چکا۔ اس حصہ میں اور چوتھی اقلیم میں مشرق کی طرف آذربیجان کا علاقہ آرمینیہ سے آملتا ہے اس حصہ کے اخیر میں مشرق میں اردبیل کا علاقہ ہے جو بحر طبرستان کے ایک ٹکڑے پر ہے۔ یہ ٹکڑا اس علاقہ میں مشرق کی طرف حصہ ہفتم سے آیا ہے اسے بحر طبرستان کہتے ہیں اسی پر اس جزر کے شمال میں خزر (ترکمان) کی آبادیوں کا کچھ حصہ ہے اس سمندری قطعہ کے اخیر میں شمال میں چند پہاڑ شروع ہوتے ہیں جو ملے جلے مغربی سمت پر پانچویں جز میں پہنچتے ہیں پھر پانچویں حصہ میں مڑتے ہوئے میافارقین کو گھیرتے ہوئے چوتھی اقلیم میں آمد کے پاس نکلتے ہیں اور شام کے نشیبی حصہ کوہ سلسلہ سے مل جاتے ہیں اور کوہ لکام سے بھی جیسا کہ گذر چکا۔ ان شمالی پہاڑوں میں اس حصہ میں دروازوں کی طرح درّے ہیں جو دونوں طرف نکلتے ہیں۔ ان کے جنوب میں بلاد ابواب کا (دربند کے صوبے کا) علاقہ ہے جو مشرق میں بحر طبرستان تک ملا ہوا ہے۔ اسی بحر طبرستان پر شہر باب الابواب ہے اور جنوب کی طرف سے مغرب میں شہر ارمینیہ سے اس کا اتصال ہے۔ مشرق میں باب الابواب اور ارمینیہ اور جنوبی آذربیجان کے درمیان زاب کا علاقہ ہے جو بحر طبرستان تک ملا ہوا ہے۔ ان پہاڑوں کے شمال میں اس حصہ کا کچھ قطعہ ہے جس کے مغرب میں شمال مغرب والے گوشے میں مملکت سریر ہے۔ اس پورے جز میں بحر نیطش کا ٹکڑا بھی آملا ہے جس کی معاون خلیج قسطنطنیہ ہے جس کا ذکر اوپر گذر گیا اور جسے بلاد سریر گھیرے ہوئے ہے اسی کے ساحل پر اطرابزیدہ آباد ہے۔ بلاد سریر کوہ ابواب کے اور شمال کے درمیان اس حصہ سے آملتے ہیں حتیٰ کہ مشرق میں اس پہاڑ پر ختم ہو جاتے ہیں جو ان کے اور سرزمین خزر کے درمیان حائل ہے۔ ان کا آخری شہر صول اسی پہاڑ کے قریب ہے۔ اس حائل ہونے والے پہاڑ کے پیچھے سرزمین خزر کا ایک ٹکڑا ہے جو اس حصہ کے اس شمال مشرقی زاویہ پر ختم ہوتا ہے جو بحر طبرستان سے ملا ہوا ہے اور شمال میں اس حصہ کے اخیر تک پہنچ گیا ہے۔

پانچویں اقلیم کا ساتواں جز: اس اقلیم کا حصہ ہفتم مغرب میں سارا بحر طبرستان میں ڈوبا ہوا ہے۔ چوتھی اقلیم میں بحر طبرستان کے جنوب میں ایک ٹکڑا نکلتا ہے جس کا بیان اوپر گذر چکا کہ اس پر طبرستان کا علاقہ واقع ہے اور دیلم کے پہاڑ بھی جو قزوین تک چلے گئے ہیں۔ اسی آبی ٹکڑے کے مغرب میں دوسرا ٹکڑا آ کر اس سے مل جاتا ہے جو اقلیم چہارم کے چھٹے جز میں واقع ہے پھر اسی کے شمال سے ایک اور ٹکڑا آ کر ملتا ہے جو حصہ ششم میں مشرق کی جانب واقع ہے اس حصہ کا ایک ٹکڑا شمال مغربی زاویہ کے پاس کھلا ہوا ہے جس میں دریائے اتل بحر طبرستان میں گرتا ہے۔ اس حصہ کے مشرق میں ایک قطعہ پانی سے کھلا ہوا رہ گیا ہے جس میں ایک ترکی قوم (غز) آباد ہے اور جسے جنوب سے ایک پہاڑ گھیرتا ہے جو آٹھویں جز سے اس جز میں داخل ہوا ہے اور مغربی رخ پر چلتا ہوا قریب قریب وسط جز تک پہنچتا ہے۔ پھر شمال کی طرف مڑ کر بحر طبرستان سے الگ ہو جاتا ہے۔ پھر بحر کے ساتھ ساتھ چلتا ہوا اقلیم ششم تک پہنچ جاتا ہے پھر اپنے کنارے پر مڑ کر بحر طبرستان سے الگ ہو جاتا ہے

پھر یہاں اسے کوہ سیاہ کہتے ہیں اور مغربی جہت میں چھٹی اقلیم کے چھٹے جز تک جاتا ہے پھر جنوب کی طرف لوٹتا ہے اور پانچویں اقلیم کے چھٹے جز تک پہنچ جاتا ہے۔ اس پہاڑ کا یہی حصہ اس جز میں ارضِ خزر اور سرزمین سریر کے درمیان حائل ہے اور سرزمینِ خزر سے چھٹے اور ساتویں جز میں اس پہاڑ (کوہ سیاہ) کے کنارے مل جاتے ہیں جیسا کہ آ رہا ہے۔

پانچویں اقلیم کا آٹھواں جز: اس اقلیم کا پورا آٹھواں حصہ (غُز) ترکوں کی ایک قوم کی جولا نگاہ ہے اس حصہ کے جنوب مغربی جہت میں بحیرۂ خوارزم ہے جس میں دریائے جیحوں گرتا ہے اس بحیرہ کا گھماؤ تین سو میل ہے علاقہ غز کی بہت سی نہریں اس میں آ کر گرتی ہیں۔ اس کے شمال مشرق میں بحیرۂ غرعون واقع ہے جس کا گھماؤ چار سو میل ہے اور اس کا پانی میٹھا ہے۔ اس حصہ کے شمالی گوشے میں کوہ مرغار (برف کا پہاڑ) ہے کیونکہ یہاں برف کبھی نہیں پگھلتا یہ پہاڑ اس جز کے اخیر تک چلا گیا ہے بحیرۂ غرعون کے جنوب میں کوہ حجر الصلد ہے یہ غرعون کے نام سے مشہور ہے اس لیے بحیرہ کا نام غرعون رکھا گیا ہے اس پہاڑ پر کوئی چیز نہیں پیدا ہوتی۔ بحیرہ کے شمال میں اس پہاڑ سے کوہِ مرغا سے بہت سی ندیاں نکلتی ہیں جو شمار سے باہر ہیں اور دونوں کناروں سے اسی بحیرہ میں گرتی ہیں۔

پانچویں اقلیم کا نواں جز: اس اقلیم کے نویں جز میں قوم ارکس کا علاقہ ہے (ترکوں کی ایک قوم ہے) جو غز کے علاقہ کے مغرب میں ہے اور کیماکیہ کے مشرق میں ہے اسے مشرق کی طرف سے اس حصہ کے آخر تک کوہ قاف گھیرے ہوئے ہے جو یاجوج و ماجوج کے علاقہ کو گھیرے ہوئے ہے۔ یہاں یہ پہاڑ جنوب سے لے کر شمال تک چلا گیا ہے حتی کہ دسویں حصہ میں داخل ہوتے ہی مڑ جاتا ہے یہ پہاڑ اس حصہ میں چوتھی اقلیم کے دسویں حصہ کے آخر سے شروع ہو کر داخل ہوا ہے وہاں یہ بحر محیط کو شمال میں آخری حصہ تک گھیرے ہوئے ہے اور چوتھی اقلیم کے دسویں حصہ کے نصف سے کچھ کم سے مغرب کی طرف مڑ گیا ہے اور اس نے شروع سے لے کر یہاں تک کیماکیہ کا علاقہ گھیر لیا ہے پھر پانچویں اقلیم کے دسویں حصہ تک نکل گیا ہے اور اس میں اس حصہ کے اخیر تک مغرب کی طرف بڑھتا چلا گیا ہے۔ اس حصہ کے جنوب میں ایک قطعہ پایا جاتا ہے جو مغرب تک مستطیل ہے جو اس پہاڑ کے احاطہ سے بچ گیا ہے۔ یہ قطعہ کیماک کے علاقے کے آخیر سے قبل ہی ختم ہو جاتا ہے پھر یہ قطعہ جز نہم کے مشرق میں اس کے بالائی حصہ میں نکل کر قدرے آگے جا کر شمال کی طرف مڑ جاتا ہے اور پھر سیدھا چل کر چھٹے اقلیم کے نویں حصہ میں پہنچتا ہے یہیں سد یاجوج ماجوج ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے یہاں بھی اقلیم کے اس جز کا شمال مشرقی زاویہ کوہ قاف کے گھیرے سے بچ جاتا ہے۔ یہ قطعہ بھی مستطیل ہے جو جنوب کی طرف بڑھتا چلا گیا ہے یہی یاجوج ماجوج کا علاقہ ہے۔

پانچویں اقلیم کا دسواں جز: اس اقلیم کے پورے دسویں جز میں سرزمینِ یاجوج ماجوج ہے ہاں اس کا مشرق میں کچھ حصہ جنوب سے شمال تک بحر محیط میں ڈوبا ہوا ہے بجز اس حصہ کے جس میں کوہ قاف جنوب مغرب کی طرف گذرتا ہوا حد فاصل بن گیا ہے۔ اس کے ماسوا تمام علاقہ یاجوج و ماجوج کا ہے۔

چھٹی اقلیم

چھٹی اقلیم کا پہلا جز: اس اقلیم کا پہلا حصہ آدھے سے زیادہ سمندر میں ڈوبا ہوا ہے بحر محیط شمال کی طرف سے مشرق کی طرف مڑتا ہوا جنوب میں جا نکلتا ہے۔ مگر جنوب میں قدرے آگے بڑھ کر ختم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس جز میں اس سرزمین کا ایک قطعہ کھلا رہ جاتا ہے جو سمندر کی دونوں طرفوں کے درمیان ہے اور بحر محیط کے جنوب مشرق میں ایک خلیج کی طرف واقع ہے اور طول وعرض میں فراخ ہوتا چلا گیا ہے یہ تمام علاقہ برطانیہ کا ہے۔ علاقہ برطانیہ کے آغاز میں دونوں طرفوں کے درمیان اور اس حصہ کے جنوب مشرق کے زاویہ میں صاقس کی آبادیاں ہیں جو نبطو کی آبادیوں سے ملی ہوئی ہیں جن کا ذکر پانچویں اقلیم کے پہلے اور دوسرے جز میں گزر چکا ہے۔

چھٹی اقلیم کا دوسرا جز: اس اقلیم کے دوسرے جز میں بھی مغرب وشمال میں بحر محیط گھس آیا ہے اس کے مغرب میں ایک مستطیل قطعہ ہے جو اس کے شمالی نصف حصہ سے بڑا ہے۔ یہ قطعہ برطانیہ کے اس علاقہ کے مشرق میں ہے جو اس اقلیم کے پہلے حصہ میں واقع ہے۔ اسی قطعہ کے شمال میں مغرب سے لے کر مشرق تک سمندر کا دوسرا قطعہ آ کر مل گیا ہے جو اس حصہ کے مغربی آدھے حصہ میں قدرے فراخ ہو گیا ہے اور پھیل گیا ہے اسی حصہ میں اسی مقام پر جزیرہ انگلینڈ کی سرزمین ہے یہ ایک بہت بڑا جزیرہ ہے جس میں بڑے بڑے شہر آباد ہیں اور یہ ایک بہت بڑا ملک ہے۔ اس جزیرہ کا باقی حصہ ساتویں اقلیم میں ہے اسی قطعہ کے جنوب میں اور اس کے جزیرے میں جو اس حصہ کے مغربی نصف حصہ میں واقع ہے ارمندیہ اور افلادش کی متصلہ آبادیاں ہیں پھر اس حصہ کے جنوب ومغرب میں فرانس کی آبادیاں ہیں اور ان سے مشرق میں، برغونیہ کا علاقہ ہے یہ سارے علاقے فرنگیوں کے ہیں اور اس حصہ کے مشرقی نصف میں جرمنی علاقہ ہے اس کے جنوب میں انکلایہ کا علاقہ ہے اور شمال میں برغونیہ کا علاقہ ہے۔ پھر سرزمینِ تھویکہ اور شطونیہ ہے اور بحر محیط کے ایک ٹکڑے پر شمال مشرق کے زاویہ میں ہے افریرہ کی سرزمین ہے۔ یہ تمام علاقے جرمن کی قوموں کے ہیں۔

چھٹی اقلیم کا تیسرا جز: اس اقلیم کے تیسرے حصہ کے مغربی گوشے میں جنوب میں مراتیہ کی آبادیاں ہیں اور شمال میں شطونیہ کی مشرقی گوشے میں جنوب میں انکویہ کی آبادیاں ہیں اور شمال میں بلونیہ کی جن کے درمیان کوہ بلواط حائل ہے جو اس حصہ میں چوتھے حصہ سے آیا ہے اور شمال کی طرف منحرف ہوتا ہوا مغرب سے گزرتا ہے حتی کہ شطونیہ کی آبادیوں پر آ کر مغربی نصف کے آخر میں ختم ہو جاتا ہے۔

چھٹی اقلیم کا چوتھا جز: چوتھے جز میں جنوب میں سرزمین جثولیہ اور اس کے نیچے شمال میں روس کی آبادیاں ہیں ان میں حد فاصل کوہ بلواط ہے جو اول حصہ سے مغرب کی طرف بڑھتا ہوا مشرق نصف قطعہ میں آ کر ٹھہر جاتا ہے۔ علاقہ جثولیہ کے مشرق میں جرمانیہ کی آبادیاں ہیں اور جنوب مشرق کے زاویہ میں قسطنطنیہ کی سرزمین ہے اور اس کا شہر اس خلیج کے آخر میں ہے جو بحر روم سے نکلتی ہے اور بحر اسود میں گرتی ہے۔ لہٰذا بحر اسود کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا اس جز کے بالائی علاقہ میں پایا جاتا ہے اور یہ خلیج اس کی معاون ہے۔ ان دونوں کے زاویہ میں مسیناہ آباد ہے۔

چھٹی اقلیم کا پانچواں جز: چھٹی اقلیم کے پانچویں حصہ میں پھر چوتھے حصہ کے اخیر میں بحر اسود کے پاس یہ ٹکڑا خلیج سے متصل ہو جاتا ہے اور سیدھا مشرق کی طرف چلتا ہے اور اس پورے حصہ سے اور کچھ چھٹے حصہ سے اور اپنے دہانے سے تیرہ سو میل ہٹ کر چھ میل کے عرض میں آ کر ختم ہوتا ہے۔ اس سمندر سے پیچھے اس حصہ کے جنوب میں مغرب سے لے کر مشرق تک خشکی کا ایک مستطیل قطعہ ہے جس کے مغرب میں ساحل بحر اسود پر ہرقلیہ ہے جو پانچویں اقلیم کے علاقہ بلقان سے مل جاتا ہے اس کے مشرق میں لانیہ کی آبادیاں ہیں۔ جن کا پایہ تخت ساحلی بحر اسود پر سوتلی ہے اور اس حصہ کے مغرب میں اور بحر اسود کے شمال میں ترخان کی سرزمین ہے اور مشرق میں روس کی آبادیاں ہیں یہ تمام بستیاں ساحل بحر پر بسی ہوئی ہیں۔ روس کا علاقہ ترخان کے علاقہ کو اس جز میں مشرق سے گھیرے ہوئے ہے اور ساتویں اقلیم کے پانچویں حصہ میں شمال سے اور اس اقلیم کے چوتھے حصے میں مغرب کی طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔

چھٹی اقلیم کا چھٹا جز: چھٹے جز کے مغرب میں بحر اسود کا باقی حصہ ہے جو قدرے شمال کی طرف مڑا ہوا ہے۔ یہاں اس کے اور شمال میں آخری جز کے درمیان قمانیہ کی آبادیاں ہیں۔ بحر اسود کے مغرب میں جس کے شمالی رخ پر قدرے انحراف ہے اسی انحراف میں دور دور تک لانیہ کی باقی آبادیاں ہیں جن کا آخری جنوبی کنارا پانچویں جز میں ہے اس حصہ کے مشرق میں علاقہ خزر ملا ہوا ہے خزر کے مشرق میں سرزمین برطاس ہے اور شمال مشرق کے زاویہ میں سرزمینِ بلغار ہے اور جنوب مشرق کے زاویہ میں سرزمینِ بلنجار ہے کوہ سیاہ کا ایک ٹکڑا یہیں سے اس علاقہ کو عبور کرتا ہے اور بحر خزر کے ساتھ اس جز کے بعد ساتویں جز میں جا کر مڑ جاتا ہے اور اس سے جدا ہو کر مغرب کی طرف بڑھتا ہے اور اس ٹکڑے سے گذرتا ہے اور پانچویں اقلیم کے جز ششم میں داخل ہو کر جبل ابواب سے جا ملتا ہے اسی مقام پر خزر کی کچھ آبادیاں ہیں۔

چھٹی اقلیم کا ساتواں جز: اس اقلیم کے ساتویں حصہ میں جنوب میں کوہ سیاہ، بحر طبرستان سے الگ ہو کر جہاں تک جاتا ہے وہ سارا مغربی علاقہ آخر حصہ خزر کا ہے۔ اس کے مشرق میں بحر طبرستان کا ایک ٹکڑا ہے جس کے مشرق و شمال میں سے کوہ سیاہ گزرتا ہے۔ کوہ سیاہ کے عقب میں شمال مغرب میں سرزمین برطاس ہے اور اس جز کے مشرقی جہت میں ارض شحرب اور ارض نخیاک ہے۔ یہ دونوں ترکی قومیں ہیں۔

چھٹی اقلیم کا آٹھواں جز: آٹھویں جز کے جنوب میں سرزمین جولخ ہے (یہ ایک ترکی قوم ہے) یہ قوم نواح شمال کے مغرب میں اور سرزمین مُنتِنہ کے اور اس سرزمین کے مشرق میں آباد ہے جس کے بارے میں مشہور ہے کہ سدِ یاجوج ماجوج کی تعمیر سے قبل یاجوج و ماجوج نے اسے اجاڑ دیا تھا۔ اسی سرزمین مُنتِنہ میں دریائے اثل ہے جو دنیا کا سب سے بڑا دریا ہے۔ یہ دریا ترکی علاقہ سے گذرتا ہوا پانچویں اقلیم کے ساتویں جز میں پہنچ کر طبرستان میں گر جاتا ہے۔ یہ دریا سانپ کی طرح بل کھاتا ہوا چلتا ہے اور جگہ جگہ مڑتا ہے اور سرزمین منتنہ کے ایک پہاڑ کے تین چشموں سے شروع ہوتا ہے جو ایک دریا میں جمع ہو جاتے ہیں یہ دریا مغرب میں اس اقلیم کے ساتویں حصہ تک بڑھتا ہے اور شمال میں پہنچ کر ساتویں اقلیم کے ساتویں حصہ کی طرف مڑ جاتا ہے پھر جنوب و مغرب کے درمیان بہتا ہوا ساتویں اقلیم کے چھٹے جز تک نکل جاتا ہے۔ پھر تھوڑی سی دور مغرب

کی طرف بہہ کر دوسری بار جنوب کی طرف مڑ جاتا ہے اور چھٹی اقلیم کے چھٹے جز کی طرف لوٹ آتا ہے یہاں اس سے ایک ندی پھوٹتی ہے جو مغرب کی طرف بہہ کر اسی جز میں بحر سیاہ میں گر جاتی ہے۔ یہ دریا بلغار کے علاقے میں شمال و مشرق کے درمیان بہتا ہوا چھٹی اقلیم کے ساتویں جز میں نکل جاتا ہے۔ پھر تیسری بار جنوب کی طرف مڑتا ہے اور جبل سیاہ کے پاس سے گزر کر خزر کے علاقے میں جا نکلتا ہے۔ پھر پانچویں اقلیم کے ساتویں حصہ میں پہنچتا ہے اور وہاں بحر طبرستان میں (اس قطعہ میں پہنچ کر جو اقلیم کے اس کے مغرب وجنوب کے زاویہ میں پانی سے کھلا ہوا ہے) گر جاتا ہے۔

چھٹی اقلیم کا نواں جز: اس اقلیم کے نویں حصہ کے مغرب میں ترکی قوم خفشاخ کی آبادیاں ہیں یہی قفجاق کہلاتے ہیں اور کس کی بھی' یہ بھی ایک ترکی قوم ہے اور اس حصہ کے مشرق میں یاجوج ماجوج ہیں۔ ان دونوں میں حد فاصل کوہ قاف ہے جو انہیں گھیرے ہوئے ہے۔ کوہ قاف کا ذکر اوپر گزر گیا۔ یہ پہاڑ چوتھی اقلیم کے مشرق میں بحر محیط سے شروع ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ شمال میں اقلیم کے آخر تک چلتا ہے پھر اس سے جدا ہو کر مغرب کی طرف شمال کی جانب جھکا ہوا چلتا ہے۔ حتی کہ پانچویں اقلیم کے نویں حصہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ پھر سابق سمت میں آگے بڑھتا ہے۔ حتی کہ اس ساتویں اقلیم کے نویں حصہ میں جنوب سے لے کر شمال کی طرف جھکتا ہوا داخل ہو جاتا ہے یہیں اس کے بیچ میں وہ سد (دیوار) واقع ہے جو سکندر نے بنوائی تھی۔ اپنی سمت پر ساتویں اقلیم کے نویں جز میں نکل جاتا ہے اور اس میں جنوب کی طرف بہتا ہوا بحر محیط سے شمال میں مل جاتا ہے۔ پھر یہاں سے بحر محیط کے ساتھ ساتھ مڑ کر مغرب کا رخ کرتا ہے اور ساتویں اقلیم کے پانچویں جز میں جا نکلتا ہے۔ پھر یہیں بحر محیط کے ایک ٹکڑے سے جو اس کے مغرب میں واقع ہے متصل ہو جاتا ہے۔ نویں جز کے درمیان سکندر کی بنائی ہوئی دیوار ہے جس کا ہم ذکر کر آئے ہیں اور اس کا بیان قرآن میں بھی موجود ہے عبداللہ بن خردادبہ نے اپنی جغرافیہ کی کتاب میں لکھا ہے واثق باللہ نے خواب میں دیکھا کہ یہ دیوار کھل گئی ہے۔ پھر گھبرا کر اس کی آنکھ کھل گئی اور اس نے سلام و ترجمان کو تحقیق کے لیے بھیجا چنانچہ سلام سد پر پہنچا اور وہاں کی خبریں لے کر واپس ہوا۔ یہ تحقیقی معلومات بہت لمبی ہیں جو ہماری اس کتاب کے مقاصد میں شامل نہیں۔

چھٹی اقلیم کا دسواں جز: اس اقلیم کے دسویں جز میں یاجوج ماجوج کی متصلہ آبادیاں ہیں جو آخر تک چلی گئی ہیں اور بحر محیط تک پھیلی ہوئی ہیں ان کا طول شمال کی طرف ہے اور عرض مغرب کی طرف ہے جو تھوڑا سا ہے ان آبادیوں نے مشرق و شمال سے بحر محیط کو گھیر رکھا ہے۔

ساتویں اقلیم

ساتویں اقلیم کا پہلا اور دوسرا حصہ: بحر محیط نے شمال کی جانب سے پانچویں جز کے وسط تک ڈبو رکھا ہے جہاں اس سے کوہ قاف متصل ہوتا ہے اور جو یاجوج و ماجوج کو گھیرے میں لیے ہوئے ہے۔ لہٰذا اس کا اول و دوم جز دونوں پانی میں ڈوبے ہوئے ہیں بجز اس قطعہ کے جو پانی سے کھلا ہوا ہے اور جس پر جزیرہ انگلینڈ واقع ہے یہ جزیرہ زیادہ تر اس اقلیم کے دوسرے جز میں ہے اور اس کے اول جز میں بھی کچھ قطعہ ہے جو شمال کی طرف منحرف ہے اور اس کا باقی علاقہ سمندر کے ایک

گول ٹکڑے کے ساتھ سمندر پر چھٹی اقلیم کے دوسرے جز میں ہے جہاں اس کا ذکر کیا جا چکا ہے اس سمندری ٹکڑے میں اس جزیرے سے خشکی کی طرف گذرگاہ بارہ میل چوڑی ہے اس جزیرے کے پیچھے جز وثانی کے شمال میں جزیرے رسلانده (آئس لینڈ) ہے جو مغرب سے مشرق کی طرف ایک مستطیل شکل میں واقع ہے۔

ساتویں اقلیم کا تیسرا جز: اس اقلیم کا تیسرا حصہ زیادہ تر پانی میں ڈوبا ہوا ہے بجز ایک مستطیل ٹکڑے کے جو اس کے جنوب میں ہے اور مشرق کی طرف لمبا چلا گیا ہے۔ یہاں اس قطعہ میں سرزمین فلونیہ ملی ہوئی ہے جس کا ذکر چھٹی اقلیم کے تیسرے حصہ میں گذر گیا اور یہ بھی کہ یہ سرزمین فلونیا اس جز کے شمال میں سمندر کے اس ٹکڑے پر واقع ہے جس سے یہ ڈھکا ہوا ہے اور اس کے آبی ٹکڑے کے مغرب میں فلونیا کی سرزمین مدورشکل میں واقع ہے اور خشکی سے ایک خاکنائے کے ذریعے ملا ہوا ہے جو اس کے جنوب میں ہے جو فلونیا کے علاقے تک پہنچاتی ہے۔ فلونیا کے شمال میں جزیرۂ برعاقعہ واقع ہے جو شمال کے ساتھ مغرب سے مشرق تک لمبا چلا گیا ہے۔

ساتویں اقلیم کا چوتھا جز: اس اقلیم کے چوتھے جز کا شمالی حصہ تمام کا تمام مغرب سے مشرق تک سمندر میں غرقاب ہے البتہ جنوبی حصہ کھلا ہوا ہے اس کے مغرب میں سرزمین قیمازک واقع ہے جو ایک ترکی قوم ہے اور اس کے مشرق میں طست کی آبادیاں ہیں۔ پھر مشرق میں آخری جز تک سرزمین رسلان ہے جو ہمیشہ برف سے ڈھکی رہتی ہے اس علاقے میں تھوڑی سی آبادی ہے اور یہ روس کے اس علاقے سے جا ملا ہے جو چھٹی اقلیم کے جز چہارم و پنجم میں واقع ہے۔

ساتویں اقلیم کا پانچواں جز: اس حصہ کے پانچویں جز میں مغرب سے روسی آبادیاں ہیں جو شمال میں بحر محیط کے اس ٹکڑے پر ختم ہو جاتی ہیں جس ٹکڑے سے کوہ قاف متصل ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان کر آئے ہیں اور یہ مشرق میں سرزمین قمانیہ سے ملی ہوئی ہیں جو اقلیم کے ششم کے جز میں بحر اسود پر واقع ہیں اور اس بحیرہ پر ختم ہوتی ہیں جسے طرمی کہا جاتا ہے اور اس جز میں واقع ہے اس کا پانی میٹھا ہے اور اس میں جنوب و شمال سے پہاڑوں سے بہت سی نہریں آ کر ملتی ہیں اس جز کے مشرقی گوشے کے شمال میں آخر تک تاتاری ترکوں کا علاقہ ہے۔

ساتویں اقلیم کا چھٹا جز: جز ششم کے جنوب مغرب میں بلاد قیمانیہ کا مقام اتصال ہے اور اسی سمت کی وسط میں بحیرۂ غتورۃ ہے جو میٹھا ہے اس میں پہاڑوں سے مشرق کی سمت سے نہریں آ کر ملتی ہیں شدت سردی کی وجہ سے اس کا پانی ہمیشہ جما رہتا ہے البتہ موسم گرما میں کچھ دنوں کے لیے پگھل بھی جاتا ہے۔ قمانیہ کے علاقہ کے مشرق میں روس کی آبادیاں ہیں۔ یہ علاقہ اقلیم ششم کے شمال مشرق میں جز و پنجم سے شروع ہوتا ہے۔ چھٹے جز کے شمال مشرق کے زاویہ میں قطعہ سرزمین بلغار کے درمیان دریائے اثل کا موڑ ہے جہاں جنوب کی طرف دریائے اثل مڑ جاتا ہے اس چھٹے جز کے اخیر میں شمال میں کوہ قاف واقع ہے۔ جو مغرب سے مشرق تک بڑھتا چلا گیا ہے۔

ساتویں اقلیم کا ساتواں جز: اس اقلیم کے ساتویں جز میں مغرب میں سرزمین بخناک کا باقی حصہ ہے جو ترکی قوم ہے جس کا آغاز چھٹے جز کے شمال کے زاویہ میں اور اس حصہ کے جنوب کے زاویہ میں پایا جاتا ہے اور یہ قوم چھٹی اقلیم تک چلی گئی

ہے اور مشرقی گوشے میں سرزمین تُحرب کا باقی حصہ اور سرزمین منتنہ کا باقی حصہ پایا جاتا ہے جو مشرق میں آخری جز تک پھیلا ہوا ہے اور شمال میں آخری حصہ میں کوہ قاف ہے جو مغرب سے مشرق تک چلا گیا ہے۔

ساتویں اقلیم کا آٹھواں جز: اس اقلیم کے آٹھویں جز میں جنوب مغرب میں سرزمین منتنہ ملی ہوئی ہے جس کے مشرق میں سرزمین محفورہ ہے جو عجائبات عالم میں سے ہے اس لیے کہ جہاں زمین میں ایک بہت بڑا اور انتہائی گہرا غار ہے جس کا منہ انتہائی کشادہ ہے اور اس کی گہرائی تک پہنچنا ممکن نہیں اس غار میں دن میں دھواں دکھائی دیتا ہے اور رات میں اجالا بھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اندر آبادی ہے اور کبھی کبھی اس میں ایک دریا بھی دکھائی دیتا ہے جو جنوب سے شمال کی طرف بہتا ہوا معلوم ہوتا ہے اس جز کے مشرق میں ویران آبادیوں کے کھنڈرات ہیں جو سدیاجوج ماجوج سے ملے ہوئے ہیں اور اس کے آخر میں شمال میں کوہ قاف ہے جو مشرق سے مغرب تک چلا گیا ہے۔

ساتویں اقلیم کا نواں جز: اس اقلیم کے نویں جز میں خفشاخ کا علاقہ ہے۔ خفشاخ کو قفجق بھی کہا جاتا ہے۔ اس سے کوہ قاف گذرتا ہے یعنی اس جز کے شمال میں بحرمحیط کے قریب سے مڑتا ہوا اس علاقہ کے وسط میں پہنچتا ہے۔ پھر جنوب کی طرف قدرے مشرق کی طرف جھکا ہوا ہے اور اقلیم ششم کے حصہ نہم میں جانکلتا ہے اور اس کے عرض سے گزرتا ہے۔ اسی جگہ اس کے درمیان میں سدیاجوج و ماجوج واقع ہے اسی حصہ کے مشرق میں کوہ قاف کے عقب میں سمندر پر یاجوج و ماجوج کی سرزمین ہے جس کا عرض تو تھوڑا سا ہے مگر لمبی چلی گئی ہے اسے مشرق و شمال سے سمندر گھیرے ہوئے ہے۔

ساتویں اقلیم کا دسواں جز: اس اقلیم کا دسواں حصہ تمام سمندر میں غرقاب ہے یہاں آ کر جغرافیہ کے اور ساتویں اقلیم کے بارے میں ہمارا بیان ختم ہو جاتا ہے۔ بلاشبہ کائنات کی تخلیق میں اور دن رات کے آنے جانے میں دنیا والوں کے لیے وجود صانع عالم پر بڑی بڑی دلیلیں ہیں۔

تیسرا مقدمہ

اقالیم معتدلہ اور غیر معتدلہ انسانی رنگ پر آب و ہوا کے اثرات اور ان کے اکثر حالات پر آب و ہوا کی تاثیر

تیسری، چوتھی اور پانچویں اقلیمیں معتدل ہیں: ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ زمین کے کھلے ہوئے حصہ میں درمیانی حصہ ہی آباد ہے کیونکہ جنوب میں انتہائی گرمی ہے اور شمال میں انتہائی سردی۔ چونکہ حرارت و برودت میں شمال و جنوب متضاد ہیں اس لیے لازمی طور پر درمیانی حصہ میں دونوں طرف سے بتدریج گرمی اور سردی گھٹ کر اعتدال پر ہونی

چاہیے اس لیے درمیانی حصہ معتدل ہے۔ لہٰذا چوتھی اقلیم تمام آباد علاقے میں سب سے زیادہ معتدل ہے اور اسے گھیرے ہوئے تیسری اور پانچویں اقلیمیں قریب بہ اعتدال ہیں اور ان کے متصل دوسری اور چھٹی اقلیمیں بعید از اعتدال ہیں اور پہلی اور ساتویں اقلیمیں تو اعتدال سے بہت ہی دور ہیں۔ اسی وجہ سے سوم' چہارم' اور پنجم اقلیمیں جو درمیانی اقلیمیں ہیں علوم و صنائع کا اور عمارتوں اور لباسوں کا اور اناج و میوہ جات کا یہاں تک کہ حیوانات کا اور ان تمام اشیاء کا جو وہاں پیدا ہوتی ہیں مخزن ہیں۔ کیونکہ یہی درمیانی اقلیمیں ہیں اور انہیں میں خاص طور سے اعتدال پایا جاتا ہے۔ ان کے باشندے بھی جسم' رنگ' اخلاق' دین حتیٰ کہ نبوت میں معتدل ہیں (نبوت انسانی اعتدال کی چوٹی ہے) نبوت و رسالت زیادہ تر انہیں درمیانی معتدلہ اقلیموں میں پائی جاتی ہے۔ ہمیں معلوم نہیں کہ جنوبی یا شمالی اقلیموں میں کوئی نبی مبعوث کیا گیا یا نہیں۔

انبیائے کرام معتدل لوگوں ہی میں بھیجے جاتے ہیں: کیونکہ انبیاء اور رسول انہی لوگوں میں بھیجے جاتے ہیں جو نوع انساں میں اپنی پیدائش و اخلاق کے اعتبار سے انتہائی کامل ہوا کرتے ہیں۔ حق تعالیٰ فرماتا ہے تم بہترین امت ہو جسے لوگوں کے فائدے کے لیے پیدا کیا گیا ہے تاکہ انبیائے کرام اللہ تعالیٰ کے پاس سے جو شریعت لے کر آئیں اسے یہ لوگ برضا و رغبت قبول کریں اور ان معتدلہ اقالیم کے باشندے انتہائی کامل ہوتے ہیں کیونکہ ان کی اقلیموں میں اعتدال پایا جاتا ہے۔ چنانچہ یہ لوگ گھروں میں' لباسوں میں' کھانے پینے کی چیزوں میں اور صنعتوں میں قطعی درمیانی راہ پر ہوتے ہیں۔ منقش پتھروں کی خوبصورت کاری گری سے حسین و دیدہ زیب عمارتیں بناتے ہیں اور طرح طرح کے آلات اور عمدہ عمدہ برتن کی چیزیں فراہم کرتے ہیں اور ان میں انتہائی کمالات' خوبصورت اور لطافت و نفاست پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان کے پاس طبعی دھاتوں کی جیسے سونا' چاندی' لوہا' تانبہ' رانگ اور جست وغیرہ استعمال کرنے کی چیزوں کی کانیں پائی جاتی ہیں اور لین دین میں بیش قیمت دھاتیں یعنی سونا اور چاندی استعمال کرتے ہیں غرض کہ یہاں کے باشندے اپنے تمام حالات میں راہ اعتدال پیش نظر رکھتے ہیں اور اس سے ادھر ادھر نہیں ہٹتے۔ یہ لوگ مغرب' شام' حجاز' عراقین' ہند' سندھ' چین اور اندلس کے باشندے ہیں اور وہ بھی جو ان کے قریب ہیں جیسے فرنگی' رومی اور یونانی وغیرہ وہ قومیں بھی جو ان کے ساتھ یا ان سے قریب اقالیم معتدلہ کے آس پاس رہتی ہیں۔ چونکہ عراق و شام تمام دنیا میں وسط میں ہیں اس لیے یہ اعتدال میں سب سے زیادہ بڑھے ہوئے ہیں۔

غیر معتدل اقلیموں کے باشندے نیم وحشی ہوتے ہیں: جو اقلیمیں اعتدال سے دُور ہیں جیسے پہلی' دوسری' چھٹی اور ساتویں اقلیمیں ان کے باشندے بھی ان تمام حالتوں میں اعتدال سے بہت دُور ہیں۔ ان کے گھر مٹی اور بانسوں کے ہوتے ہیں اور ان کی خوراک جوار اور گھاس ہوتی ہے اور درختوں کے پتے سی کر اپنا تن ڈھانپتے ہیں یا کھالیں لپیٹ لیتے ہیں اور اکثر ننگے پھرتے ہیں۔ بلکہ ان کے شہروں کے پھل اور ان کے چھلکے بھی عجیب و غریب قسم کے ہوتے ہیں جو حد اعتدال سے باہر ہوتے ہیں اور ان کے معاملات سونے اور چاندی کو چھوڑ کر تانبے' لوہے اور چمڑے کے سکوں سے ہوتے ہیں جن کو تبادلے کے لیے متعین کر لیتے ہیں ان کے اخلاق حیوانوں سے ملتے جلتے ہیں حتیٰ کہ اکثر سوڈانیوں کے بارے میں جو پہلی اقلیم کے باشندے ہیں کہا جاتا ہے کہ وہ غاروں اور بنوں میں رہتے ہیں اور گھاس پھونس کھا کر گزارہ کرتے ہیں اور جانوروں کی

طرح وحشی ہوتے ہیں۔ مانوس نہیں ہوتے اور ایک دوسرے کو کھا بھی جاتے ہیں صقالبہ کے بارے میں بھی یہی سنا جاتا ہے۔

وحشی ہونے کا سبب: اس کا سبب یہ ہے کہ چونکہ یہ لوگ اعتدال سے دور ہوتے ہیں اس لیے ان کے مزاج اور اخلاق جانوروں کے مزاجوں سے بہت زیادہ ملتے جلتے ہیں اور یہ اعتدال سے جس قدر دور ہوں گے اسی قدر انسانیت سے دور ہوں گے۔ ان کا دینداری میں بھی یہی حال ہے نہ وہ نبوت کو پہچانتے ہیں اور نہ کسی شریعت کو جانتے ہیں البتہ جو لوگ اعتدال کے کناروں کے قریب ہیں جیسے حبشی ان میں دینداری پائی جاتی ہے کیونکہ یہ یمن کے پڑوسی ہیں جو اسلام سے پہلے بھی عیسائی تھے اور آج تک عیسائی ہیں یا جیسے مالی' کوکو اور تکرور کے باشندے جو علاقہ مغرب کے پڑوسی ہیں اور آج تک مسلمان ہیں کہتے ہیں یہ ساتویں صدی میں مشرف بہ اسلام ہو گئے تھے۔ ان کے سوا وہ لوگ جنہوں نے عیسائی دین قبول کر لیا ہے جیسے صقالبہ' فرنگی اور ترک جو جنوب و شمال میں آباد ہیں ان میں دین مجموعی ہے اور علم مفقود ہے اور ان کے تمام حالات انسانیت سے دور ہیں اور حیوانیت سے قریب ہیں اللہ کی بے شمار مخلوق ہے جسے ہم نہیں جانتے۔

ایک شبہ کا جواب: ہمارے اس خیال کی رو سے اگر کوئی کہے کہ یمن' حضر موت' احقاف بلاد حجاز' یمامہ اور جزیرۂ عرب کے اور ان کے قرب و جوار کے علاقے اقلیم اول اور دوم میں واقع ہیں۔ اس لیے یہاں کے باشندے معتدل نہیں ہونے چاہئیں تو اس کا یہ جواب ہے کہ عرب کا جزیرہ تین اطراف سے سمندر سے گھرا ہوا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اس لیے سمندر کی رطوبت کا اثر یہاں کی ہوا میں موجود ہے جس نے یہاں کی یبوست کم کر دی ہے اور عدم اعتدال بھی جسے حرارت چاہتی اور سمندری رطوبت کی وجہ سے ان علاقوں میں بھی ایک قسم کا اعتدال پیدا ہو گیا ہے۔

اہل نسب کی ایک غلطی کی طرف تنبیہ: بعض اہل نسب جو کائنات کی طبیعت سے ناواقف ہیں لکھتے ہیں کہ سوڈانی حام بن نوح کی اولاد ہیں اور ان کے سیاہ رنگ ان پر ان کے باپ کی بددعا کی وجہ سے ہیں اسی وجہ سے ان میں زیادہ تر غلام پائے جاتے ہیں اور اس نظریے کی تائید میں جھوٹے سچے قصے بیان کرتے ہیں جو انہوں نے قصہ گو حضرات سے سن رکھے ہیں۔ حضرت نوحؑ نے اپنے بیٹے حام پر جو بددعا کی تھی اس کا ذکر تورات میں ہے لیکن اس میں رنگ کی سیاہی کا ذکر نہیں ہے آپ نے یہ بددعا کی تھی کہ اللہ کرے حام کی اولاد اس کے بھائیوں کی اولاد کی غلام ہو کسی اور کی نہیں۔

حرارت و برودت کے طبعی خواص: حام اور ان کی اولاد کی طرف سیاہی کی نسبت بددعا کی طرف کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ حرارت و برودت کی طبیعتوں سے اور ہوا میں ان دونوں کی تاثیر سے ناواقف تھے اور ایسی آب و ہوا میں پیدا ہونے والے حیوانات سے بھی۔ درحقیقت پہلی اور دوسری اقلیم کے باشندے وہاں کی ہوا کے اثرات سے کالے ہیں کیونکہ جنوب میں شدت حرارت کی وجہ سے وہاں کی آب و ہوا میں شدت حرارت پائی جاتی ہے کیونکہ آفتاب سال میں دو بار تھوڑے تھوڑے وقفہ سے ان کے سر پر آتا ہے اس لیے سال میں زیادہ تر آفتاب ان کے سروں پر ہی رہتا ہے اس لیے ان پر عمودی خط میں آفتاب کی کرنیں پڑتی ہیں جن میں روشنی تیز ہوتی ہے اور گرمی میں شدت پیدا ہو جاتی ہے اور شدت حرارت کی وجہ سے ان کے جسم سیاہ پڑ جاتے ہیں ان دونوں اقلیموں کے مقابلہ میں شمالی چھٹی اور ساتویں اقلیمیں ہیں جن کے باشندے

گورے ہوتے ہیں کیونکہ شمال میں شدت برودت ہے اور وہاں کی ہوا کا مزاج ٹھنڈا ہے کیونکہ وہاں آفتاب ہمیشہ افق میں آنکھوں کے سامنے رہتا ہے اور نگاہ کے دائرے سے اٹھتا نہیں یا دائرہ نگاہ کے قریب قریب رہتا ہے سر پر یا سر کے قریب نہیں آتا اس لیے ان علاقوں میں حرارت کم ہوتی ہے اور سال کے اکثر حصوں میں سخت سردی پڑتی ہے اس لیے ان کے باشندے سفید ہوتے ہیں جن کے جسموں پر بال بھی کم ہوتے ہیں اور شدت برودت کے زیر اثر ان کی آنکھیں کنجی (نیلی) جسم سفید اور بال بھورے ہوتے ہیں ان اقلیموں کے درمیان پانچویں' چوتھی اور تیسری اقلیمیں ہیں ان کے باشندوں کو اعتدال میں جو درمیانی مزاج ہے کافی حصہ ملا ہے' چوتھی اقلیم انتہائی معتدل ہے کیونکہ وہ عین بیچ میں ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اس لیے اس کے باشندوں میں بھی انتہائی اعتدال پایا جاتا ہے۔ ان کے اخلاق میں اور ان کی خلقت میں بھی انتہائی اعتدال پایا جاتا ہے۔ جو یہاں کی ہواؤں کے مزاجوں کا تقاضا ہے۔ چوتھی اقلیم کو تیسری اور پانچویں اقلیمیں گھیرے ہوئے ہیں۔ یہ دونوں اگرچہ انتہائی وسط واعتدال تک نہیں پہنچ سکیں کیونکہ پانچویں قدرے جنوب کی طرف مائل ہے اور گرم و تر ہے۔ تیسری شمال کی طرف اور سرد وخشک ہے۔ مگر ان میں انتہائی انحراف نہیں پایا جاتا۔ ان کے برعکس چار اقلیمیں انتہائی منحرف ہیں اور ان کے باشندے بھی اخلاق وخلقت میں اعتدال سے دُور ہیں لہٰذا پہلی اور دوسری اقلیم گرم ہیں اور ان کے باشندے کالے ہیں اور ساتویں اقلیم ٹھنڈی ہے اور اس کے باشندے گورے ہیں' پہلی اور دوسری اقلیم کے جنوبی باشندوں کو حبشی' زنگی اور سوڈانی کہا جاتا ہے۔

حبشی زنگی اور سوڈانی میں فرق: کہا جاتا ہے یہ تینوں لفظ ہم معنی ہیں اور کالے رنگ کی قوموں کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ اگرچہ لفظ حبشہ ان اقوام کے ساتھ خاص ہے جو یمن و مکہ کے سامنے آباد ہیں اور زنگی ان کے ساتھ خاص ہے جو بحر ہند کے ساتھ آباد ہیں ان پر ان الفاظ کا اطلاق اس لیے نہیں کیا جاتا کہ یہ کسی سیاہ شخص کی یا حام کی اولاد ہیں اور حضرت نوح علیہ السلام کی بددعا سے ان کا رنگ کالا ہوا ہے ایسے جنوبی سوڈانیوں کو بھی پاتے ہیں جو ربع معتدل میں یا ساتویں اقلیم میں جا کر بس گئے اور رفتہ رفتہ ان کی اولاد کے رنگ سفید ہوتے چلے گئے اسی طرح شمال والے جنوب میں جا بسے تو ان کی اولادیں رفتہ رفتہ کالی ہونے لگیں۔ ان مشاہدات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ رنگ گورا یا کالا ہوا کی تاثیر سے ہوتا ہے اور ہوا کے مزاج کے تابع ہے۔

بالزنج حَرٌّ غیر الاجساد
حتّی کساجلودھا سوادا
والصقلب اکتسبت البیاضا
حتی غل ت جلودھا بصاضا

''یعنی گرمی نے زنگیوں کی جلدوں میں تغیر پیدا کر دیا حتی کہ ان کی کھالوں کو سیاہ لباس پہنا دیا اور صقالبہ نے سفید لباس پہن لیا حتی کہ ان کے چمڑے سفید و چمکیلے بن گئے۔''

زنگیوں کی طرح شمالی باشندوں کا رنگ کے اعتبار سے نام نہیں رکھا گیا: شمالی باشندوں کا نام رنگ کے

13

اعتبار سے نہیں رکھا گیا ہے (کہ انہیں زنگی کہتے ہیں) کیونکہ وہاں کے لغویوں کا رنگ گورا تھا جو اسماء وضع کرنے والے تھے اس لیے سفیدی میں ان کے لیے کچھ ندرت نہ تھی کہ نام وضع کرتے وقت اسے پیشِ نظر رکھتے ہم شمالی باشندوں (جیسے ترک صقالبہ' طغر غز' خزر' لان' بہت سے فرنگی اور یاجوج ماجوج کے متفرق نام پاتے ہیں اور ان کے قبیلے بھی بہت ہیں جن کے مختلف نام ہیں۔

نبوتیں کن قوموں میں آئیں؟ رہیں درمیانی تین معتدل اقلیمیں سو ان میں رہنے والے اخلاق و عادات میں' صورت و سیرت میں اور تمام عمرانی طبعی حالات میں (جیسے ذرائع روزگار میں' تعمیرات' علوم وصنائع میں اور ملک و ریاست میں) حد اعتدال پر ہیں انہیں میں نبوتیں آئیں اور شریعتیں پھیلیں یہی سلطنتوں اور حکومتوں کے مالک ہوئے دنیا کے ممالک انہی کے زیر نگیں رہے۔ انہی میں علوم وصنائع ایجاد ہوئے انہی میں شہر اور قصبے آباد ہوئے انہی میں شاندار عمارتیں اور انہیں میں فراست اور ہوش ربا صنعتیں پائی جاتی ہیں اور انہی میں تمام معتدل حالات کارفرما ہیں۔ ان اقلیموں کے باشندے عرب' روم' پارسی' بنی اسرائیل' یونانی' سندھی' ہندی اور چینی وغیرہ ہیں ہم ان سب کے حالات سے خبردار ہیں۔ جب اہلِ نسب نے ان اقوام میں ان کے مخصوص نشانات' علامات سے فرق دیکھا تو یہ سمجھ لیا کہ اس اختلاف کا سبب نسب ہے اس لیے انہوں نے تمام جنوبی سوڈانی کو حام کی اولاد قرار دے دیا اور ان کے رنگ کا سبب بتاتے ہوئے وہ بے سروپا حکایتیں گھڑ لیں جن کا ذکر اوپر گزر گیا اور شمال کے تمام یا اکثر باشندوں کو یافث کی اولاد بتایا اور اکثر اقوام معتدلہ کو اور درمیانی اقلیموں کے باشندوں کو جن میں علوم وصنائع' مذاہب وشرائع اور ملک وسیاست پائی جاتی ہے سام کی اولاد میں شمار کر لیا۔ اہل نسب کا یہ نظریہ اگرچہ صحیح ہو لیکن یہ کلی قاعدہ نہیں ہے بلکہ ایک واقعہ کی اطلاع ہے۔ یہ بات نہیں کہ اہلِ جنوب کو سوڈانی یا حبشی اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ سیاہ حام کی اولاد ہیں ان سے یہ غلطی محض اس لیے سرزد ہوئی کہ انہوں نے یہ گمان کر لیا کہ قوموں میں تمیز وفرق محض نسب سے واقع ہوتا ہے حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔ ہاں بعض قوموں میں نسب سے بھی تمیز ہوتا ہے جیسے عرب' بنی اسرائیل اور پارسیوں میں اور کبھی علاقہ اور مخصوص علامت سے فرق ہوتا ہے جیسے زنجیوں' حبشیوں' صقالبہ اور سوڈانی میں کبھی عادتوں اور نسب وشعائر سے تمیز ہوتی ہے جیسے عربوں میں اور کبھی دیگر خصوصیات' احوال اور خواص سے بھی فرق ہوتا ہے۔ لہٰذا کسی معین جہت والوں کے لیے یا جنوبی یا شمالی باشندوں کے لیے یہ کلی قاعدہ بنا لینا کہ وہ فلاں کی اولاد ہیں کیونکہ ان کا مذہب رنگ یا کوئی اور مخصوص نشانی ان سے مشابہ ہے ایک کھلی غلطی ہے جس کا وہ لوگ شکار ہوتے ہیں جو کائنات کی جہتوں اور طبیعتوں سے ناواقف ہوتے ہیں یہ تمام باتیں تو اولاد میں ایک زمانہ گزر جانے پر بدلتی رہتی ہیں اور ایک ہی حالت پر ہمیشہ قائم نہیں رہتیں لوگوں میں یہ اللہ کی سنت ہے اور اللہ کی سنت میں تبدیلی پیدا نہیں ہوتی' واللہ علمہ و علمہ اکمل واتم۔

چوتھا مقدمہ

انسانی اخلاق پر آب وہوا کے اثرات

عموماً سوڈانیوں میں اوچھاپن، کم عقلی اور کثرت سے اُچھلنا کودنا پایا جاتا ہے یہ ہر خیال وتصور پر ناچنے لگتے ہیں اور دنیا کے ہر گوشے میں انہیں بے وقوف سمجھا جاتا ہے۔

مسرت کی حقیقت: اس کی وجہ یہ ہے کہ حکمت میں اپنی جگہ یہ بات مان لی گئی ہے کہ فرح وسرور کی حقیقت یہی ہے کہ مسرت کے وقت حیوانی رُوح پھیلتی اور کشادہ ہوجاتی ہے اور غم کے وقت رُوح سکڑ جاتی ہے اور یہ بھی ایک طے شدہ مسئلہ ہے کہ حرارت ہوا کو اور بخارات کو پھیلاتی ہے اور ان میں تخلخل پیدا کرتی ہے اور کمیت میں اضافہ کرتی ہے اسی لیے نشہ والا شخص ایسی فرحت ومسرت محسوس کرتا ہے جو بیان وتحریر سے باہر ہے کیونکہ شراب اپنی مزاج کی حدت وتیزی سے حرارت عزیزیہ کو بھڑکا دیتی ہے اور دل میں رُوح کے بخارات داخل کر دیتی ہے لہٰذا رُوح میں انبساط پیدا ہوتا ہے اور انسان کو بے حد مسرت و فرح محسوس ہونے لگتی ہے یہی حال حماموں میں نہانے والوں کا ہوتا ہے جب وہ حمام کی گرم ہوا میں سانس لیتے ہیں اور ہوا کی حرارت ان کی رُوحوں میں پہنچ کر انہیں گرم کرتی ہے تو ان میں انبساط پیدا ہوتا ہے اور وہ فرحت سے لذت اندوز ہونے لگتے ہیں بہت سے لوگ تو مسرت سے لطف اندوز ہو کر ناچنے لگتے ہیں کیونکہ قدرتی طور پر سرور سے یہ چیزیں پیدا ہو جاتی ہیں۔
چونکہ سوڈانی گرم ممالک کے باشندے ہیں اور ان کے مزاجوں میں اور پیدائش میں حرارت کا غلبہ رہتا ہے۔ اس لیے ان کے ملکوں اور اجسام کے اعتبار سے ان کی رُوحوں میں بھی غلبہ حرارت پایا جاتا ہے اور ان کی رُوحیں چوتھی اقلیم کے باشندوں کی رُوحوں کی بہ نسبت سخت گرم ہوتی ہیں۔ اس لیے ان میں زیادہ پھیلاؤ ہوتا ہے اس لیے یہ سرعت سے فرحت ومسرت محسوس کرنے لگتے ہیں اور ان میں انبساطی کیفیت بہت زیادہ پائی جاتی ہے جس کا نتیجہ خفت وسبکی ہے اسی طرح سمندر کے ساحلی علاقوں کے باشندے قدرے ان کے مشابہ ہوتے ہیں کیونکہ جب سمندر کی سطح پر سورج کی کرنیں پڑتی ہیں اور یہاں سے منعکس ہو کر ساحلی باشندوں پر پڑتی ہیں تو وہاں کی ہوا میں دگنی حرارت پیدا ہو جاتی ہے اسی لیے ان میں سرد پہاڑوں اور ٹیلوں پر رہنے والوں کی بہ نسبت فرحت وسرور زیادہ پایا جاتا ہے تیسری اقلیم کے جزیروں کے باشندوں نے بھی اس میں سے تھوڑا سا حصہ پایا جاتا ہے کیونکہ ان میں اور ان کی ہوا میں حرارت کی فراوانی ہے کیونکہ یہ علاقے جنوب میں پائے جاتے ہیں اور سبزہ زاروں اور اونچی آبادیوں سے بہ جانب جنوب ہٹے ہوئے ہیں انہیں پر مصر کے باشندوں کو قیاس کر لیجئے (کیونکہ مصر کا عرض بلد مذکورہ بالا اہل جزائر کے عرض بلد کے برابر ہے یا قرب قریب ہے) کہ ان پر مسرت کا، اوچھے پن کا اور انجام سے بے خبری کا کیسا غلبہ ہے حتیٰ کہ یہ لوگ سال بھر کی خوراک جمع کر کے نہیں رکھتے نہ مہینے بھر کی جمع کرتے ہیں بلکہ کھانے پینے کی چیزیں عام طور پر روزانہ بازاروں سے لاتے ہیں۔ مصریوں کے برعکس فارسی ہیں جو مغربی باشندے ہیں چونکہ یہ

پہاڑوں کے اور بلند و سرد مقاموں کے باشندے ہیں اور ان کے ملک میں برودت کی شدت ہے اس لیے آپ انہیں دیکھیں گے کہ وہ کس طرح ہمہ وقت سوچ بچار میں سر جھکائے ہوئے رہتے ہیں اور کس طرح پوری پوری احتیاط سے ان کی نگاہیں کاموں کے نتائج پر رہتی ہیں حتیٰ کہ ایک ایک شخص دو دو سال کا غلّہ (گیہوں وغیرہ) جمع کر کے رکھ لیتا ہے اور صبح صبح روزانہ کی خوراک اس ڈر سے کہ مبادا اس کے اندوختہ غلّہ میں کمی آ جائے بازار سے خرید لاتا ہے۔ اگر آپ ان تمام شہروں اور اقلیموں کا سراغ لگائیں گے اور ان میں غور و فکر کریں گے تو ان باشندوں میں وہاں کی ہواؤں کے اثرات ضرور محسوس کریں گے۔

مسعودی کا بتایا ہوا سبب غلط ہے: مسعودی نے بھی سوڈانیوں کی غفلت و نادانی کا سبب بتانا چاہا ہے مگر وہ اس سے زیادہ کچھ بیان نہیں کر سکے کہ انہوں نے جالینوس سے اور یعقوب بن اسحٰق کندی سے یہ نقل کر دیا ہے کہ اس کا سبب ان کے دماغوں کی کمزوری ہے جس کی بنا پر ان کی عقلیں بھی کمزور ہیں مگر یہ سبب بے کار محض ہے اور نتیجہ خیز نہیں اور نہ اس کی کوئی دلیل دی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے فہم سلیم عطا فرما دیتا ہے۔

پانچواں مقدمہ

گرانی و ارزانی سے آبادی میں تغیرات اور ان کے انسانی اجسام و اخلاق پر اثرات

اقالیم معتدلہ کے باشندوں میں اقتصادی اختلاف: دیکھئے تمام اقالیم معتدلہ میں سرسبزی و شادابی نہیں پائی جاتی اور نہ ان کے تمام باشندے خوش حال اور فارغ البال ہیں بلکہ ان کے بعض باشندے تو انتہائی خوش حال و فارغ البال ہوتے ہیں کیونکہ ان کی زمینوں کی زرخیزی کی وجہ سے غلوں، میووں کی اور ترکاریوں کی فراوانی اور ارزانی ہوتی ہے اور اس لیے کہ ان کی زمین زرخیز و معتدل ہے اور آبادی بھرپور ہے اور ان اقلیموں میں چند ایسے علاقے بھی ہیں کہ وہاں کی زمین میں سخت حرارت ہے جس کی وجہ سے نہ وہاں کاشت ہوتی ہے اور نہ گھاس ہی پیدا ہوتی ہے ایسے علاقوں کے باشندے غربت کی حالت میں زندگی بسر کرتے ہیں جیسے حجاز کے باشندے، جنوبی یمن کے باشندے اور صنہاجہ کے ملثمین جو صحرائے مغرب میں اور بربر و سوڈان کے درمیان ریگستانوں میں آباد ہیں۔ یہ لوگ اناج سے اور ترکاریوں سے محروم ہیں۔ ان کی غذائیں اور روزیاں محض دودھ اور گوشت ہیں عرب کا بھی انہیں میں شمار ہے کیونکہ یہ ایک خانہ بدوش قوم ہے اور جگہ جگہ چکر لگاتی ہے اگرچہ یہ لوگ اناج اور دیگر ضروریات کی چیزیں اونچے علاقوں سے حاصل کر لیتے ہیں مگر ایسا کبھی کبھی ہوتا ہے اور معاون و حامیوں پر موقوف ہے اور انہیں ضرورت کی چیزیں پوری میسر بھی نہیں آتیں تھوڑی بہت مل جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح

سے یہ اپنی خوشحالی کی زندگی بنانے پر قادر نہیں ہوتے بلکہ اکثر اوقات دودھ ہی پر گزارا کر لیتے ہیں جسے اناج کا بہترین بدل سمجھتے ہیں۔

تنگ حال اخلاق وصحت میں خوشحال لوگوں سے بہتر ہوتے ہیں اور بہتری کا سبب: لیکن پھر یہ اناج وضروریات زندگی سے محروم قوم والے اپنے اخلاق واجسام میں شاداب وبلند علاقوں کے رہنے والوں سے کہیں زیادہ اچھے حال میں ہوتے ہیں ان کے رنگ صاف' بدن اجلے شکلیں خوبصورت اور موزوں اخلاق معتدل اور دل پسند اور ذہن انتہائی روشن جو معارف وعلوم کو سرعت سے حاصل کر لیتے ہیں تجربات شاہد ہیں کہ یہ تمام صفتیں اور خصوصیتیں ان میں سے ہر ایک خاندان میں پائی جاتی ہیں اسی تنگی وفراخی کی بنا پر عرب وبربر اور ملثمین اور اونچے اور شاداب علاقوں کے رہنے والوں میں نمایاں فرق پایا جاتا ہے اور انہیں ان کے مخصوص احوال سے اچھی طرح سے پہچان لیا جاتا ہے غالباً اس کا سبب یہ ہے کہ کثرت اغذیہ اور متعفن اور فاسد اخلاط کی زیادتی اور رطوبتوں کی فراوانی جسم میں ردی فضلات پیدا کر دیتے ہیں اور جب وہ غیر موزوں نسبت سے جسم کے اندر پھیل جاتی ہیں تو رنگ بھی خراب کر دیتی ہے اور گوشت کی زیادتی کی وجہ سے جسم بھی برا اور بے ڈول ہو جاتا ہے اور رطوبتیں اذہان وافکار پر چھا جاتی ہیں کیونکہ ان کی ردی بخارات دماغ کی طرف چڑھتے ہیں جن سے کند ذہنی اور بلادت پیدا ہوتی ہے۔ اعتدال باقی نہیں رہتا آپ ان حیوانات کا جو چٹیل اور خشک میدانوں میں پائے جاتے ہیں ان حیوانات سے مقابلہ کر کے دیکھ لیجئے جو سرسبز وشاداب علاقوں میں پائے جاتے ہیں اور لوگ انہیں پالتے ہیں جیسے ہرن' شتر مرغ' نیل گائے' زرافہ' جنگلی گدھا اور بیل وغیرہ کا ان کے ہم مثل پالتو جانوروں سے یعنی خشک علاقہ کے ہرنوں کا بکروں سے مقابلہ کر کے دیکھ لیجئے کہ ان میں کتنا عظیم ونمایاں فرق ہے کہ ان کا رنگ بھی صاف اور نکھرا ہوا ہوتا ہے اور حسن وجمال میں بھی زیادتی' شکل وصورت میں بھی نفاست وعمدگی' اعضا میں بھی تناسب اور حواس میں بھی سرعت وتیزی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ہرن بکرے کا زرافہ اونٹ کا جنگلی گدھا پالتو گدھے اور گائے نیل گائے کی ہم جنس ہے مگر پھر بھی ان میں آپس میں کتنا عظیم فرق ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ بلند وشاداب علاقوں کی شادابی نے پالتو جانوروں کے اندر ردی فضلات اور فاسد اخلاط پیدا کر دیئے ہیں جن کے اثرات ان کے اجسام سے نمایاں ہیں اور جنگلی جانوروں میں کم خوراکی اور بھوک کی وجہ سے حسن وجمال پیدا ہو گیا ہے اور ان کی شکلیں بھی خوبصورت اور سڈول بن گئی ہیں اس حقیقت کا انسانوں میں بھی اندازہ لگا لیجئے۔ دیکھ لیجئے جو شاداب زرخیز علاقوں کے رہنے والے ہیں (جہاں کثرت سے ہر چیز پیدا ہوتی ہے اور دودھ' گھی اور تمام ضرورت کی چیزیں آسانی سے مل جاتی ہیں اور کثرت سے پھل اور میوے پائے جاتے ہیں) وہ عموماً کند ذہن ہوتے ہیں اور ان کے جسم سڈول نہیں ہوتے۔ چنانچہ ان برابرہ کو جو عیش وعشرت کی زندگی بسر کرتے ہیں اور جن کو اناج اور ہر ضرورت کی چیز میسر ہے ان برابرہ کے مقابلہ میں لا کر دیکھ لیجئے جو تنگ حالی میں زندگی بسر کرتے ہیں اور جو اور جوار پر گذارہ کرتے ہیں یعنی مصامدہ غمارہ اور سوس کے باشندوں کے مقابلہ پر آپ مؤخر الذکر کو عقلوں میں اور جسموں میں بہترین پائیں گے۔ اسی طرح مغربی علاقے کے باشندوں کا مقابلہ جو عیش وعشرت کی زندگی بسر کرتے ہیں اہل اندلس سے کر کے دیکھ لیجئے جہاں گھی اور دودھ کا نام ونشان بھی نہیں اور ان کی عام طور پر غذا جوار ہے مگر ان کی عقلیں تیز اور جسم ہلکے اور ان میں تعلیمی صلاحیت سب سے زیادہ پائی جاتی ہے جو دوسروں کو نصیب نہیں اسی طرح مغربی بادیہ نشینوں کا مقابلہ شہروں سے کر کے دیکھ لیجئے کیونکہ

شہری دیہاتیوں کی طرح اگرچہ خوراک خوب کھاتے ہیں اور عمدہ سے عمدہ غذا استعمال کرتے ہیں مگر یہ غذا کی اسے پکا کر اصلاح کر لیتے ہیں اور اس میں کچھ ملا کر اسے لطیف بنا لیتے ہیں جس کی وجہ سے اس کا ثقل جاتا رہتا ہے اور اس کا قوام رقیق و نرم ہو جاتا ہے ان کی غذا زیادہ تر بکری کا اور مرغی کا گوشت ہے جس میں یہ لوگ گھی نہیں ڈالتے۔ یا برائے نام ڈالتے ہیں کیونکہ گھی کمیاب ہے لہٰذا اس وجہ سے ان کی غذاؤں میں رطوبتیں کم ہوتی ہیں اور ان میں ردی اخلاط پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس لیے ان شہریوں کے جسم بادیہ نشینوں کے جسموں سے لطیف پائے جاتے ہیں جو تنگی میں زندگی بسر کرتے ہیں اسی طرح جو بادیہ نشین بھوکے رہنے کے عادی ہیں ان میں غلیظ و لطیف فضلات ہوتے ہی نہیں۔

آرام کی زندگی کے اثرات اور ان کا سبب: یہ یاد رکھیے اس آرام کی زندگی کا اثر نہ صرف جسم پر بلکہ ان کے تمام حالات پر پڑتا ہے حتیٰ کہ دین و عبادت پر بھی۔ ہم فاقہ مست دیہاتیوں کو یا شہریوں کو دیکھتے ہیں جو فاقہ کرتے ہیں اور لذتوں سے دور رہتے ہیں کہ وہ بہ نسبت آرام پسندوں کے بہترین دیندار اور خوب عبادت گزار ہوتے ہیں بلکہ قصبوں اور شہروں میں دین دار کم پائے جاتے ہیں کیونکہ ان کے دلوں پر سختی اور غفلت چھائی رہتی ہے جو آرام طلبی کا نتیجہ ہوتا ہے اور طرح طرح کی نعمتوں کے کھانے سے ہی یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ میدہ کی قسم قسم کی روٹیاں رنگ برنگ کے سالن اور گوشت کی کثرت دلوں پر سختی اور غفلت پیدا کرتی ہے اسی لیے خاص طور سے عبادت گزار اور زاہد فاقہ مست دیہاتی ہی ہوتے ہیں اسی لیے عیش پسند دیہاتی ہوں یا شہری بہ نسبت فاقہ مستوں کے بھوک سے بہت جلد مر جاتے ہیں جیسے مغربی بر ابرہ اور فارس و مصر کے باشندے عرب جیسے نہیں جو میدان و صحرا میں خانہ بدوش رہ کر زندگی گزارتے ہیں اور نہ وہ جو نخلستانوں میں رہ کر کھجوروں پر بسر کرتے ہیں اور نہ اس زمانے کے افریقہ کے باشندے جن کا گزارہ عموماً جو اور زیتون پر ہوتا ہے اور نہ اندلس والے جن کی عام غذا جو اور زیتون ہے اگر یہ لوگ قحط کا شکار ہوتے ہیں تو عیش پسندوں کی بہ نسبت زیادہ تر بھوک برداشت کر لیتے ہیں اور وہ بھوک سے زیادہ تو رہے درکنار شاذ و نادر بھی نہیں مرتے' غالباً اس کا سبب یہ ہے کہ جو عیش و عشرت میں ڈوبے رہتے ہیں اور سالنوں اور روغن کے خصوصاً عادی ہوتے ہیں ان کی آنتوں میں اصلی اور مزاجی رطوبت سے زیادہ رطوبت پیدا ہو جاتی ہے بلکہ حد سے زیادہ پیدا ہو جاتی ہے پھر جب عادت کے خلاف غذا اور سالن کم ملتا ہے اور موٹا جھوٹا کھانا پڑتا ہے تو بہت جلدی آنتیں خشک ہو جاتی ہیں اور سکڑ جاتی ہیں کیونکہ طبیعتیں انتہائی نازک ہوتی ہیں اس لیے وہ بہت جلدی کسی نہ کسی بیماری میں مبتلا ہو جاتی ہیں اور انسان اچانک مر جاتا ہے کیونکہ خشکی قاتل ہے۔ لہٰذا بھوک سے مرنے والوں کو ان کی پُرخوری جس کے وہ پہلے سے عادی تھے مارتی ہے بھوک نہیں مارتی انہیں لاحق ہو گئی ہے لیکن جو پہلے ہی چکنائیوں کے اور جو سالنوں کے عادی نہیں ان کی آنتوں کی اصلی رطوبت اپنی جگہ برقرار رہتی ہے اور بغیر زیادتی کے اپنی حد میں رہتی ہے اور اس میں تمام طبعی غذاؤں کی صلاحیت باقی رہتی ہے اس لیے غذاؤں کی تبدیلی سے ان کی آنتوں میں خشکی نہیں دوڑتی اور نہ وہ اپنے سابق حالات سے منحرف ہوتی ہیں اس لیے کم خور عموماً ہلاکت سے محفوظ رہتے۔ اس حقیقت کا مدار اس کلی قانون پر ہے کہ غذا سے غفلت یا نفرت عادت پر مبنی ہے اگر کوئی شخص کسی غذا کا عادی بن گیا ہے اور وہ اس کے مزاج کے موافق ہے تو اس کی تبدیلی اور اس کا ترک اس کے لیے بیماری کا موجب ہے بشرطیکہ غذا زہروں میں سے نہ ہو اور نہ مسہلات میں سے ہو جو مزاج کی تبدیلی میں تیزی سے اثر کرتی ہیں لیکن جن چیزوں میں غذائیت بھی ہو اور مزاج کی مناسبت بھی تو وہ عادت ڈالنے سے

ماؤف غذا بن جاتی ہے اگر گیہوں کے بدلے دودھ اور ساگ پات استعمال کرنے لگے حتیٰ کہ اسی کا عادی بن جائے تو اس کی یہی چیز غذا بن جائے اور بلاشبہ اسے گیہوں کی اور دیگر غلوں کی پرواہ نہ رہے گی اور جو اپنے نفس کو بھوک کا اور نہ کھانے کا عادی بنالے گا تو وہ زیادہ دنوں تک بھوکا بھی زندہ رہ سکتا ہے جیسا کہ اہل ریاضت سے منقول ہے ہم ان کے بارے میں ایسی ایسی عجیب وغریب حکایتیں سنتے ہیں جن کو وہ لوگ جو اہل ریاضت نہیں کبھی باور کرنے کو تیار نہیں۔ اس کا سبب محض عادت ہے کیونکہ نفس جب کسی چیز کا عادی ہو جاتا ہے تو وہ عادت اس کی طبیعت ثانیہ بن جاتی ہے کیونکہ نفس میں بہت ہی تلون ہے لہٰذا جب وہ رفتہ رفتہ ریاضت سے بھوک کا عادی بن جاتا ہے تو یہ عادت اس کی طبعی عادت بن جاتی ہے۔

اطباء کے ایک وہم کا ازالہ: اطباء کا یہ وہم بھی کہ بھوک قاتل ہے اس وقت صحیح ہے جب دفعۃً بھوک لاحق ہو اور طبیعت پہلے سے بھوک کی عادی نہ ہو اور پورے طور پر غذا بند کر لی جائے کیونکہ اس طرح آنتوں میں چھالے پڑ جاتے ہیں اور ایسا مرض لاحق ہو جاتا ہے جس سے ہلاکت کا خطرہ ہے لیکن اگر آہستہ آہستہ طبیعت کو بھوک کا عادی بنا لیا جائے جیسا کہ صوفیا کا طریقہ ہے تو بھوک ہلاک کرنے والی نہیں یہ تدریجی رفتار ضرور ضروری ہے حتیٰ کہ ریاضت سے رجوع میں بھی غذا بتدریج تھوڑی تھوڑی استعمال کر کے بڑھائی جائے کیونکہ اگر دفعۃً پہلی سی غذا استعمال کر لی جائے تو ہلاکت کا خطرہ ہے بلکہ جیسے غذا چھوڑنے میں تدریجی رفتار استعمال کی گئی تھی اسی طرح غذا استعمال کرنے میں بھی بتدریج رفتار اختیار کرنی پڑے گی۔
ہم نے ایسے لوگ بھی دیکھے ہیں جو چالیس دن بلکہ اس سے بھی زیادہ دنوں تک بھوکے رہ کر زندہ رہے ہیں ہمارے شیوخ سلطان ابوالحسن کے دربار میں تشریف فرما تھے کہ سلطان کے سامنے جزیرہ خضراء اور رندہ (جنوبی اندلس) کی دو عورتیں لائی گئیں، جنہوں نے کئی سال سے غذا استعمال نہیں کی تھی جب لوگوں میں ان کی خبر مشہور ہوئی تو انہیں آزمایا گیا اور یہ بات صحیح ثابت ہوئی۔ یہ عورتیں بھوکی ہی رہیں حتیٰ کہ اپنی طبعی موت سے مر گئیں، ہم نے اپنے بہت سے رفقاء کو دیکھا ہے جو محض بکری کے دودھ پر قناعت کرتے تھے وہ صبح کو یا شام کو اس کے تھن سے منہ لگا کر دودھ پی لیا کرتے تھے، یہی ان کی غذا تھی اور اس پر انہوں نے اپنی عمروں کے پندرہ پندرہ سال گزار دیئے اور بھی اسی قسم کے بہت سے لوگ ہیں اور یہ بات ایسی نہیں کہ مانی نہ جائے۔

بھوک سے بدن کی اصلاح ہوتی ہے: یاد رکھیے بھوک ہر طرح سے بہ نسبت کثرت اغذیہ کے بدن کی خوب اصلاح کرتی ہے بشرطیکہ کوئی بھوک پر قادر ہو یا کم کھانے کی عادت ڈال لے اور عقل وجسم کے نکھار وسنوار میں بھی بھوک کو بہت کچھ دخل ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ چنانچہ مختلف غذاؤں کے جو اثرات اجسام پر مرتب ہوتے ہیں ان سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ ہمارا تجربہ ہے کہ جو لوگ بڑے بڑے جانوروں کا گوشت استعمال کرتے ہیں ان کی اولاد بھی قوی ہوتی ہے چنانچہ دیہاتیوں کا شہریوں سے مقابلہ کر کے دیکھ لیجئے۔ یہی حال ان کا ہے جو اونٹوں کے دودھ اور گوشت پر زندگی بسر کرتے ہیں۔ پھر اس سے ان کے اخلاق پر بھی اثر پڑتا ہے کہ ان میں اونٹ کی طرح صبر وتحمل کی اور بھاری بوجھ اٹھانے کی زیادہ طاقت ہوتی ہے اور اونٹ کی آنتوں کی طرح ان کی آنتیں بھی تندرست اور مضبوط ہو جاتی ہیں کمزور نہیں ہوتیں اور نہ دوسرے لوگوں کی طرح انہیں بیماری لاحق ہوتی ہے۔ یہ بلا جھجک کے مسہلات استعمال کر لیتے ہیں مثلاً بلا جوش

دیئے حنظل وغیرہ کو استعمال کر لیتے ہیں اور اس سے ان کی آنتوں کو ضرر نہیں پہنچتا۔ لیکن اگر شہری جن کی آنتیں بوجہ لطیف غذاؤں کے نازک ہوتی ہیں ان مسہلات کو استعمال کر لیں تو پلک جھپکتے ہی ہلاک ہو جائیں کیونکہ ان میں زہریلے اثرات پائے جاتے ہیں۔

غذاؤں کے اثرات کے سلسلے میں مرغی پر تجربہ اجسام پر غذاؤں کی تاثیر کاشت کاروں کے اور تجربہ کاروں کے اس بیان سے بھی ظاہر ہے کہ اگر کسی مرغی کو وہ دانہ کھلایا جائے جو اونٹ کی مینگنیوں میں جوش دیا گیا ہو۔ پھر اس مرغی کے انڈے حاصل کر کے ان سے بچے نکالیں جائیں تو بچے جسم اور ڈیل ڈول میں بڑے ہوں گے اور اگر مرغی کو مذکورہ بالا غذا نہ دی جائے بلکہ اونٹ کی مینگنیاں بچھا کر ان پر انڈے رکھ کر مرغی بٹھا دی جائے تو بھی بچے ڈیل ڈول میں بڑے نکلیں گے اس قسم کی مثالیں بکثرت ہیں پھر جب ہم جسموں میں غذاؤں کے یہ اثرات دیکھتے ہیں تو بلاشبہ بھوک بھی اجسام پر اثر انداز ہے کیونکہ تاثیر میں دو ضدوں کی ایک ہی نسبت رہتی ہے لہٰذا ردی مواد سے اور ملی جلی رطوبتوں سے جو جسم و عقل دونوں کو مضر ہیں۔ جسم کو صاف کرنے میں بھوک کو بڑا دخل ہے جیسے غذا کو وجود جسم میں بہت بڑا دخل ہے۔

چھٹا مقدمہ

فطرت کی یا ریاضت کی مدد سے ادراک کرنے والوں کی قسمیں

اور ابتداء وحی و خواب پر گفتگو

دیکھئے حق تعالیٰ سبحانہٗ نے بعض انسان منتخب فرما کر انہیں اپنے خطاب کی فضیلت کی سعادت سے نوازا ہے اور انہیں شروع ہی سے اپنی معرفت کی توفیق عطا فرمائی ہے اور انہیں اپنے بندوں کے درمیان واسطہ قرار دے دیا ہے جو لوگوں کو مفید کاموں کا شوق دلاتے ہیں اور ان کی رہنمائی فرماتے ہیں اور ان کی کمریں پکڑ پکڑ کر انہیں جہنم کی آگ سے بچاتے ہیں اور انہیں راہ نجات بتاتے ہیں اور حق تعالیٰ شانہٗ جو معارف ان کے دلوں میں ڈالتا ہے اور جو خلاف عادت باتیں ان کے ہاتھوں سے ظاہر فرماتا ہے اور غیب کی جو خبریں ان کی زبانوں پر جاری فرماتا ہے کوئی شخص انہیں ان کے واسطوں سے بغیر اللہ کی طرف سے جان نہیں سکتا اور وہ بھی انہیں اللہ کی تعلیم کے بغیر نہیں جانتے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: کان کھول کر سن لو میں وہی جانتا ہوں جو مجھے اللہ (عزّ وجل) نے سکھا دیا ہے۔

انبیاء کی خبریں حق و صداقت پر مبنی ہوتی ہیں: خوب یاد رکھئے وہ اس سلسلے میں جو کچھ بتاتے ہیں اس کا خاصہ ہے

کہ صبح صادق ہوا اور وہ لا محالہ صدق وصحت پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ بات آپ پر خود بخود روشن ہو جائے گی جب ہم نبوت کی حقیقت بیان کریں گے اس قسم کے لوگوں کی نشانی یہ ہے کہ ان پر وحی کی حالت میں لوگوں سے غفلت و بے خبری کی سی حالت طاری ہو جاتی ہے جس میں خراٹے بھی نکلتے ہیں گویا وہ حالت دیکھنے میں ایک قسم کی غشی یا بے ہوشی کی سی ہوتی ہے۔ حالانکہ نہ غشی ہوتی ہے اور نہ بے ہوشی بلکہ درحقیقت روحانی فرشتہ کی ملاقات کے وقت اپنے مخصوص ادراک میں ان پر استغراق ومحویت کا عالم طاری ہو جاتا ہے جو کلی طور پر انسانی فہم وشعور سے باہر ہے پھر یہ وحی روحانی ادراک سے ہٹ کر انسانی حواس تک پہنچتی ہے پھر یا تو وہ کلام اس طرح سنتے ہیں جیسے شہد کی مکھیوں کی بھنبھناہٹ ہوتی ہے پھر وہ اسے سمجھ جاتے ہیں یا پھر فرشتہ انسانی شکل میں ان کے سامنے آ کر وہ باتیں بتا دیتا ہے جو اللہ کے پاس سے لایا ہے پھر ان سے وہ مخصوص کیفیت ہٹ جاتی ہے اور وہ (جو کچھ وحی اتری تھی) اسے یاد رکھتے ہیں۔

وحی کی کیفیت: کسی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے وحی کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا میرے پاس وحی کبھی تو گھنٹی کی آواز کی طرح آتی ہے جو مجھ پر بہت سخت ہوتی ہے پھر وہ مجھ سے اس حال میں کھول دی جاتی ہے کہ جو کچھ فرشتے نے بتایا وہ میرے ذہن نشین ہو جاتا ہے اور اچھی طرح سے یاد ہو جاتا ہے اور کبھی فرشتہ انسان کی شکل میں میرے سامنے آ کر مجھ سے باتیں کرتا ہے اور جو کچھ وہ کہتا ہے اسے میں یاد کر لیتا ہوں۔ انبیائے کرام پر حالت وحی میں کچھ ایسی شدت و خرخراہٹ طاری ہو جاتی ہے جو حد بیان میں نہیں آ سکتی۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ آپؐ نزول وحی کے وقت شدت محسوس فرمایا کرتے تھے۔ جناب صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں سخت اور انتہائی ٹھنڈے دن میں جب آپؐ پر وحی اتر کر کھلتی تھی تو آپ کی پیشانی پسینہ سے شرابور ہو جاتی تھی خود حق تعالیٰ فرماتا ہے، ہم آپؐ پر بھاری قول ڈالنے والے ہیں۔

دیوانگی کے الزام کی وجہ: وحی اترتے وقت اسی مخصوص کیفیت کو دیکھ کر مشرک انبیائے کرام پر دیوانگی کا الزام لگایا کرتے تھے کہ کوئی روح ان پر اترتی ہے یا کوئی جن ان کے تابع ہے۔ محض ظاہری حالت کو دیکھ کر انہیں غلط فہمی ہوئی۔ ورنہ جنون وحالت وحی میں آسمان وزمین کا فرق ہے اور جن کو اللہ گمراہ کر دے انہیں کوئی راہ پر لانے والا نہیں۔

انبیاء کی پہچان: انبیائے کرام کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ وحی سے قبل ان کے اخلاق اچھے اور پاکیزہ ہوا کرتے ہیں اور وہ ہر طرح کی بری باتوں سے اور تمام گندگیوں سے کنارہ کش رہا کرتے ہیں۔ عصمت انبیاء کے یہی معنی ہیں گویا وہ طبعی اور فطری طور پر برائیوں سے کنارہ کش اور متنفر رہتے ہیں گویا برائیاں ان کی فطرت کے خلاف ہیں۔

رحمت عالم ﷺ کے بچپن کا ایک واقعہ: ایک صحیح حدیث میں ہے کہ جب آپ ﷺ بچے تھے اور اپنے چچا جان عباسؓ کے ساتھ تعمیر کعبہ کے لیے تہبند میں اٹھا اٹھا کر پتھر ڈھو رہے تھے کہ اچانک آپ ﷺ کا تہہ بند کھل گیا اور فوراً آپ ﷺ بے ہوش ہو کر گر گئے حتیٰ کہ آپ ﷺ کا تہبند باندھ دیا گیا۔

آپ ﷺ کی کمسنی کا دوسرا واقعہ: ایک دفعہ آپ ﷺ کو شادی کے ولیمہ میں بلایا گیا۔ جہاں شادی سے متعلق لہو ولعب تھا۔ آپ ﷺ پر نیند طاری ہو گئی اور سورج کے طلوع ہونے تک سوتے رہے اور لہو ولعب سے قطعی بے خبر رہے اور

حق تعالیٰ نے اس طرح آپ کو اس سے محفوظ فرمایا کھانے پینے میں آپ ﷺ کا یہ حال تھا کہ آپ مکروہ کھانوں سے بھی بچا کرتے تھے۔ آپ ﷺ پیاز و لہسن کے قریب بھی نہ جاتے تھے جب آپ ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں اُن سے باتیں کرتا ہوں جن سے تم باتیں نہیں کرتے۔

وحی کی پہچان: غور کیجئے رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت خدیجہؓ کو سب سے پہلے وحی کی خبر دیتے ہیں۔ آپؓ یہ معلوم کرنے کے لیے کہ آیا واقعی وحی ہے فرماتی ہیں وحی کے وقت اپنی چادر میں مجھے لے لیجئے جب آپؐ نے ایسا کیا تو وحی جاتی رہی، بولیں بلاشبہ یہ فرشتہ ہی ہے شیطان نہیں یعنی فرشتہ عورت کے قریب نہیں آیا کرتا اسی طرح آپ نے پوچھا وحی کا فرشتہ کیسے کپڑوں میں ملبوس ہوتا ہے۔ فرمایا: سفید اور سبز کپڑوں میں۔ بولیں بلاشبہ وہ فرشتہ ہے یعنی سفید اور سبز اچھے رنگ ہیں اور فرشتوں کے رنگ ہیں اور سیاہی برا رنگ ہے اور شیطان کا رنگ ہے۔

نبی کی دوسری پہچان: انبیائے کرام کی ایک پہچان یہ بھی ہے کہ وہ لوگوں کو دین وعبادت کی طرف بلاتے ہیں اور نیکیوں کی (جیسے نماز روزہ کی اور صدقہ اور خیرات کی اور پاک دامنی کی) دعوت دیتے ہیں۔ اسی نشانی سے حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے اور حضرت صدیقؓ نے آپ ﷺ کی تصدیق فرمائی۔ ان دونوں بزرگوں نے آپ ﷺ کی عادت و اطوار سے باہر کوئی دلیل نہیں ڈھونڈی۔

ہرقل کی تصدیق کہ آپ ﷺ نبی ہیں: ایک صحیح حدیث میں ہے کہ جب ہرقل شاہ روم کے پاس نبی ﷺ کا مکتوب گرامی پہنچا جس میں آپ ﷺ نے اسے اسلام کی دعوت دی تھی تو اس نے ان تمام قرشی حضرات کو بلا بھیجا جو اس وقت اس شہر میں موجود تھے۔ ان میں ابوسفیان بھی تھے۔ تاکہ ان سے آپ ﷺ کے حالات معلوم کرے۔ علاوہ دیگر سوالات کے اس نے ان سے یہ بھی پوچھا کہ تم کو کن باتوں کا حکم فرماتے ہیں۔ ابوسفیان بولے نماز کا' زکوٰۃ کا' صلہ رحمی کا' پاک دامن رہنے کا اور بھی سوالات کئے جن کا جواب ابوسفیان نے دیا تو ہرقل نے جواب دیا کہ اگر تمہارے جوابات صحیح ہیں تو بلاشبہ وہ اللہ کے نبی ہیں اور عنقریب وہ میری تمام سلطنت کے مالک بن جائیں گے۔ اس حدیث میں عفان سے مراد عصمت ہی ہے۔ دیکھئے ہرقل نے عصمت اور دین وعبادت کی طرف دعوت کو صحت نبوت کی دلیل کس طرح قرار دی اور کسی معجزے کو طلب نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ یہ نبوت کی علامت ہے۔

نبی کی تیسری پہچان: انبیائے کرام علیہم السلام کی ایک پہچان یہ بھی ہے کہ وہ طاقت ور خاندان میں بھیجے جاتے ہیں۔ چنانچہ ایک صحیح حدیث میں ہے کہ حق تعالیٰ ہر نبی کو اس قوم میں مبعوث فرماتا ہے جو طاقتور ہو ایک لفظ میں ہے جو تونگر ہو یہ حدیث حاکم مستدرک میں لائے ہیں۔ ہرقل والی حدیث میں ہے کہ اس نے ابوسفیان سے پوچھا تم میں وہ (حسب ونسب) کیونکر ہے؟ ابوسفیان نے جواب دیا وہ ہم سب سے زیادہ شریف حسب ونسب والے ہیں۔ ہرقل نے کہا رسول اپنی قوم میں شریف النسب والحسب ہی ہوا کرتے ہیں اور ان کی قوم حمیت و طاقت والی ہوا کرتی ہے تاکہ انہیں کافروں کی ایذاؤں سے بچالے حتی کہ وہ لوگوں کو اپنے رب کا پیغام پہنچادیں اور اللہ کی یہ مراد کہ دین وملت مکمل ہو جائے پوری ہو جائے۔

نبوت کی چوتھی پہچان: انبیائے کرام علیہم السلام کی ایک پہچان یہ بھی ہے کہ ان سے معجزوں کا ظہور ہوتا ہے جو ان کی صداقت کے دلائل ہیں۔

معجزوں کی تعریف: معجزے ان افعال کو کہتے ہیں جن سے بشر عاجز ہوتا ہے اس لیے ان کو معجزات (عاجز کر دینے والے) کہتے ہیں اس قسم کے افعال انسانی طاقت سے باہر ہوتے ہیں۔

معجزوں کی وقوع کی کیفیت میں اختلاف: معجزوں کے وقوع کی کیفیت میں اور اس میں کہ یہ صداقت انبیاء پر کس طرح دلالت کرتے ہیں اختلاف ہے۔ متکلمین اپنے اس اصول پر کہ حق تعالیٰ فاعل مختار ہے کہتے ہیں کہ معجزے اللہ کی قدرت سے ظاہر ہوتے ہیں ان میں نبی کے فعل کو دخل نہیں اگرچہ معتزلہ کے نزدیک بندوں کے افعال بندوں ہی سے صادر ہوتے ہیں۔ مگر معجزے ان کے افعال کی جنس میں سے نہیں ہوتے اور تمام متکلمین کے نزدیک نبی کو معجزات میں محض اتنا ہی دخل ہے کہ وہ ان سے لوگوں کو اللہ کے حکم سے للکارتا ہے اور معارضہ کی دعوت دیتا ہے۔ تحدی کے معنی ہیں کہ نبی اپنے دعوے کی صداقت پر استدلال کیا کرتا ہے پھر جب معجزہ ظاہر ہو جاتا ہے تو وہ اللہ کی طرف سے انبیاء کی صداقت پر بمنزلہ ایک صریح قول کے ہوتا ہے کیونکہ معجزوں کی دلالت نبی کی صداقت پر یقینی اور واجبی ہوتی ہے اس صورت میں معجزہ تحدی اور خارق عادت دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے اس لیے تحدی (للکار) معجزے کے مفہوم کا ایک جز ہے متکلمین کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ معجزہ بسیط ہے اور صرف خارق عادت کا نام ہے۔

معجزوں میں اور سحر و کرامات میں فرق: تحدی ہی سے معجزوں میں اور کرامات و سحر میں فرق ہوتا ہے کیونکہ کرامات و احوال شیطانیہ میں تصدیق کی ضرورت ہی نہیں' تحدی تو بعد کی چیز ہے۔ معلوم ہوا کہ کرامتوں میں اور احوال شیطانیہ میں تحدی کا وجود نہیں ہوتا۔ اگر اتفاقیہ تحدی پائی جائے تو پائی جائے اگر ان کے نزدیک جو کرامت میں بھی تحدی جائز بتلاتے ہیں کرامت میں تحدی پائے جائے تو اس کی دلالت محض ولایت پر ہوگی نبوت پر نہیں۔ یہیں سے ابو اسحٰق وغیرہ نے کرامتوں میں تحدی کا انکار کیا ہے تاکہ نبوت میں اشتباہ پیدا نہ ہو ہم نے قارئین کرام کو ان دونوں میں فرق بتا دیا ہے اور اوپر سمجھا دیا ہے کہ ولی اور نبی کی تحدی میں فرق ہے اس لیے کرامت و معجزہ میں اشتباہ نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں ابو اسحٰق کے قول کی تاویل: علاوہ ازیں استاذ ابو اسحٰق سے نقل بھی صریح نہیں بعض علماء استاذ کے قول کی یہ تاویل گھڑتے ہیں کہ جو خوارق نبی سے صادر ہوتے ہیں وہ ولی سے صادر نہیں ہوتے اس لیے دونوں میں فرق ہے کیونکہ ہر ایک کے خوارق الگ الگ ہوتے ہیں۔

کیا خوارق کا صدور جھوٹے شخص سے بھی ممکن ہے: خوارق کا جھوٹے شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہونا کہ وہ ان سے گڑبڑ پیدا کر دے اشعریہ کے نزدیک محال ہے کیونکہ نفس معجزے کا خاصہ تصدیق و ہدایت ہے۔ اگر معجزات سے تصدیق و ہدایت نہ ہو تو دلیل شبہ میں تبدیل ہو کر رہ جائے گی اور ہدایت ضلالت سے بدل جائے گی اور تصدیق کذب سے اور حقائق کو

وجود ناممکن ہو جائے گی اور نفس کی صفتیں پلٹ جائیں گی۔ لہٰذا جس چیز کے فرض کرنے سے محال لازم آتا ہو وہ یقیناً محال ہوتی ہے اور معتزلہ کے نزدیک بھی محال ہے کیونکہ دلیل کا شبہ سے اور ہدایت کا ضلالت سے بدل جانا قبیح ہے اور حق تعالیٰ شانہٗ کی شان اقدس کے خلاف ہے اس لیے اللہ کی طرف سے ایسا نہیں ہوا کرتا۔

معجزات کے سلسلہ میں حکماء کا مذہب: حکماء کے نزدیک معجزات نبی کے افعال ہوتے ہیں اگر چہ وہ انسانی طاقت سے خارج ہیں کیونکہ حکماء ذاتی ایجاب کے قائل ہیں اور بعض واقعات و حادثات کا وجود بعض سے اسباب پر موقوف ہوا کرتا ہے اور پیدا ہونے والی شرطیں اخیر میں واجب پر ختم ہوتی ہیں جو بالذات فاعل ہے بالاختیار نہیں اور حکماء کے نزدیک انبیائے کرام کے پاکیزہ نفوس میں ایسے ذاتی خواص پائے جاتے ہیں جن سے ایک خاصہ یہ بھی ہے کہ معجزوں کا ظہور ان کے اختیارات سے ہوتا ہے اور اس لیے بھی کہ عناصر تکوین و تخلیق میں ان کے مطیع و فرماں بردار ہوتے ہیں ان کے زعم میں انبیائے کرام فطری طور پر کائنات میں حسب منشاء تصرف کر سکتے ہیں (مسلمانوں کے نزدیک ایسا عقیدہ رکھنا شرک ہے) بشرطیکہ وہ ادھر متوجہ ہوں اور اپنی خداداد صلاحیت کو بروئے کار لائیں ان کے زعم میں خوارق کا انبیائے کرام ہی سے ظہور ہوتا ہے خواہ ان سے مقابلہ کی دعوت دی جائے یا نہ دی جائے اور خارق (معجزہ) نبی کی صداقت پر شاہد ہوتا ہے کیونکہ وہ بتاتا ہے کہ کائنات میں نبی تصرف کرتا ہے اور یہ تصرف نفس نبی کا ایک خاصہ ہے اس لیے کہ خوارق تصدیق میں حق تعالیٰ شانہٗ کی طرف سے صریح قول کے قائم مقام ہوتے ہیں اس لیے کہ حکماء کے نزدیک معجزوں کی دلالت نبوت پر قطعی نہیں ہوتی جیسا کہ متکلمین کے نزدیک ہوتی ہے اور نہ تحدی (مقابلہ کی دعوت) معجزے کا جزء ہوتی ہے اور نہ وہ معجزوں میں اور سحر و کرامت میں حد فاصل ہوتی ہے۔

حکماء کے نزدیک سحر و معجزہ میں فرق: وہ جادو اور معجزوں میں یہ فرق بتاتے ہیں کہ انبیاء کرام فطری طور پر نیک و صالح ہوتے ہیں وہ اچھے کاموں میں مشغول رہتے ہیں اور برے کاموں سے بچتے ہیں اس لیے ان کے معجزوں سے بری باتوں کو شہ نہیں ملتی اور جادوگر انبیاء کے بالکل متضاد ہوتے ہیں ان کے تمام افعال برے ہوتے ہیں اور مقاصد شر کی تکمیل کے لیے ہوتے ہیں۔

حکماء کے نزدیک معجزہ اور کرامت میں فرق: اسی طرح ان کے نزدیک معجزوں اور کرامتوں میں یہ فرق ہوتا ہے کہ انبیائے کرام کے معجزے مخصوص اور بہت اونچے ہوتے ہیں جیسے آسمان پر چڑھ جانا' کثیف چیزوں میں گھس جانا' مردے کو زندہ کر دینا' فرشتوں سے باتیں کرنا اور ہوا میں اڑنا اور ولی کی کرامتیں نیچے درجے کی ہوتی ہیں جیسے تھوڑی چیز کو بہت کر دینا اور مستقبل میں کوئی پیش آنے والا حادثہ بتا دینا اور ان کے ہم مثل جو انبیاء کے تصرفات سے کم درجے کے ہوتے ہیں۔ نبی سے ولی کی تمام کرامتوں کا صدور ممکن ہے لیکن ولی سے نبی کے ایک معجزہ کا اظہار بھی ناممکن ہے صوفیاء نے بھی اپنے طریقے کی کتابوں میں ایسا لکھا ہے اور اپنے شیوخ سے نقل کیا ہے۔

سب سے بڑا معجزہ قرآن پاک ہے: جب یہ بات آپ کے ذہن میں بیٹھ گئی تو یاد رکھیے کہ سب سے بڑا انتہائی

شریف اور دلالت میں بے حد ظاہر معجزہ قرآن کریم ہے جو ہمارے نبی اکرم محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا کیونکہ خوارق و معجزات اب تک عموماً وحی کے علاوہ ہوا کرتے تھے جو نبی پر اترا کرتی تھی اور نبی اپنی صداقت پر معجزے پیش کیا کرتے تھے لیکن قرآن پاک بالذات وحی بھی ہے اور معجزہ بھی اس لیے اس کی ذات ہی میں شاہد وجود ہے اور اسے اپنی صداقت کے لیے کسی باہر کی دلیل کی ضرورت نہیں جیسے عموماً وحی کی تصدیق کے لیے دیگر معجزوں کی ضرورت پیش آتی ہے چونکہ قرآن پاک ہی دلیل ہے اور یہی مدلول ہے اس لیے یہ اپنے بیان میں انتہائی واضح ہے۔ نبی اکرم صلعم کے اس فرمان ذی شان کا یہی مطلب ہے کہ ہر نبی کو چند ایسے معجزے دیئے گئے جن کو دیکھ کر لوگ اس پر ایمان لائے اور مجھے جو معجزہ دیا گیا وہ عین وحی ہے جو میری طرف بھیجی جاتی ہے اس لیے مجھے اُمید ہے کہ قیامت کے دن امت میں تمام انبیاء سے بڑھ جاؤں گا یعنی جب قرآن پاک معجزہ بھی ہے اور عین وحی بھی تو اس کی دلالت انتہائی واضح اور قوی ہے اور اس کی تصدیق کرنے والے بوجہ اس کے واضح ہونے کے بہت ہوں گے اس لیئے آپ کی امت بڑھ جائے گی۔

حقیقتِ نبوت' حقیقتِ کہانت' حقیقتِ خواب اور حقیقتِ عرافۃ اور دیگر غیبی علوم کی حقیقتیں

حقیقت نبوت: دیکھیے (حق تعالیٰ ہم سب کو صحیح سمجھ عطا فرمائے) ہم دنیا کی تمام مخلوقات کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ وہ ایک خاص ہیئت پر قائم ہے یعنی اپنی مخصوص ترتیب اور اپنا مخصوص استحکام رکھتی ہے' اسباب' مسببات سے بندھے ہوئے ہیں اور ایک موجود دوسرے موجود سے ملا ہوا ہے اور بعض موجودات میں تبدیل بھی ہو جاتے ہیں ان تمام باتوں میں دنیا کے عجائبات ختم ہونے والے نہیں اور نہ ان کی رنگینیاں فنا ہونے والی ہیں دنیائے محسوسات و اجسام میں سے عالم عناصر میں غور کیجیے جو ہر وقت مشاہدہ میں آنے والی چیزیں ہیں کہ وہ کس طرح ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ نیچے سے اوپر چڑھیے یعنی زمین سے متصل پانی ہے پانی سے متصل ہوا ہے پھر ہوا سے متصل آگ ہے اور ہر عنصر اپنے ماقبل و مابعد میں بدل جانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور بعض اوقات بدل بھی جاتا ہے اور اوپر والا عنصر نیچے والے عنصر سے لطیف ہے حتیٰ کہ دنیائے افلاک جو تمام عناصر سے اوپر ہے ان سب سے زیادہ لطیف ہے۔ عالم افلاک بھی کئی متصلہ طبقات (تہوں) سے بنا ہوا ہے اور حس بجز ان کی حرکتوں کے ان کی تہوں کا ادراک کرنے سے قاصر ہے۔ انہی حرکات کی بنا پر علمائے ہیئت نے افلاک کی تصاویر اور اوضاع کا سراغ لگایا ہے اور ان ذاتوں کا بھی جن کے افلاک میں یہ آثار پائے جاتے ہیں اب عالم تکوین و اجسام کی طرف آیئے تخلیق کی ابتداء دھاتوں سے ہوتی ہے پھر نباتات کی تخلیق کا درجہ ہے اور پھر حیوانات کی تخلیق کا درجہ یہ سب ایک عجیب و نادر تدریجی ہیئت سے ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ یعنی معدنیات کا آخری کنارا نباتات کے اول کنارے سے متصل ہے جیسے گھاس وغیرہ اور بلا تخم اگنے والی نباتات اور نباتات کا آخری کنارا (جیسے کھجور' انگور) حیوانات کے اول کنارے سے متصل ہے جیسے گھونگھے اور سیپ وغیرہ۔ ان میں بجز قوت لمس (ٹٹولنا چھونا) کے کچھ اور نہیں پایا جاتا۔ ان مخلوقات میں اتصال کا یہ مطلب ہے کہ ان کا آخری کنارا اپنے مابعد کے اول کنارے میں تبدیل ہونے کی ایک حیرت انگیز صلاحیت رکھتا ہے پھر عالم حیوانات

بہت وسیع ہے اور اس کی چند در چند انواع ہیں۔ پھر یہ عالم اپنی تدریجی تکون میں انسان پر منتہی ہوتا ہے اور جو صاحب فکر و ادراک ہے اور یہ غور وفکر اس کی خداداد صلاحیت ہے جس سے قدرت نے اسے نوازا ہے اور جس میں حس وادراک دونوں جمع ہیں مگر سب سے اونچے درجے کے حیوانات اس غور وفکر سے بالفعل محروم ہیں اس لیے اعلیٰ درجے کے حیوانات کے بعد یہی انسان کا ابتدائی دور ہے۔ تدریجی تخلیق میں ہمارے مشاہدہ کی یہ انتہاء ہے۔ پھر ہم جہانوں میں مختلف ہونے کے باوجود رنگ برنگ کے اثرات بھی مشاہدہ کرتے ہیں۔ چنانچہ عالم حس میں افلاک وعناصر کے حرکات کے آثار پائے جاتے ہیں۔ یہ تمام آثار بتاتے ہیں کہ ان میں کوئی نہ کوئی مؤثر ہے جو ان اجسام سے بالکل علیحدہ ہے لہٰذا موثر روحانی ہے اور مخلوقات سے بھی اس کا تعلق ہے۔ کیونکہ اس علم میں مخلوقات کے وجود میں اتصال پایا جاتا ہے۔ یعنی وہ مخلوقات میں عالم جسمانی اور روحانی کے باہمی اتصال کیوجہ سے گھس آیا ہے لہٰذا یہ نفس مدرکہ اور محرکہ ہے اس کے اوپر بھی ایک وجود کا ہونا لازمی ہے جس نے اسے حرکت وادراک کے قویٰ بخشے ہوں اور اس سے متصل ہو جس کی ذات محض ادراک وتعقل ہو وہ عالم ملائکہ ہے ہمارے اس بیان سے لازم آتا ہے کہ انسانی نفس میں ایسی صلاحیت موجود ہے کہ وہ بشریت سے ملکیت کی طرف منتقل ہو سکتا ہے کیونکہ وہ بالقویٰ جنس ملائکہ سے ہے پھر ترقی کرتے کرتے بالفعل جنس ملائکہ سے بن سکتا ہے خواہ کسی تھوڑے سے وقت کے لیے ایسا کیوں نہ ہو اور یہ جب ہوتا ہے جب اس کی روحانی ذات بالفعل مکمل ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم آگے ذکر کرنے والے ہیں کیونکہ عالم انسانیت کا اتصال عالم ملکوتیت سے ہے اور مخلوقات کا مرتبہ کا ایسا ہی حال ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اتصال موجودات کی دو جہتیں: موجودات کے اتصال کی دو جہتیں ہیں۔ اوپر والی اور نیچے والی' نیچے والی جہت سے انسانیت بدن سے ملتی ہے اور اس کے ذریعے حس مدارک حاصل کرتی ہے جس سے اس میں بالفعل عقل وفہم کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور اوپر والی جہت سے انسان عالم ملائکہ سے ملتا ہے اور اس سے علمی اور غیبی معلومات حاصل کرتا ہے کیونکہ ملائکہ کے علم میں تمام حوادث بلا قید زمانہ موجود ہیں جس کی دلیل وہی وجود کی مستحکم ترتیب ہے کہ اس کی ذاتیں اور قویٰ بعض بعض سے مربوط ومنسلک ہیں۔

نفس کے آثار نفس کے وجود کی دلیل ہیں: پھر جبکہ یہ انسانی نفس آنکھوں سے غائب ہے مگر اس کے آثار بدن پر ظاہر ہیں گویا بدن اور اس کے تمام اجزاء اجتماعی اور انفرادی طور پر نفس کے اور اس کے قویٰ کے لیے آلات ہیں اور افعال انجام دینے کے لیے چند اعضاء ہیں مثلاً ہاتھوں سے انسان پکڑتا ہے' پیروں سے چلتا ہے' زبان سے باتیں کرتا ہے اور مکمل حرکت کرتا ہے۔

قوائے مدرکہ میں ترتیب ونظم: ادراک کرنے والے قویٰ بھی مرتب ومنظم ہیں اور نیچے سے اوپر والے ترقی کرتے جاتے ہیں اور قوت مفکرہ تک پہنچتے ہیں جسے قوت ناطقہ بھی کہا جاتا ہے۔ حواس ظاہرہ کے قویٰ معہ اپنے آلات (کان' آنکھ' ناک' زبان' جلد) کے ترقی کر کے باطنی قویٰ تک پہنچتے ہیں جن میں سب سے اول حس مشترک ہے جو حواس خمسہ ظاہرہ کے محسوسات کا خزانہ ہے ان قویٰ کے تمام محسوسات مشترک میں جمع رہتے ہیں اسی اجتماع کی وجہ سے حس مشترک اور حواس خمسہ ظاہرہ میں فرق ہے کیونکہ پنجگانہ ظاہری حواس میں ہر ایک حاسہ کے مخصوص محسوسات ہوتے ہیں۔ گویا محسوسات ان پانچ

راہوں سے حس مشترک اپنے حاصل کیے ہوئے محسوسات کو قوت خیال کو سونپ دیتی ہے۔ قوت خیال وہ قوت ہے جو محسوسات کو بعینہ خارجی مادوں سے مجرد کر کے نفس میں منقش کر دیتی ہے ان دونوں قوتوں (حس مشترک خیال) کا آلہ جس کے ذریعے اپنے افعال انجام دیتی ہیں دماغ کا باطن اول ہے اسی میں یہ دونوں قوتیں پائی جاتی ہیں۔ دماغ بطن اول کے اگلے حصہ میں حس مشترک ہے اور پچھلے حصہ میں خیال ہے' قوت خیال ترقی کرتے ہوئے قوت واہمہ اور قوت حافظہ تک پہنچتی ہے۔ واہمہ جزئیات کا ادراک کرتی ہے جیسے فلاں کو عداوت ہے فلاں کو محبت ہے باپ شفیق و مہربان ہوتا ہے اور درندہ خونخوار ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ قوت حافظہ خیال کے ادراکات کا خزانہ ہے اور انہیں محفوظ رکھتی ہے تاکہ وقت ضرورت ان سے کام لیا جا سکے ان دونوں قوتوں کا آلہ اور ان کی منزل دماغ کا بطن مؤخر ہے اور دماغ کے بطن مؤخر کے بالائی حصہ میں واہمہ ہے اور زیریں حصہ میں حافظہ پھر یہ چاروں قوتیں ترقی کر کے قوت فکر یہ تک پہنچ جاتی ہیں جو دماغ کے درمیانی حصہ میں ہے اور جس کے ذریعے غور و فکر اور توجہ ادراک و تعقل کی طرف ہوتی ہے۔

ادراکات کے لیے نفس کی دائمی حرکت: نفس مدرکہ اسی کے ذریعہ ہمیشہ حرکت میں رہتا ہے کیونکہ وہ پیدائشی طور پر ادراکات و تعقلات کی تڑپ رکھتا ہے تاکہ قوت وصلاحیت سے چھٹکارا پا کر جو کہ بشریت کا خاصہ ہے بالفعل معلومات حاصل کر لے اور بلند و روحانی جماعت سے مشابہت پیدا کر لے اور بلا جسمانی آلات کے اپنے ادراکات میں روحانیت کا پہلا مرتبہ حاصل کرے اسی دوڑ دھوپ میں نفس برابر رہتا ہے کبھی نفس بلا کسب کے بھی بشریت اور جسمانیت سے نکل کر فرشتوں کے عالم میں پہنچ جاتا ہے اور بلند جماعتوں میں ہو جاتا ہے بشرطیکہ وہ یہ طاقت پیدائشی رکھتا ہو اور اس میں یہ خداداد صلاحیت شروع ہی سے ہو۔

بحیثیت کمال و نقص نفس کی تین قسمیں: کمال و غیر کمال کے اعتبار سے نفس انسانی کی تین قسمیں ہیں۔ ایک قسم تو بالطبع روحانی ادراک سے قاصر ہے یہ نفوس بجائے اوپر چڑھنے کے پستی کی طرف گرتے ہیں یعنی حسی اور خیالی مدارک کی طرف گرتے ہیں جو بدنی فکر کا خاصہ ہیں۔ یہ سب خیالی علوم ہیں جن کا دامن محدود و تنگ ہے کیونکہ یہ اپنے مبداء کی طرف سے علوم اولیات (بدیہیات) پر ختم ہو جاتے ہیں ان سے آگے نہیں بڑھتے اگر ان ضروری علوم میں خلل آ جائے تو ان میں سے جو علوم حاصل کیے تھے وہ سب کالعدم ہو جائیں' عموماً یہی انسانی جسمانی ادراک کا تنگ دامن ہے اور ان علماء کی معلومات کی انتہائی دوڑ دھوپ یہیں تک ہے اور اسی میں ان کے قدم گڑے ہوئے ہیں۔

علماء اور اولیاء کا درجہ: نفوسِ انسانیہ کی دوسری قسم ان کی ہے جن کی فکری حرکت عقل روحانی کی طرف پیش قدمی کرتی ہے اور انہیں ادراکات کے سلسلے میں بدنی آلات کی ضرورت نہیں پڑتی کیونکہ ان میں قدرتی طور پر یہ صلاحیت موجود ہے اس لیے ان کے ادراکات کا دامن وسیع ہوتا ہے اور ضروریات سے جو پہلی قسم کے نفسوں کا دامنِ علم تھا نکل کر باطنی مشاہدات کی فضائیں گھومتے ہیں اور ان سے فائدہ اٹھاتے ہیں جو سراپا وجدان ہیں اور اول سے لے کر آخر تک ان کا میدان ادراک و علم ہیں یہ درجہ علماء اور اولیاء کا درجہ ہے جو علوم دینیہ کے اور معارف ربانیہ کے حامل ہوتے اور یہی درجہ سعادت مندوں کے برزخ میں نصیب ہوتا ہے۔

انبیائے کرام کا درجہ: تیسری قسم ان کی ہے جو پیدائشی طور پر بشریت سے ہٹے ہوئے ہوتے ہیں یعنی انہیں بشری جسمانیت اور روحانیت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور وہ اونچے درجے تک یعنی فرشتوں تک پہنچنے کی قدرتی صلاحیت رکھتے ہیں تا کہ وہ کسی وقت بالفعل صفت ملائکہ میں جا کھڑے ہوں اور انہیں اپنے عالم ہی میں رہ کر فرشتوں کا مشاہدہ میسر آ جائے اور اس لمحہ میں وہ کلام نفسانی اور خطاب الٰہی سننے کی سعادت سے بہرہ اندوز ہوں یہ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی جماعت ہے حالت وحی میں حق تعالیٰ نے انہیں بشریت کا لبادہ اتار پھینکنے کی سعادت بخشی ہے یہ ان کی فطرت ہے جس پر انہیں اللہ نے پیدا کیا ہے اور یہی ان کی پیدائش ہے جو اللہ تعالیٰ نے انہیں بدن کے موانع اور جسمانی رکاوٹوں سے محفوظ فرمایا ہے جب تک وہ بشری لباس میں ملبوس رہیں کیونکہ ان کی طبیعتوں میں درمیانہ روی اور ثابت قدمی کی جڑیں مضبوط کر دی گئی ہیں جن کے ذریعے وہ ملاءالاعلیٰ کی جہت کی طرف براہ راست ترقی کریں اور انہیں عبادت کا ایسا بے پناہ شوق دے دیا گیا ہے کہ بالائی جہت کا ان پر انکشاف ہو اور وہ اسی کی طرف مائل ہوں۔ لہٰذا وہ اس فطری صلاحیت کی وجہ سیاسی طرف متوجہ رہتے ہیں اور جب چاہتے ہیں بلاکسب و مشقت کے بشری لباس اتار کر فرشتوں میں شامل ہو جاتے ہیں اور وہاں سے جو کچھ لینا ہوتا ہے لے کر پھر بشریت کے لباس میں آ جاتے ہیں اور بشری قویٰ میں اتر آتے ہیں تا کہ تبلیغ کی حکمت پوری ہو اور لوگوں تک اوپر کے احکام پہنچا دیں۔

وحی کی کیفیت: وحی کی وقت کبھی تو شہد کی مکھیوں کی سی بھنبھناہٹ کی آواز آتی ہے جو معانی کے اشارات ہوتے ہیں اور جسے یہ بھنبھناہٹ سنائی دیتی ہے وہ اس سے اس کا مطلب اچھی طرح سمجھ لیتا ہے اور یہ بھنبھناہٹ ختم نہیں ہوتی جب تک صاحب وحی اس کو سمجھ اور یاد نہیں کر لیتا اور کبھی وہ فرشتہ جو القاء کرتا ہے انسانی شکل میں سامنے آ جاتا ہے اور باتیں کر جاتا ہے اور نبی اس کی باتیں اچھی طرح یاد کر لیتا ہے۔ فرشتہ سے علم حاصل کرنا اور اس کو سمجھنا اور یاد کرنا اور انسانی احوال کی طرف واپس آ جانا یہ سب کچھ بہت جلدی انجام پا جاتا ہے گویا ایک لحظہ میں بلکہ پلک جھپکنے میں ختم ہو جاتا ہے کیونکہ یہ باتیں زمانہ میں نہیں ہوتیں بلکہ دفعتہً انجام پاتی ہیں اور بہت جلدی ختم ہو جاتی ہیں اس لیے وحی کو وحی کہا جاتا ہے کیونکہ وحی کے معنی تیزی سے گذر جانے کے ہیں۔

وحی میں بھنبھناہٹ ان انبیاء کا درجہ ہے جو رسول نہیں ہوتے: دیکھئے پہلا درجہ بھنبھناہٹ ان انبیاء کا ہے جو رسول نہیں جیسا کہ ارباب تحقیق کی رائے ہے۔

یہ نبی و رسول کا درجہ ہے: دوسرا درجہ یعنی فرشتہ کا انسانی شکل میں آ کر باتیں کرنا ان انبیاء کا ہے جو رسول بھی ہیں اس لیے یہ درجہ پہلے درجہ سے زیادہ کامل ہے۔ جب حارث بن ہشام نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے وحی کے بارے میں پوچھا کہ یارسول اللہ آپؐ پر کس طرح وحی آتی ہے؟ تو آپؐ نے اسی حقیقت کو جو ہم نے اوپر بیان کی ہے اس طرح بیان فرمایا کہ کبھی تو میرے پاس وحی گھنٹی کی جھنجھناہٹ کی طرح آتی ہے۔ یہ وحی مجھ پر انتہائی سخت ہوتی ہے پھر مجھ سے اس حالت میں کھل جاتی ہے کہ جو کچھ فرشتہ نے بتایا تھا وہ میرے دل میں محفوظ ہو جاتا ہے اور کبھی میرے سامنے انسانی شکل میں فرشتہ آ کر باتیں

کر جاتا ہے اور میں اس کی باتیں یاد کر لیتا ہوں۔

پہلی قسم کی وحی سخت کیوں ہے؟ اس لیے کہ آپ کو قوت کے مرتبہ سے نکل کر اتصال ملکوتی میں بالفعل قدم رکھنا پڑتا ہے اس لیے یہ قسم سخت ہوتی ہے اس لیے جب حواس بشریہ کی طرف لوٹا جاتا ہے تو چونکہ یہ صورت قوت سمعیہ کے ساتھ خاص ہے اس لیے کانوں میں وہی جھنجھناہٹ گونجتی رہتی ہے اس کی علاوہ وحی کی دوسری صورت بھی سخت ہوتی ہے۔ جب عالم ملکوتی سے اتصال ابتدائی ہوتا ہے اور جوں جوں وحی بار بار آتی ہے اور کثرت سے آتی ہے تو یہ اتصال آسان سے آسان تر ہوتا جاتا ہے۔ پھر جب حواس بشریہ کی طرف لوٹا جاتا ہے تو سب ہی حواس کی طرف لوٹا جاتا ہے خصوصاً اس حاسہ کی طرف جو حواس میں سب سے زیادہ تیز ہوتا ہے اور وہ آنکھوں کا ادراک ہے کہ وہی سماں آنکھوں میں پھرتا رہتا ہے۔

ایک لطیف نکتہ کی طرف اشارہ: پہلی قسم کی وحی میں ماضی کا صیغہ اور دوسری قسم میں مضارع کا صیغہ استعمال کرنے میں ایک لطیف نکتہ ہے اور وہ یہ ہے کہ دراصل ان دونوں صیغوں سے وحی کی دونوں حالتوں کی تمثیل بیان کی گئی ہے پہلی قسم کی وحی کو جھنجھناہٹ سے تعبیر فرمایا جو عرف میں کلام نہیں کہلاتی اور یہ سمجھانا چاہا ہے کہ اس قسم کی وحی ختم ہونے کے بعد فہم و حفظ واقع ہوتا ہے اس لیے اس قسم کی وحی کے جدا ہونے اور ہٹ جانے کا نقشہ کھینچنے کے لیے ماضی کا صیغہ ہی زیادہ مناسب ہے اور موزوں ہے جو زمانہ ختم ہونے پر دلالت کرتا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دوران وحی میں فہم و حفظ واقع نہیں ہوا بلکہ وحی کے ختم ہونے کے بعد ہوا۔ دوسری قسم کی وحی میں فرشتہ سامنے آ کر باتیں کرتا ہے اور دوران گفتگو ہی میں فہم و حفظ کا کام انجام پا جاتا ہے۔ اس لیے اس کے لیے مضارع کا صیغہ استعمال کیا جانا ہی مناسب ہے کیونکہ اس میں کام کے انجام پانے کا اظہار ہوتا ہے۔

وحی کی ہر صورت میں تکلیف پائی جاتی ہے: دیکھیے وحی کی ہر حالت میں خواہ کسی قسم کی وحی کیوں نہ ہو دشواری اور سختی ضرور پائی جاتی ہے جس کی طرف قرآن پاک نے بھی اشارہ فرمایا ہے چنانچہ فرمایا: اِنَّا سَنُلْقِيْ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيْلًا یعنی عنقریب ہم آپؐ پر ایک بھاری قول (قرآن پاک) اتاریں گے یعنی اس کے اترتے وقت آپ سختی محسوس کریں گے۔ حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحی اترتے وقت تکلیف محسوس فرمایا کرتے تھے اور انتہائی ٹھنڈے دن میں بھی وحی کھل جانے پر آپؐ کی جبین مبارک پسینہ سے شرابور ہو جایا کرتی تھی۔ اس لیے آپؐ پر غشی کی سی حالت طاری ہو جایا کرتی تھی۔ اور خراٹے نکلنے لگتے تھے۔

تکلیف کا سبب: اس کا سبب یہ ہے کہ وحی میں جیسا کہ ہم اوپر ثابت کر آئے ہیں بشریت سے جدا ہو کر عالم ملکوتیت کی طرف چڑھنا پڑتا ہے۔ پھر جب کلام نفسانی کا فیضان ہوتا ہے تو ایک ذات سے دوسری ذات کی طرف منتقل ہونا پڑتا ہے اس انتقال سے طبائع انبیاء سختی و دشواری محسوس فرماتی ہیں۔

لفظ غطّ کا مفہوم: لفظ غط کے یہی معنی ہیں جسے رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع وحی کی حالت و کیفیت بیان کرتے ہوئے استعمال فرمایا ہے چنانچہ آپؐ فرماتے ہیں: فَغَطَّنِيْ حَتّٰى بَلَغَ مِنِّي الْجُهْدَ الخ یعنی فرشتہ نے مجھے اس قدر زور سے بھینچا

14

کہ میں چور چور ہو گیا پھر اس نے مجھے چھوڑ کر کہا پڑھئے۔ میں بولا میں پڑھا ہوا نہیں ہوں پھر اس نے دوسری اور تیسری بار مجھے اسی قدر زور سے بھینچا۔ البتہ جب بتدریج بار بار وحی آتی رہتی ہے اور عادت پڑ جاتی ہے تو یہ سختی آہستہ کم ہونے لگتی ہے اور ہر لاحق وحی میں سابق وحی کی بہ نسبت سختی کم محسوس ہوتی ہے۔

مکہ معظّمہ میں چھوٹی چھوٹی سورتیں کیوں اُتریں: اسی لیے دوران مدینہ کی بہ نسبت دوران مکہ میں آپ پر چھوٹی چھوٹی سورتیں اور آئتیں اتریں۔ سورہ برأت کے بارے میں غور کیجئے۔ مروی ہے کہ یہ سورت غزوہ تبوک میں پوری اتری یا اس کا زیادہ تر حصہ اس وقت اترا جب کہ آپ اپنی اونٹنی پر سوار ہو کر چل رہے تھے جبکہ مکہ میں قصار مفصل کی سورتوں میں بیک وقت پوری سورت کوئی بھی نہیں اتری تھی۔ بلکہ تھوڑی تھوڑی کر کے اتری تھی اسی طرح مدینہ میں آخری آیت آیت دین اتری حالانکہ یہ قرآن پاک کی سب سے لمبی آیت ہے جب کہ مکہ میں چھوٹی چھوٹی آئتیں جیسے سورۂ رحمٰن، ذاریات، مدثر، ضحیٰ اور فلق وغیرہ کی آیتیں اترا کرتی تھیں بلکہ مکی اور مدنی صورتیں اور آیتیں اسی کلیہ سے پہچانی جاتی ہیں۔

کہانت: کہانت بھی انسانی نفس کے خصائص میں سے ہے کیونکہ ہمارے اوپر کے بیان سے روشن ہے کہ انسانی نفس میں بشریت سے روحانیت کی طرف منتقل ہونے کی صلاحیت ہے جو اس کے اوپر اس سے متصل ہے اور یہ سعادت انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کو خاص خاص اوقات میں میسر آتی ہے کیونکہ یہ ان کی ایک پیدائشی چیز ہے اور بلا کسی کسب وصنعت کے اور کسی چیز سے مدد لیے بغیر انہیں حاصل ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں نہ وہ تصورات سے مدد لیتے ہیں اور نہ کسی خاصہ سے نہ بدنی افعال سے (خواہ زبان سے کچھ پڑھیں یا حرکت کریں) اور نہ کسی اور چیز سے بلکہ یہ صلاحیت ان کی گھٹی میں ہے کہ جامہ بشریت اتار کر جامہ روحانیت پہن لیتے ہیں اور یہ سب کچھ آناً فاناً ہو جاتا ہے۔ جب یہ بات مان لی گئی اور یہ بھی کہ یہ صلاحیت انسان میں بالقوہ قدرتی ہے اور اس سے انسانوں کی عقلی طور پر تقسیم عمل میں آتی ہے۔

کاہن: تو بعض انسان انبیائے کرام کے مقابلہ سے گرے ہوئے ہوتے ہیں اور یہ انحطاط بالضد ہوتا ہے یعنی انبیائے کرام جس قدر کامل ہوتے ہیں یہ لوگ ان کے برعکس اسی قدر ناقص ہوتے ہیں کیونکہ بشریت کا جامہ اتارنے کے لیے استعانت عدم استطاعت کی دلیل ہے اور دونوں میں آسمان وزمین کا فرق ہے لہٰذا وجودی تقسیم میں ایک طبقہ ایسا بھی ملتا ہے کہ جب اسے روحانیت کا شوق دامن گیر ہو تو وہ قوت فکریہ کی مدد سے اپنے ارادے سے قوت عقلیہ کو حرکت عمل میں لا کر حواس ظاہرہ سے علیحدہ ہو جاتا ہے۔ مگر یہ صلاحیت فطری طور پر انبیاء جیسی حاصل نہیں ہوتی کیونکہ اس کی یہ فطرت ناقص ہے پھر جب ناقص فطرت ہونے کی وجہ سے انہیں بشریت سے روحانیت کی طرف منتقل ہونے میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے تو یہ جزئی چیزوں سے خواہ وہ محسوس ہوں یا خیالی مدد لیتے ہوں جیسے شفاف اجسام سے، حیوانات کی ہڈیوں سے مسجع کلام سے اور پرندوں کی یا حیوانات کی حرکات اور آوازوں وغیرہ سے چنانچہ وہ بشریت سے علیحدہ ہونے میں اس احساس یا تخیل سے مدد لیتے ہیں اور یہ ان کے لیے ایسا ہے جیسے کوئی مسافر کو رخصت کرنے والا ہو اور یعنی وہ اس سلسلے میں شیطانوں سے مدد لیتے ہیں اسی قوت کو جو ان میں بشریت سے علیحدگی کا مبداء بنی ہوئی ہوتی ہے کہانت کہا جاتا ہے چونکہ یہ نفوس کمال سے قاصر ہیں اور فطرتاً ناقص ہیں اس لیے ان کا ادراک کلیات کی بہ نسبت جزئیات میں زیادہ تر ہوتا ہے اسی لیے ان کی قوت خیالیہ انتہائی تیز ہوتی

14

ہے کیونکہ یہی قوت ان میں جزئیات کے حاصل کرنے کا آلہ ہے۔ لہٰذا یہ قوت انہیں جزئیات میں گھسی رہتی ہے۔ خواہ کاہن خواب میں ہو یا بیدار اور تمام جزئیات ان کے سامنے موجود و تیار رہتی ہیں جن کو قوت خیالیہ ڈھونڈ ڈھونڈ کر لاتی ہے اور یہ جزئیات اس کے سامنے بمنزلہ ایک آئینہ کے ہوتی ہیں جس میں وہ ہمیشہ دیکھتا رہتا ہے کاہن معقولات کے ادراک میں حد کمال تک پہنچنے پر قادر نہیں ہوتا کیونکہ اس کی طرف وحی شیطان لاتا ہے۔

کاہنوں کا سب سے اُونچا طبقہ: کاہنوں میں سب سے اونچا طبقہ ان کا ہے جو مسجع کلام کی مدد سے اپنے حواس ظاہرہ کو معطل کرتے ہیں اور اتصال روحانیت میں ایک طرح کی قوت پیدا کر لیتے ہیں پھر بھی یہ اتصال ناقص ہی رہتا ہے اس لیے انہیں حرکات اتصال میں اور اس مقفیٰ کلام کے ذریعہ جو ان کی مدد کرتا ہے اور اس کی حیثیت ایک اجنبی کی سی ہے ان کے دلوں میں وہ خیالات آتے ہیں جن کو وہ زبان پر لے آتے ہیں۔ کبھی یہ خیالات سچے اور واقعہ کے مطابق بھی ہوتے ہیں اور کبھی جھوٹے بھی ہوتے ہیں کیونکہ وہ اپنی کمی ایک اجنبی کی مدد سے جو ان کی ذات مدرکہ سے باہر ہے اور اس کے خلاف ہے اور اس کے مناسب نہیں پوری کرتا ہے اس لیے اس کے کلام میں جھوٹ اور سچ دونوں ملے جلے ہوتے ہیں اور وہ ناقابل بھروسہ ہوتا ہے۔ کبھی کاہن گمان واٹکل سے باتیں بتانے لگتے ہیں یا تو اس لیے کہ انہیں اپنے ادراک پر اپنے زعم میں انتہائی بھروسہ ہوتا ہے اور وہ اس میں خود کو کامیاب سمجھتے ہیں یا لوگوں کو مغالطہ میں ڈالنے کی وجہ سے یہی مقفیٰ کلام والے خاص طور سے کاہن کہے جاتے ہیں۔ کیونکہ یہی کاہنوں میں سب سے اونچے درجے والے ہیں۔ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی جیسے کلام کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ کاہنوں جیسا مسجع کلام ہے آپؐ نے محض اضافت ونسبت کے بموجب سجع ان کے ساتھ مخصوص فرمائی۔ آپؐ نے ابن صیاد (مدعی نبوت) کے حالات کی تحقیق کی غرض سے اس سے پوچھا تیرے پاس غیب کی خبریں کس طرح آتی ہیں جھوٹی یا سچی؟ بولا سچی بھی آتی ہیں اور جھوٹی بھی۔ فرمایا تجھ پر امر گڑ بڑ ہو گیا۔ معلوم نہیں کون سی خبر جھوٹی ہے کون سی سچی۔ یعنی نبوت کی خبریں سچی ہوتی ہیں اور ان میں کسی حال میں بھی جھوٹ کی چھینٹ نہیں پڑسکتی کیونکہ نبوت میں نبی کی ذات فرشتوں سے مل جاتی ہے اور اس میں اسے کسی اجنبی شخص یا چیز کی مدد کی ضرورت نہیں پڑا کرتی لیکن کاہن چونکہ ذاتی کمزوری کا حامل ہوتا ہے۔ اس لیے اسے تصورات اجنبیہ کی مدد کی ضرورت پڑتی ہے جو اس کے مطلوبہ ادراکات میں گھس کر ان میں فساد برپا کر ڈالتے ہیں اور اس روشندان سے ان کی غیر شعوری طور پر چپکے سے جھوٹ کھسک آتا ہے اس لیے کہانت نبوت سے بہت دور ہے اور نبوت نہیں ہوسکتی۔

مسجع کلام والی کہانت کیوں اُونچی ہے؟ کہانت کا سب سے اونچا مرتبہ مسجع کلام والی کہانت اس لیے ہے کہ مسجع کی مخصوص ہیئت دیکھی جانے والی اور سنی جانے والی تمام چیزوں میں ہلکی اور سبک ہے اور ہیئت کی خفت اتصال و ادراک کے قرب پر دلالت کرتی ہے اور پیدائشی نقصان کے قدرے کمی پر بھی۔

کیا کہانت عہدِ رسالت کے بعد ختم ہوگئی؟ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ عہد رسالت کے بعد یہ کہانت ختم ہوگئی کیونکہ بعثت سے قبل انگاروں سے شیطانوں کو رجم کیا جانے لگا تھا اور یہ اہتمام آسمانی خبروں کی حفاظت کے لیے کیا گیا تھا جیسا کہ خود قرآن پاک میں موجود ہے۔ چونکہ کاہن آسمانی خبریں شیطانوں سے حاصل کیا کرتے تھے پھر جب شیطان ہی جو

آسمانی خبریں چرا کر لایا کرتے تھے ختم ہو گئے تو یہ کہانت بھی ختم ہو گئی لیکن اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کیونکہ کاہنوں کو علم خود ان کی ذاتوں سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ شیطانوں سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں آیت میں خبروں کی ایک خاص نوع (بعثت کے سلسلہ کی خبریں) مراد ہے عام خبریں مراد نہیں۔ شیطان دیگر خبروں سے نہیں روکے گئے تھے دوسرے یہ سلسلہ فقط نبوت سے پہلے بند ہوا تھا۔ اس لیے بہت ممکن ہے کہ پھر حسب سابق لوٹ آیا ہو۔ یہی ظاہر ہے کیونکہ اس طرح کے تمام غیبی ذرائع عہد نبوت میں بجھ جاتے ہیں جیسے سورج کی موجودگی میں تمام تاروں اور چراغوں کی روشنی ماند پڑ جاتی ہے کیونکہ نبوت کا آفتاب ایک عظیم نور ہے جس کے ہوتے ہوئے ہر طرح کے نور گہنا جاتے ہیں۔

اس سلسلہ میں بعض حکماء کی رائے: بعض حکماء کہتے ہیں کہ نبوت سے قبل کاہن پائے جاتے ہیں پھر ختم ہو جاتے ہیں۔ ہر نبوت کے ساتھ کہانت کا یہی حال ہوتا ہے کیونکہ ظہور نبوت کے ساتھ فلکی وضع (آسمانی اثرات) کا ہونا ضروری ہے جو نبوت کو چاہتی ہے اس وضع کی تکمیل کے زمانے میں نبوت کی بھی تکمیل ہوتی ہے اور اس وضع کی تنقیص کے زمانے میں کاہنوں کا زور بڑھ جاتا ہے۔ لہٰذا قبل اس کے کہ وہ وضع مکمل ہو اپنے نقص کے زمانے میں کاہنوں کو چاہتی ہے خواہ ایک کاہن کو یا متعدد کاہنوں کو پھر جب وہ وضع مکمل ہو جاتی ہے تو اس کی تکمیل پر نبی کی بعثت عمل میں آ جاتی ہے اور کاہنوں کا وجود جن میں نقص ہوتا ہے فنا ہو جاتا ہے اور نبوت کے بعد کوئی کاہن نہیں پایا جاتا۔ مگر ان حکماء کے قول کا مدار اس پر ہے کہ مخصوص آسمانی وضع مخصوص اثرات چاہتی ہے اور یہ نا قابل تسلیم ہے۔ غالباً آسمانی وضع اپنی مخصوص ہیئت کمالیہ سے نبوت کو چاہتی اور اگر اس کمال سے گھٹ جائے تو کچھ بھی نہیں چاہتی نہ نبوت کو اور نہ کسی اور چیز کو یہ بات نہیں کہ نقص کی حالت میں کسی ناقص کا وجود چاہے۔ پھر کاہن اگر کسی نبی کی نبوت کا زمانہ پائیں تو وہ اس نبی کی صداقت کو اور معجزوں کی دلالت کو خوب جانتے پہچانتے ہیں۔ کیونکہ انہیں وجدانی طور پر نبوت کا علم کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے جیسا کہ ہر شخص کو اپنے آج کا علم کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے۔ خواب دیکھنے والے کو جو آگاہی ہوتی ہے اس سے زیادہ کاہن کو رسول کی رسالت کے بارے میں خبر ہوتی ہے لیکن ان کی نبوت کو ماننے سے محض دنیوی لالچ مانع ہوتا ہے اور وہ نبی کو جھٹلانے لگتے ہیں اور ان سے دشمنی کرنے لگ جاتے ہیں جیسے امیہ بن ابی الصلت چاہتا تھا کہ میں نبی بن جاؤں ابن صیاد اور مسیلمہ کذاب نے بھی نبوت کے جھوٹے دعوے کیے تھے پھر جب ان میں سے کسی پر ایمان کا غلبہ حاصل ہوا اور نبوت کی جھوٹی تمنا جاتی رہی تو وہ پکا سچا مسلمان ہو گیا اور اچھا مومن ثابت ہوا جیسا کہ طلیحہ اسدی اور سواد بن قارب کا واقعہ ہے کہ ان دونوں شخصوں نے مسلمان ہو کر فتوحات اسلامیہ کے سلسلہ میں وہ شاندار کارنامے انجام دیئے ہیں جو ان کے سچے ایمان کا کھلا ثبوت ہیں۔

خواب: خواب کی حقیقت یہ ہے کہ نفس ناطقہ اپنی روحانی ذات میں کسی وقت کسی واقعہ کی تصویر کا مطالعہ کر لیتا ہے کیونکہ جب وہ روحانی حالت میں ہوتا ہے تو اس میں بھی واقعات بالفعل موجود ہوتے ہیں اور دیگر روحانی ذاتوں کی طرح چھپ جاتے ہیں۔ نفس ناطقہ کو روحانیت کا کمال اس وقت حاصل ہوتا ہے جب وہ جسمانی مادوں سے اور بدنی حواس سے تعلقات چھوڑ دیتا ہے یہ قطع تعلق اسے سونے کی حالت میں کچھ دیر کے لیے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے اس لیے وہ اس پُرسعادت لمحے میں مستقبل کے چند واقعات کا علم حاصل کر لیتا ہے جن کی طرف اسے رغبت تھی اور جاگ کر بدنی حواس کی

طرف واپس آ جاتا ہے۔ اگر وہ حاصل کیا ہوا علم کمزور اور غیر واضح ہوتا ہے اور خیال میں اس کی حکایت و تمثیل صحیح صحیح موجود نہیں ہوتی تو اس کی تعبیر کی ضرورت لاحق ہوتی ہے لیکن کبھی یہ حاصل کیا ہوا علم قوی ہوتا ہے اور خیال میں اس کی حکایت و تمثیل پیش نہیں کی جاتی تو چونکہ تمثیل سے پاک و مجرد ہے اس لیے اس کی تعبیر کی بھی ضرورت نہیں اس کا سبب کہ یہ مبارک لمحہ جس میں جسمانی مواد سے مجرد ہو جاتا ہے یہ ہے کہ نفس بالقوی ایک روحانی ذات ہے اور بدن اور مدارک بدنیہ سے کمال حاصل کر کے محض ایک روحانی ذات بن جاتا ہے اور اس کا وجود بالفعل مکمل ہو جاتا ہے۔ اب جبکہ یہ ایک محض روحانی ذات بن جاتا ہے اور اس کا وجود بغیر کسی بدنی ذریعہ کے علم حاصل کر لیتا ہے مگر نفس ناطقہ کی روحانی نوع فرشتوں کی روحانی نوع کے نیچے اور ان سے کم درجے کی ہوتی ہے۔ کیونکہ فرشتوں کو تکمیل ذات کے لیے بدن کی یا بدن کے کسی حاسہ کی ضرورت یا کسی اور چیز کی شروع ہی سے ضرورت نہیں ہوتی اور وہ ابتداء آفرینش ہی سے مکمل ہیں غرض کہ نفس کا تعلق جب تک بدن سے ہے اس میں روحانیات میں شامل ہونے کی صلاحیت موجود ہے۔ بعض نفوس میں یہ صلاحیت خاص اور قدرے قوی ہوتی ہے جیسے اولیاء کے نفوس میں ہوتی ہے اور بعض میں کمزور اور ادنیٰ درجہ کی ہوتی ہے جیسے عوام میں حالت خواب میں۔ لیکن یہ صلاحیت نفوس انبیاء میں پورے شباب پر ہوتی ہے کیونکہ ان پر بار بار وحی آتی ہے اور انہیں بار بار بشریت سے مجرد ہو کر عالم روحانیت میں منتقل ہونا پڑتا ہے جو روحانیت کا انتہائی بلند مقام ہے۔

خواب نبوت کا ۴۶ واں حصہ ہے: انبیائے کرام کو مدارک بدنیہ سے مجرد ہو کر جو علم حاصل ہوتا ہے وہ زیادہ تر خواب کے علم سے مشابہ ہے۔ اگرچہ نیند کی حالت حالتِ وحی سے بہت پست ہے۔ اور خواب و وحی کے مراتب میں آسمان و زمین کا فرق ہے۔ اسی مشابہت کی وجہ سے شارع علیہ السلام نے خواب کو نبوت کا ۴۶ واں یا ۴۳ واں یا ۷۰ واں حصہ فرمایا ہے مقصد عدد نہیں بلکہ خواب و نبوت کے مرتبوں میں کثرت فرق کا اظہار مقصود ہے کیونکہ عرب لفظ سبعین (۷۰) اظہار کثرت کے لیے استعمال کیا کرتے تھے۔

بعض علماء کی توجیہہ پر تنقید: بعض علماء نے یہ جو مطلب بتایا ہے کہ نبی ﷺ کو قبل از نبوت ۶ ماہ خواب نظر آئے تھے اور ۲۳ سال مدت وحی ہے اس لیے ۲۳ کا دگنا ۴۶ ہوتا ہے لہٰذا خواب وحی کا ۴۶ واں حصہ ہوا یعنی آدھا سال جو مدت خواب ہے وحی کا ۴۶ واں حصہ ہوتا ہے کیونکہ مدت نبوت ۲۳ سال ہے۔ لیکن یہ تاویل (مصنف کے زعم میں) تحقیق سے بعید ہے۔ کیونکہ یہ تاویل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی کے بارے میں تو ممکن ہے لیکن دیگر انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی وحیوں کے بارے میں ممکن نہیں کیونکہ اس کی کیا دلیل ہے کہ ان کے پاس بھی چھ ماہ تک خواب ہی میں وحی آتی رہی ہو۔ پھر تاویل کی رو سے خواب و وحی کی مدتوں میں نسبت ثابت ہوتی ہے دونوں کی حقیقتوں میں نہیں۔

مبشرات کیا ہیں؟ جب آپ پر ہمارے بیان سے یہ بات روشن ہو گئی تو آپ کو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس چھیالیسویں جز سے وہ نسبت مراد ہو گی جو نسبت اول صلاحیت (خواب) کو جو عام انسان کو بھی شامل ہے انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی فطری اور قریبی استعداد سے ہے جو انہیں کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ اول استعداد استعدادِ بعید ہے۔ اگرچہ انسان کے لیے عام و ہمہ گیر ہے۔ مگر اسے بالفعل حاصل کرنے کے لیے بہت سی رکاوٹیں اور حجابات بھی حائل ہیں جن میں سے سب سے بڑی

رکاوٹیں حواس ظاہرہ ہیں اس لیے حق تعالیٰ نے انسانی فطرت میں نیند رکھی ہے کہ اس حالت میں اس سے ان حواس کا پردہ اٹھ جائے پھر جب انسان کے سونے کی وجہ سے یہ حجاب اٹھ جاتا ہے تو نفس عالم حقانیت وروحانیت میں اپنے شوق کی چیزیں حاصل کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے اور اسے کبھی کبھی کوئی ایسا لمحہ بھی نصیب ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے اسی لیے شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے سچے خواب کو مبشرات میں شامل فرما دیا ہے۔ چنانچہ آپؐ نے فرمایا کہ نبوت میں صرف مبشرات باقی رہ گئے ہیں۔ صحابہؓ نے پوچھا یا رسولؐ اللہ مبشرات کیا ہیں؟ فرمایا سچے خواب جن کو نیک آدمی دیکھتا ہے یا وہ اس کے لیے دکھائے جاتے ہیں۔

نیند سے حواس سے حجابات اُٹھ جانے کی وجہ: سو جانے سے حواس سے حجاب اٹھ جانے کا سبب یہ ہے کہ نفس ناطقہ اور ادراکات وافعال روح حیوانی پر موقوف ہیں اور روح حیوانی ایک لطیف بھاپ ہے جس کا مستقر دل کا بایاں بطن ہے جیسا کہ جالینوس وغیرہ کی تشریح کی کتابوں میں ہے۔ یہی روح خون کے ساتھ شریانوں میں اور رگوں میں پھیل جاتی ہے اور تمام جسم میں سرایت کر کے اسے حس وحرکت بخشتی ہے اور بدن سے ہر طرح کے افعال ظاہر کراتی ہے۔ اس کا لطیف حصہ دماغ کی طرف چڑھ کر اس کی برودت میں اعتدال پیدا کرتا ہے اور دماغ کی تجاویف میں جو قوی ہیں ان کے افعال تکمیل کو پہنچتے ہیں نفس ناطقہ میں اسی بھاپ والی روح کی بدولت ادراک وتعقل پایا جاتا ہے اور اسی سے نفس وابستہ رہتا ہے کیونکہ تکوینی حکمت چاہتی ہے کہ لطیف کثیف میں موثر نہیں ہوتا۔ چونکہ یہ روح حیوانی بدن کے تمام مادوں میں لطیف ہے اس لیے یہ اس ذات کے آثار کا محل ہے جو جسمانیت میں اس سے علیحدہ ہے اور یہ ذات نفس ناطقہ ہے اور اس کے آثار بدن میں روح بخاری کے واسطہ سے ظاہر ہوتے ہیں۔

نفس کے ادراکات دو قسم کے ہیں: ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ نفس ناطقہ کے ادراکات دو قسم کے ہیں۔ حواس خمسہ ظاہرہ سے ادراکات اور حواس خمسہ باطنہ سے ادراکات۔ یہی ادراکات قوی اور دماغی ہیں۔ یہ دونوں قسم کے ادراکات نفس کو اس کے مافوق کے ادراکات سے یعنی روحانی ذاتوں کے ادراک سے باز رکھتے ہیں جن کی ان میں فطری طور پر صلاحیت موجود ہے۔ چونکہ حواس ظاہرہ جسمانی ہیں اس لیے ان میں تھکن اور محنت کی زیادتی سے اونگھ اور سستی پیدا ہو جاتی ہے اور کام کی کثرت کی وجہ سے روح پر چھا جاتے ہیں حق تعالیٰ نے ایسی صورت میں ان کے لیے بھی استراحت کا سامان مہیا فرمایا ہے تا کہ ادراک اپنی مکمل صورت پر کسی کی مدد کے بغیر قائم ودائم رہے۔ اس کی یہ صورت ہے کہ روح حیوانی تمام ظاہری حواس سے کنارہ کش ہو کر حسن باطن کی طرف چلی جاتی ہے اس سلسلہ میں روح حیوان کی مددرات کی ٹھنڈک جو بدن پر چھا جاتی ہے کرتی ہے۔ لہٰذا حرارت عزیزی بدن کی گہرائیوں میں ظاہر سے باطن کی طرف چلی جاتی ہے اور روح حیوانی بھی جو اس کی سواری ہے اس کے ساتھ ساتھ ہو جاتی ہے اسی لیے انسان کو عموماً رات ہی کو نیند آتی ہے پھر جب روح ظاہری حواس سے ہٹ کر باطنی قویٰ کی طرف رجوع کرتی ہے اور نفس سے حسی مشاغل وموانع ہلکے ہو جاتے ہیں اور وہ قوت حافظہ کی صورتوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو ترکیب وتحلیل کے ذریعہ خیالی صورتیں قریب وروزانہ کے ادراک سے لی ہوئی ہوتی ہیں۔ پھر حس مشترک ان کا حواس خمسہ ظاہرہ کے مطابق ادراک کر لیتی ہے۔ کبھی نفس باطنی قویٰ سے لڑتا ہے اور اپنی روحانی ذات

کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور روحانی ادراک حاصل کر لیتا ہے کیونکہ روحانیت اس کا فطری تقاضا ہے اور ان چیزوں کی صورتوں کو چُن لیتا ہے جو اس وقت اس کی ذات سے متعلقہ ہیں پھر ان ادراک کی ہوئی صورتوں کو خیال لے لیتا ہے اور حقیقت میں یا بطور نقل کے جانی پہچانی صورتوں میں پیش کر دیتا ہے پھر جو تمثیلی صورتیں ہوتی ہیں ان کی تعبیر کی ضرورت پیش آتی ہے۔

پریشان خواب کیا ہیں؟ اگر حافظہ کی صورتوں میں نفس نے قبل اس کے تصرف اور تحلیل وترکیب شروع کر دی کہ وہ حواس پورے طور پر کنارہ کش نہیں ہوا تھا اور ہنوز اس نے بالذات کچھ علم حاصل نہیں کیا تھا تو اس قسم کے خواب خواب پریشان کہلاتے ہیں۔

خواب تین قسم کے ہوتے ہیں: ایک صحیح حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خواب تین قسم کے ہوتے ہیں ایک خواب اللہ کی طرف سے ہوتا ہے۔ ایک فرشتہ کی طرف سے اور ایک شیطان کی طرف سے۔ یہ تفصیل ہمارے مذکورہ بالا بیان کے مطابق ہے کیونکہ واضح خواب اللہ کی طرف سے ہوتا ہے اور تمثیلی خواب جس میں تعبیر کی ضرورت پڑتی ہے فرشتے کی طرف سے ہوتا ہے اور خواب پریشان شیطان کی طرف سے ہوتا ہے کیونکہ وہ سب کا سب باطل ہوتا ہے اور شیطان باطل کا سرچشمہ ہے یہ خواب کی حقیقت ہے۔

خواب کے اسباب: رہے خواب کے اسباب اور نیند میں پیش آنے والے حالات سو یہ انسان کے نفس کا خاصہ ہے جو عموماً ہر انسان میں پایا جاتا ہے اور کوئی فرد وبشر اس سے خالی نہیں بلکہ ہر شخص خواب میں وہی چیز دیکھتا ہے جو جاگتے میں بار بار کرتا رہتا ہے اور ہر ایک شخص قطعی طور پر یہ بھی جانتا ہے کہ نفس انسانی سونے کی حالت میں غیب کا ادراک کر لیتا ہے پھر جب نفس عالم نیند میں مدرک غیب مان لیا گیا تو دوسرے حالات میں بھی مان لیا گیا کیونکہ ذات مدرکہ ایک ہی ہے اور اس کے خواص عام وہمہ گیر ہیں اور ہر حال کو شامل ہیں اللہ ہی اپنے فضل وکرم سے حق کی رہنمائی فرماتا ہے۔

الغرض انسان کو اس سلسلہ میں کچھ معلومات حاصل ہوتی ہیں اور وہ بلا قصد وقدرت کے حاصل ہو جاتی ہیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان کوئی بات معلوم کرنا چاہتا ہے تو اس قصد وارادے کی وجہ سے سوتے میں اسے وہ بات معلوم ہو جاتی ہے۔

خواب میں کوئی بات معلوم کرنے کا عمل: کتاب الغایت وغیرہ میں جو اہل ریاضت کی کتابوں میں سے ایک کتاب ہے لکھا ہے کہ یہ چند اسماء ہیں اگر ان کو کوئی سوتے وقت پڑھ لے تو ان سے خواب میں اسے وہ چیز معلوم ہو جائے گی جسے وہ معلوم کرنا چاہتا ہے۔ ان اسماء کو حالومیہ کہا جاتا ہے کتاب الغایت میں مسلمہ نے ایک حالومہ لکھا ہے جسے وہ حالومتہ الطباع التام کے نام سے پکارتا ہے وہ یہ ہے کہ سوتے وقت پوری توجہ کے ساتھ دل خالی کر کے مندرجہ ذیل عجمی کلمے پڑھ لیے جائیں "تماغس بعد ان یسوار و غداس نوفنا غادس" پھر اپنی ضرورت کا نام لیا جائے رات کو خواب میں جو کچھ معلوم کرنا چاہتا ہے معلوم ہو جائے گا۔ میری رائے میں ان پر عمل کرنا مسلمان کو لائق نہیں کیونکہ ان کے معنی معلوم نہیں اور ان

میں شرک کا احتمال ہے بلکہ بہتر یہ ہے کہ ایک یا تین بار اوّل و آخر درود شریف پڑھ کر سورہ الم نشرح تین یا پانچ یا سات بار پڑھ کر اپنی حاجت کا نام لے اور سو جائے انشاء اللہ خواب میں کشف مرام ہوگا۔

اس سلسلے میں ایک شخص کا واقعہ کہا جاتا ہے کہ ایک شخص نے چند دن روزے رکھ کر اس پر عمل کیا تو خواب میں ایک شخص کو دیکھا جس نے اسے بتایا کہ میں تمہاری طباع تام ہوں اس نے اس بات کے بارے میں پوچھا جسے یہ معلوم کرنا چاہتا تھا اس نے وہ بات اسے بتا دی۔ میں نے خود مذکورہ بالا الفاظ کے اثر سے خواب میں عجیب عجیب سماں دیکھے اور اپنے حالات کے بارے میں جو کچھ معلوم کرنا چاہتا تھا وہ سب کچھ مجھے معلوم ہو جاتا تھا۔ یہ حالومیات اس پر دلیل نہیں کہ خوابوں کا قصد خواب پیدا کر دیتا ہے بلکہ یہ نفس میں خواب کی استعداد پیدا کر دیتے ہیں مگر پھر جب استعداد قوی ہو جاتی ہے تو خواب کی توقع یقیناً ہو جاتی ہے۔ مگر وجود استعداد اس کی دلیل نہیں جس کے لیے یہ استعداد پیدا کی گئی ہے ہر شخص جب چاہے حسب مرضی استعداد پیدا کر سکتا ہے۔ استعداد پر قدرت کسی چیز پر قدرت کے علاوہ ہے اس لیے اس کا دھیان رکھئے اور مثالوں میں خوب غور کیجئے اور اللہ بڑی حکمت والا اور انتہائی خبر دار ہے۔

عراف وغیرہ کا ذکر ہمیں کچھ اشخاص ایسے بھی ملتے ہیں جو اپنی فطرت سے قبل از وقوع واقعات بتا دیا کرتے ہیں اس قسم کے لوگ دوسروں سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ کسی صنعت سے کام نہیں لیتے اور نہ تاروں وغیرہ کے آثار سے استدلال کرتے ہیں بلکہ ان کے فطرتاً مدارک وحواس کا یہی تقاضا ہوتا ہے جیسے عراف اور صاف شفاف اجسام (آئینے' پانی سے بھرے ہوئے طشت) میں دیکھ کر باتیں بتانے والے' اسی طرح حیوانات کے دل' جگر اور ہڈیاں دیکھ کر پیشن گوئیاں کرنے والے' پرندوں اور درندوں کو اڑا کر ان سے شگون لینے والے اور سنگریزوں' گیہوں کے دانوں اور گٹھلیوں سے حالات بتانے والے جن کو ارباب طرق کہا جاتا ہے۔ غرض کہ اس قسم کے لوگوں کے انکار کرنے کی گنجائش نہیں اسی طرح دیوانوں کی زبان پر غیب کی بعض باتیں ڈال دی جاتی ہیں اسی طرح بعض سونے والے کچھ غیب کی باتیں بتا دیتے ہیں اور قریب المرگ بھی اور اہل ریاضت صوفیہ کی کرامتیں تو مشہور ومعروف ہیں یہاں ہم اس قسم کے تمام ادراکات پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں اور کہانت سے ابتدا کرتے ہیں پھر ایک ایک کر کے سب کو بیان کرتے چلے آئیں گے۔ مگر شروع میں ایک مقدمہ اس بارے میں درج کرتے ہیں کہ انسانی نفس ان تمام مذکورہ بالا اصناف میں کس طرح ادراک غیب کیلئے مستعد رہتا ہے۔

اس کی وضاحت کہ نفس غیب کیلئے کس طرح مستعد رہتا ہے دیکھئے انسانی نفس ایک روحانی ذات ہے اور بدن میں مقید ہو کر اس روحانیت بالقوہ موجود ہے جو بدن وافعال بدن کی مدد سے بالفعل بھی آ جاتی ہے۔ یہ حقیقت ہر شخص جانتا ہے اور پہچانتا ہے اور جو چیز بالقوہ ہوتی ہے اس کے لیے مادہ اور صورت کا ہونا ضروری ہے لہٰذا نفس کی صورت کو ادراک وتعقل ہے اور جس سے اس کا وجود تکمیل کو پہنچتا ہے لہٰذا نفس میں شروع ہی سے قبل اس کے کہ اس کا بدن سے تعلق ہو ادراک کی جزئیات وکلیات کی صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے اور رفتہ رفتہ بدن کی مصاحبت سے اور محسوسات و مشاہدات کے ادراکات سے جن کا وہ بار بار معائنہ کرتا رہتا ہے اس کی وہ قوت استعداد فعل سے بدل جاتی ہے اور وہ نشو ونما پاتا رہتا ہے اور ان محسوسہ ادراک سے کلی معانی الگ کرتا رہتا ہے لہٰذا نفس بار بار صورتوں کا ادراک کرتا ہے تب کہیں جا کر

اسے بالفعل ادراک وتعقل حاصل ہوتا ہے اور اس کی ذات مکمل ہو جاتی ہے لہٰذا نفس بمنزلہ مادہ کے باقی رہتا ہے اور ادراک کے ذریعہ یکے بعد دیگرے صورتیں اس کے پاس آتی جاتی رہتی ہیں اسی لیے بچہ کم سنی میں ادراک پر قادر نہیں ہوتا جو اس کے نفس کا تقاضا ہے نہ خواب میں قادر ہوتا ہے اور نہ بیداری میں کشف وغیرہ کے ذریعے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کے نفس کی صورت جو بعینہٖ ادراک ہے ہنوز مکمل نہیں ہوئی ہے بلکہ اس میں کلیات کو علیحدہ کرنے کا سلیقہ بھی نہیں آیا۔ پھر جب اس کی ذات میں بالفعل کمال حاصل ہو جاتا ہے تو جب تک وہ بدن کے ساتھ ساتھ ہے اسے دو قسم کے ادراکات حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کے ادراکات بدنی آلات کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں جن کو بدنی مدارک اس کے سامنے پیش کرتے رہتے ہیں اور دوسری قسم کے ادراکات بالذات بلا کسی واسطہ کے حاصل ہوتے ہیں اس سے ذاتی ادراکات محجوب رہتے ہیں جب تک وہ بدن میں حواس میں اور بدنی مشاغل میں ڈوبا رہتا ہے۔ کیونکہ حواس ہمیشہ اسے ظاہر کی طرف کھینچتے رہتے ہیں کیونکہ وہ ادراکات جسمانیہ ہی کے لیے پیدا کیا گیا ہے کبھی کبھی نفس ظاہر سے باطن کی طرف بھی غوطہ لگا لیتا ہے اور بدن کا حجاب دفعۃً اٹھ جاتا ہے یا تو اس لیے کہ عام انسانوں کا خاصہ ہے کہ ایسی حالت میں ان سے حجاب بدن اٹھ جاتا ہے جیسے نیند وغیرہ کی حالت میں یا اس خاصہ کی وجہ سے جو خاص خاص انسانوں میں موجود ہوتا ہے جیسے کہانت اور طرق وغیرہ یا ریاضت کی وجہ سے جو اہل کشف صوفیاء میں پائی جاتی ہے۔ ان حالات میں نفس اپنے مافوق ذاتوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے کیونکہ اس کی اور ان کی سرحد وجود میں ملی ہوئی ہے جیسا کہ ہم اوپر ثابت کر آئے ہیں اور وہ روحانی ذاتیں ہیں اور محض ادراک ہیں اور بالفعل عقلیں ہیں اور ان میں کائنات کے صور وحقائق پورے کے پورے موجود ہیں اور جیسا کہ گذر چکا ہے پھر جب نفس ان میں جاملتا ہے تو اس میں بھی ان صُور وحقائق میں سے بعض صورتیں چھپ جاتی ہیں اور وہ ان سے علوم کے انوار اٹھا لیتا ہے۔ کبھی نفس ان حاصل کردہ علوم کو خیال میں دھکیل دیتا ہے اور خیال انہیں مادہ کے معتاد سانچوں میں ڈھالتا ہے پھر انہیں حس مشترک خواہ تجرد کی حالت میں یا مادی سانچوں میں ڈھلنے کے بعد اچک لیتی ہے اور ان کی خبر دے دیتی ہے۔ ادراک غیبی کے لیے نفس کی استعداد وصلاحیت کی یہی وضاحت وشرح ہے اب ہم ان مختلف قسم کے لوگوں کا حال بیان کرتے ہیں۔ جو غیب کی باتیں بتایا کرتے ہیں جیسا کہ ہم اوپر وعدہ کر آئے ہیں۔

انواع کہانت: جو لوگ شفاف اجسام (جیسے آئینہ اور پانی سے بھرا ہوا طشت وغیرہ) کو دیکھ کر اور حیوانات کے دل، جگر اور ہڈیوں کو دیکھ کر یا اہل طرق جو سنگریزوں، اناج کے دانوں اور گٹھلیوں سے غیب کی باتیں بتاتے ہیں یہ سب کاہنوں ہی میں داخل ہیں لیکن اپنی پیدائش میں کاہنوں سے کم درجے کے ہیں کیونکہ کاہنوں کو حجاب حس کے اٹھانے میں زیادہ محنت نہیں کرنی پڑتی لیکن ان بے چاروں کو بڑی محنت اٹھانی پڑتی ہے کہ مدارک حسیہ کو معطل کر کے ایک قوت حاسہ میں سمیٹ لیتے ہیں۔ چونکہ حواس میں اشرف وافضل حاسہ حاسۂ بصر ہے لہٰذا جب یہ لوگ جب کسی بسیط چیز پر نظر گاڑ دیتے ہیں تو انہیں اپنی مطلوبہ چیز معلوم ہو جاتی ہے اور وہ اس کی اطلاع دے دیتے ہیں۔ عوام کا یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ چیز انہیں اس میں نظر آ گئی جس کو وہ دیکھ رہے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ اس چیز کو نگاہ جھکائے بغیر دیکھتے رہتے ہیں حتیٰ کہ وہ چیز ان سے غائب ہو جاتی ہے اور آنکھوں کے سامنے ایک ابر نما پردہ یا تاریکی چھا جاتی ہے اور اسی تاریکی میں انہیں ان کی مطلوبہ چیز کی جھلک دکھائی دیتی ہے خواہ نفی میں دکھائی دے یا اثبات میں یہ جھلکیاں ان کے مدارک کی ہوتی ہے اور وہ انہی تجلیات سے اپنے سوچے سمجھے

طریقوں پر اپنا مطلب لے اڑتے ہیں۔ جب یہ جھلکیاں انہیں نظر آتی ہیں تو انہیں ان چیزوں کی بھی خبر نہیں رہتی جو ان کے سامنے رکھی ہوتی ہیں حالانکہ وہ ایک نفسانی ادراک میں مستغرق ہوتے ہیں جو آنکھوں کے ادراک سے بالکل ایک علیحدہ چیز ہے۔ بلکہ وہ نفسانی مدارک ایک خاص شکل اختیار کر کے حس مشترک پر چھا جاتے ہیں اسی پر ان لوگوں کو قیاس کر لیجئے جو حیوانات کے دل جگر اور ہڈیاں دیکھ کر غیب کی باتیں بتاتے ہیں اور ان کا بھی جو پانی سے بھرے ہوئے طشت پر نظر جما کر باتیں بتاتے ہیں۔ ہم نے ایسے لوگ بھی دیکھے ہیں جو دھونیوں سے پھر عزائم پڑھ کر حواس معطل کرتے ہیں اور اپنی استعداد کو جگاتے ہیں پھر جو کچھ انہیں حاصل ہوتا ہے اس کی لوگوں کو خبر کر دیتے ہیں ان کا گمان ہے کہ وہ آسمان وزمین کے درمیان چند اشخاص دیکھتے ہیں جو اشاروں اور مثالوں سے انہیں ان باتوں کو بتا دیتے ہیں جن کو یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں۔ ان لوگوں کا حس کو معطل کر دینا بہ نسبت پہلوں کے ذرا ہلکا ہوتا ہے یہ دنیا عجائب غرائب کا کارخانہ ہے۔

شگون یا فال کا ذکر: شگون یا فال کی یہ صورت ہے کہ بعض حضرات اچانک کسی پرندے یا کسی حیوان کے ظاہر ہو جانے سے غیب کی باتیں بتا دیتے ہیں اور اس کے غائب ہو جانے کے بعد اس میں غور وخوض کرتے ہیں یہ ایک نفسانی قوت ہے جو اچانک کسی دیکھی ہوئی یا سنی ہوئی چیز میں غور وفکر کرنے پر انسان کو ابھارتی ہے چونکہ ایسے لوگوں کی قوت خیالیہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں بڑی تیزی ہوتی ہے اس لیے یہ اسے اچانک دیکھی ہوئی یا سنی ہوئی چیز کی مدد سے جستجو میں لگا دیتے ہیں اور وہی قوت خیالیہ ادراک کا سبب بن جاتی ہے جس طرح یہی فعل قوت خیالیہ نیند کی حالت میں انجام دیتی ہے جبکہ حواس معطل ہو جاتے ہیں اس وقت قوت خیالیہ بیداری کی حالت میں محسوسات ومرئیات میں اور نفس کی مدرکہ چیزوں میں واسطہ بن کر خوابوں کا باعث بنتی ہے۔

دیوانوں کا ذکر: اب دیوانوں کے بارے میں سنیے چونکہ دیوانوں کے نفوس کا تعلق بدنوں سے کمزور ہوتا ہے کیونکہ ان کے مزاج فاسد اور روح کمزور ہوتی ہے اس لیے ان کے نفس حواس میں مستغرق نہیں ہوتے اور نہ ان میں گھرے ہوئے ہوتے ہیں اور کبھی ان کے نفسوں پر شیطانی ارواح مسلط ہو کر ان کو ان کے جسموں سے علیحدہ رکھتے ہیں لہٰذا اس رکاوٹ سے یہ کمزور ہو جاتے ہیں اور مخبوط الحواس ہو جاتے ہیں پھر جب وہ اس دیوانگی میں مبتلا ہوتے ہیں خواہ فساد مزاج کی وجہ سے ہوں یا شیطانی روح کے تسلط کی وجہ سے کہ وہ نفس کا بدن سے تعلق پیدا کرنے میں مزاحمت کرتی ہے اور ان کے حواس معطل ہو جاتے ہیں تو اپنے حواس سے بالکل ہی غافل ہو جاتے ہیں اور کبھی عالم نفسانی سے بعض ادراکات ان کے نفوس میں منعکس ہو کر آ جاتے ہیں اور پھر خیال ان میں تصرفات کرتا ہے اور بسا اوقات عالم بے خودی میں وہ باتیں بلا ارادے کے ان کی زبانوں پر جاری ہو جاتی ہیں اس قسم کے تمام لوگوں کے ادراکات میں جھوٹ سچ ملا جلا ہوتا ہے کیونکہ انہیں اجنبی تصورات کے بغیر روحانی اتصال نصیب نہیں ہوتا گو وہ حواس سے معطل ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم اوپر ثابت کر آئے ہیں اسی بنا پر ان مدارک میں جھوٹ گھس آتا ہے۔

قیافہ شناسوں کا ذکر: رہے عراف (قیافہ شناس) سو انہیں روحانی اتصال نصیب نہیں ہوتا بلکہ وہ محض اپنے ادراک سے کام لیتے ہیں اس لیے یہ اس بات کی طرف جس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اپنے فکر کو چھوڑ دیتے ہیں اور محض گمان واٹکل سے

باتیں بناتے ہیں گو انہیں وہم ہوتا ہے کہ وہ بھی روحانی اتصال و ادراک سے باتیں بتاتے ہیں اور غیب دانی کا بھی دعویٰ کرتے ہیں مگر یہ ان کا خیال خام ہے جو حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں رکھتا غیبی باتیں بتانے کی یہ وضاحت وحقیقت ہے یہ بحث مسعودی نے بھی مروج الذہب میں ذکر کی ہے لیکن وہ تحقیق سے قاصر رہے اور انہوں نے نہ کوئی معقول وجہ بتائی۔ بظاہر ان کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں علوم ومعارف میں کچھ رسوخ حاصل نہ تھا اور وہ جو کچھ اہل ونا اہلوں سے سنتے تھے اسی کو نقل کر دیا کرتے تھے۔ یہ ادراکات جن کا ہم نے ذکر کیا ہے سب بنی نوع انسان میں موجود ہیں چنانچہ لوگ حوادث معلوم کرنے کے سلسلے میں کاہنوں کے پاس دوڑ کر جایا کرتے تھے اور ان سے ذاتی جھگڑوں میں مشورے بھی حاصل کیا کرتے تھے تاکہ وہ اپنی غیب دانی کی وجہ سے انہیں صحیح راہ سجھا دیں۔ ادبی کتابوں میں بہت سے کاہنوں کا ذکر ہے۔ جاہلیت میں شق بن انمار اور سطیح بن مازن مشہور کاہن تھے سطیح میں کوئی ہڈی نہ تھی اور کپڑے کی طرح لپیٹ لیا جاتا تھا بس کھوپڑی کی ہڈی تھی ان دونوں کاہنوں کے قصے مشہور ہیں انہیں دونوں نے ربیعہ بن مضر کے خواب کی تعبیر بتائی تھی اور یہ بھی خبر دی تھی کہ حبشیوں کا یمن پر قبضہ ہو جائے گا پھر ان کے بعد مضریوں کا قبضہ ہوگا اور قریش میں نبوت محمدیہ کا ظہور ہوگا۔ موبذان کے خواب کی تعبیر کسریٰ کے فرمان سے سطیح نے دی تھی جب کسریٰ نے عبدالمسیح کو اس کے پاس بھیج کر موبذان کے خواب کی تعبیر پوچھی تو اس نے بتایا تھا کہ قریش میں نبوت ظاہر ہونے والی ہے اور کسریٰ کا ملک اس نبوت کے ہاتھوں ختم ہو جائے گا یہ تمام باتیں لوگوں میں مشہور ہیں اسی طرح عرب میں عراف (قیافہ شناس' سیانے) بہت پائے جاتے ہیں عربوں نے اپنے اشعار میں ان کا ذکر کیا ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے۔

فقلتُ لعرّافِ الیمامۃِ داونی

فانّکَ اِنْ داویتنی لطبیب

یعنی میں نے یمامہ کے عراف سے کہا کہ میرا علاج کر دے کیونکہ اگر تو میرا علاج کر دے تو واقعی طبیب ہے۔

جلعتُ لِعرّاف الیمامۃِ حُکمَہ

و عرافِ نجدٍ اِن لھما شفیانی

فقالا شفاک اللّٰہُ واللّٰہِ مالنا

بما حملت منک الضلوعُ یدان

یعنی میں نے یمامہ اور نجد کے قیافہ شناسوں سے کہا کہ اگر وہ مجھے شفاء بخشیں تو انہیں میرے جسم پر کلی اختیار ہے۔ ان دونوں نے جواب دیا اللہ تم کو شفاء بخشے اللہ کی قسم جو بیماری تمہارے احشاء کے اندر ہے اس تک ہماری رسائی نہیں۔

۔ یمامہ کا عراف رباح بن عجلۃ تھا اور نجد کا ابلق اسندی تھا۔

نیم بیداری اور نیم خوابی کی حالت میں ادراکات: انہی غیبی ادراکات میں سے وہ ادراکات بھی ہیں جو بعض لوگوں کو نیم بیداری و نیم خوابی کی حالت میں حاصل ہو جاتے ہیں نہ وہ سوتے ہیں اور نہ جاگتے ہیں بلکہ ان پر غنودگی سی چھا جاتی ہے اور ایسی حالت میں ان کی زبان سے ایسی باتیں نکل جاتی ہیں جس بات کی انہیں کرید تھی اس کا حل ان میں موجود ہوتا

ہے ان پر یہ غنودگی سوتے وقت نیند سے پہلے طاری ہوتی ہے جبکہ یہ حد بیداری سے باہر ہو کر گفتگو پر قادر نہیں ہوتے وہ کچھ اس طرح بولتے ہیں جیسے گویائی ان کی فطرت میں ہے اور اس کلام کو وہی بولتے ہیں اور وہی سمجھتے ہیں۔

سر اڑنے کے بعد بعض مقتول غیب کی باتیں بتا دیتے ہیں: اسی طرح کبھی مقتولوں سے بھی غیب کی کوئی بات معلوم ہو جاتی ہے جب کہ ان کے سر اڑ جاتے ہیں جسموں میں حرارت باقی رہتی ہے۔ ہمیں بعض ظالم بادشاہوں کے بارے میں اطلاع ملی ہے کہ اس نے اپنے کاموں کا انجام معلوم کرنے کے لیے بعض قیدیوں کو قتل کرا دیا تھا کہ تا کہ قتل کے وقت ان سے کچھ باتیں معلوم ہو جائیں۔ چنانچہ اسے برے نتائج کی مقتولوں نے اطلاع دی۔

ایک جادو کا عمل: اسی سلسلہ میں مسلمہ نے کتاب الغایت میں لکھا ہے کہ اگر کسی آدمی کو ایک مٹکہ میں جس میں تلوں کا تیل بھرا ہوا ہو چالیس دن تک بٹھا دیا جائے اور غذا میں اسے صرف انجیر اور اخروٹ دیئے جائیں حتی کہ اس کا گوشت گل جائے اور بجز رگوں، پٹھوں اور سر کے کچھ اور باقی نہ رہے تو اسے اس تیل میں سے نکال لیا جائے پھر جب وہ خشک ہو جائے تو اس میں یہ خاصیت پیدا ہو جائے گی کہ وہ غیب کی ہر قسم کی باتیں بتانے لگے گا اگرچہ جادوگری کا یہ کام انتہائی شرمناک و ناشائستہ ہے لیکن اس سے عالم انسانی کے سربستہ راز طشت از بام ہوتے ہیں۔

جوگیوں کا ذکر: بعض لوگ ریاضتوں سے غیبی مدارک حاصل کرنا چاہتے ہیں اور مجاہدات سے اپنے اوپر جعلی موت طاری کر لیتے ہیں اور تمام بدنی قویٰ کو معطل کر دیتے ہیں پھر ان کے آثار بھی مٹا ڈالتے ہیں جن سے نفس میں رنگارنگی تھی پھر نفس کو ذکر سے غذا پہنچاتے ہیں کہ اس کی نشوونما ہوتی رہے اور وہ قوی ہو جائے۔ اس طرح سے وہ خیالات میں یکسوئی پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور زیادہ سے زیادہ بھوکے رہتے ہیں اور یہ یقیناً معلوم ہی ہے کہ موت سے حس وحواس کا پردہ اٹھ جاتا ہے اور اس طرح نفس غیب کے سربستہ راز معلوم کر لیتا ہے انہی لوگوں میں سے جادو والی ریاضتوں والے ہیں وہ اس قسم کی ریاضتیں محض اس لیے کرتے ہیں کہ انہیں غیبی باتیں معلوم ہو جائیں اور وہ اس عالم میں تصرفات کر سکیں (این خیال است ومحال است وجنوں) اس قسم کے اکثر لوگ ان اقلیموں میں پائے جاتے ہیں جو خط استواء سے دور جنوب میں یا شمال میں ہیں۔ خصوصاً ہندوستان کے علاقے میں انہیں یوگی (جوگی) کہا جاتا ہے اس طرح کی ریاضتوں کے بارے میں ان کے پاس بہت سی کتابیں بھی موجود ہیں اور ان جوگیوں کے عجیب وغریب واقعات بھی منقول ہیں۔

صوفیہ کا ذکر: رہے صوفیاء سو ان کی ریاضتیں اور مجاہدات محض دینی ہوتے ہیں اور برے مقاصد سے پاک وصاف ہوتے ہیں یہ لوگ خیال کو یکسو کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور پوری طرح سے اللہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تا کہ انہیں بھی وہی ذوق نصیب ہو جائے جو اہل عرفان وتوحید کو نصیب ہوتا ہے لہٰذا یہ خیالات میں یکسوئی پیدا کرنے کے لیے بھوکے رہ کر ذکر اللہ سے نفس کی پرورش کرتے ہیں اور اپنے مقاصد میں کامیابی سے ہمکنار ہو جاتے ہیں کیونکہ جوں جوں نفس ذکر پر پلے گا اور نشوونما پائے گا تو اتنا ہی اسے عرفان الٰہی اور قرب باری تعالیٰ نصیب ہو گا اور اچھے ذکر سے جس قدر دوری ہوتی ہے اسی نسبت سے اس پر شیطان مسلط ہوتا ہے۔

صوفیہ کا کشف: صوفیاء کو جو کشف ہوتا ہے یا عالم عناصر میں کچھ تصرف ہوتا ہے تو یہ ضمناً حاصل ہوتا ہے یہ ان کی غرض و غایت ہرگز نہیں ہوتی کیونکہ اگر عبادت و ریاضت کی یہی غرض و غایت ہو تو یہ تو کھلا شرک ہے کیونکہ انہوں نے غیر اللہ کے لیے ریاضتیں کیں تا کہ وہ عالم عناصر میں تصرف کرنے پر قادر ہوں اور غیب کے سربستہ راز معلوم کر لیں یہ تو بڑے گھاٹے والا سودا ہے اور حقیقت میں شرک ہے۔ بعض صوفیہ کا قول ہے کہ جس نے معرفت کو معرفت کے لیے استعمال کیا اس نے شرک کیا۔ لہٰذا صوفیاء کی توجہات کا مرکز محض معبود ہوتا ہے کوئی اور چیز نہیں ہاں اگر ضمناً کوئی بات انہیں حاصل ہو جائے تو وہ بالعرض ہے اور غیر مقصود ہے بہت سے صوفیاء تو ان چیزوں سے نفرت کرتے ہیں اور بھاگتے ہیں اگر انہیں ضمناً کرامت وغیرہ یا کشف وغیرہ حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی پرواہ نہیں کرتے۔ کیونکہ وہ بالذات اللہ ہی کو چاہتے ہیں کسی غیر کو نہیں۔ لیکن کشف و کرامت کا حصول ان کے لیے مشہور و معروف ہے۔

کشف یا فراست اور کرامت کی تعریف: اگر ان بزرگوں کو کچھ غیب کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں تو ان کے دل میں کچھ خیالات گزرتے ہیں تو وہ انہیں اپنی اصطلاح میں کشف یا فراست کہتے ہیں اور اگر ان سے عالم عناصر میں کچھ تصرف سرزد ہو جاتا ہے تو اسے کرامت کہتے ہیں کوئی ان کے حق میں کشف یا کرامت یا فراست کا انکار نہیں کر سکتا اگرچہ ابو اسحاق اسفرائینی نے اور ابو محمد بن ابو زید مالکی نے صوفیاء کی کرامتوں کا انکار کیا ہے تا کہ معجزات انبیاء میں اشتباہ واقع نہ ہو لیکن متکلمین کے نزدیک معجزے اور کرامت میں فرق ہے کہ اول الذکر میں مقابلہ کا اعلان کیا جاتا ہے اور ثانی الذکر میں نہیں۔

حضرت عمر محدث (صاحبِ کرامات) تھے: ایک صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں محدث ہیں اور ان میں سے عمرؓ ہیں۔ صحابہ کرام سے مختلف کرامتیں سرزد ہوئیں جو معروف و مشہور ہیں۔

حضرت عمرؓ کی ایک کرامت کا ذکر: مثلاً حضرت عمرؓ نے خطبہ کے درمیان ''مدینہ'' میں فرمایا: یا ساریۃ الجبل۔ یعنی اے ساریہ (سپہ سالار لشکر اسلام) پہاڑ کی آڑ لے تو یہ ساریہ بن زنیم مسلمانوں کی فوج کے سپہ سالار تھے اور فتوحات کے زمانے میں ''عراق'' میں لڑ رہے تھے ایک گھمسان کی جنگ میں یہ مشرکوں میں گھر گئے اور شکست کے آثار نظر آنے لگے۔ ان کے قریب ہی پہاڑ تھا جس کی آڑ لے سکتے تھے جنگ کا یہ تمام منظر حضرت عمرؓ کی آنکھوں کے سامنے آیا آپ مدینہ میں منبر پر خطبہ دے رہے تھے کہ اچانک آپ نے یہ سماں دیکھا فوراً بلند آواز سے کہا کہ ساریہ پہاڑ کی آڑ لے لو۔ ساریہ نے اپنی جگہ پر حضرت عمرؓ کی آواز ہی نہیں سنی بلکہ انہیں اپنے سامنے دیکھا بھی یہ واقعہ لوگوں میں مشہور ہے۔

صدیق اکبر کی ایک کرامت: اسی طرح حضرت ابو بکرؓ مرض الموت میں صدیقہ کو وصیت فرمانے لگے۔ یہ وصیت نخلستان کے پھلوں کے بارے میں تھی جو آپ نے صدیقہ کو ہبہ کیے تھے۔ فرماتے ہیں: دیکھو تمہارے دو بھائی ہیں اور دو بہنیں ہیں صدیقہ نے پوچھا میری تو ایک بہن (اسماء) ہیں دوسری کون سی بہن ہے؟ فرمایا کہ بنت خارجہ سے پیدا ہونے والی بچی۔ میرے خیال میں بچی ہی پیدا ہوگی چنانچہ بچی ہی پیدا ہوئی۔ یہ واقعہ موطاء میں باب مالایجوز من النحل (کون سا عطیہ جائز نہیں) میں موجود ہے۔ صحابہ کرام کے اسی قسم کے بہت سے واقعات مشہور ہیں اور ان کے بعد صلحاء کے بھی جو ان کے پیروکار

تھے مگر اہل تصوف کہتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں بھی مریدوں کی ہر حالت سلب ہو جاتی ہے جب تک وہ مدینہ میں رہتے ہیں یہاں تک کہ مدینہ کو چھوڑ دیں۔

فرقۂ بہالیل کا ذکر: فرقہ صوفیاء میں سے ایک بہالیل کہلاتا ہے جو مفقود الحواس ہوتے ہیں اور دیوانوں سے مشابہ ہوتے ہیں حالانکہ اہل عقل ہوتے ہیں انہیں مجذوب کہا جاتا ہے ان میں سے بعض مقامات ولایت پر ہوتے ہیں بلکہ بعض تو صدیقین کے احوال پر ہوتے ہیں اہل ذوق ہی ان کے احوال کا پتہ لگا سکتے ہیں اس کے باوجود وہ غیر مکلّف ہوتے ہیں یہ گروہ غیب کے عجیب وغریب حالات بتاتے ہیں کیونکہ یہ ہر قید سے آزاد ہیں اس لیے آزادی کے ساتھ جو کچھ ان کی زبانوں پر آ جاتا ہے کہہ جاتے ہیں اور ان سے عجائبات کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ وہ مکلّف نہیں اور ولایت کا مدار عبادت ہی پر ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ اللہ اپنا فضل جسے چاہے عطا فرمادے۔ حصولِ ولایت عبادت ہی پر موقوف نہیں اور نہ غیر عبادت پر۔ جب انسان کا نفس اس کے وجود میں ثابت ہے تو حق تعالیٰ اسے جس قدر چاہے اسے اپنے عطیات سے مخصوص فرمادے۔ ان لوگوں کے نفوس ناطقہ نہ تو معدوم ہیں اور نہ فاسد ہیں جیسا کہ دیوانوں کا حال ہوتا ہے بلکہ وہ اسی طرح ہیں ہاں ان کی عقلوں میں فساد ہے جن پر تکلفات کا مدار ہے۔ اصل میں یہ نفس کی ایک مخصوص صفت ہے جو انسان میں ضروری علم پیدا کرتی ہے۔ جس سے اس کی نظری قوت قوی ہو جاتی ہے اور انسان اس سے اپنی زندگی کی بقا کی جدوجہد کرتا ہے اور رہائش کا انتظام کرتا ہے پھر اگر انسان کو اپنی دنیوی زندگی کا ہوش ہے اور اپنی رہائش کی فکر ہے اور یہ ہوش وتمیز صفت عقل ہی کے ذریعے ہے تو تکالیف شرعیہ کے قبول کرنے میں تاکہ معاد کی اصلاح ہو کون سا عذر باقی ہے۔ اگر کسی شخص میں صفت عقل نہ ہو تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں نفس ناطقہ بھی نہیں اور وہ اپنی حقیقت سے بالکل ہی بے خبر ہے لہٰذا وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے موجود ہے اور عقل کے اعتبار سے جو موجب تکلیف ہے اور جس سے کسب کی طرف معرفت حاصل ہوتی ہے معدوم ہے اس میں کوئی عقلی استحالہ نہیں اور نہ یہ ضروری ہے کہ حق تعالیٰ شانہ تکالیف شرعیہ ہی سے اپنے بندوں کے درجات ولایت عطا فرمائے جب یہ بات آپ کے ذہن نشین ہوگئی تو غور کیجئے کہ یہ فرقہ بہالیل بظاہر دیوانوں کے مشابہ معلوم ہوتا ہے جن کے نفوس ناطقہ فاسد ہوتے ہیں اور جو جانوروں کی طرح ہوتے ہیں لیکن ان میں اور دیوانوں میں تمیز کرنے کی کچھ نشانیاں ہیں مثلاً ان میں توجہ الی اللہ ومطلقاً نہیں پائی جاتی دوسرے یہ شروع ہی سے ابلہ ہوتے ہیں بخلاف دیوانوں کے کہ انہیں جنون طبعی اور بدنی عوارض کی وجہ سے عارض ہو جاتا ہے پھر جب انہیں جنون لاحق ہوتا ہے اور ان کے نفوس ناطقہ خراب ہو جاتے ہیں تو وہ اسی حرماں نصیبی کی حالت میں دنیا سے رخصت ہو جاتے ہیں تیسرے بہلول حضرات لوگوں کی بھلائی برائی میں اور اچھے برے کاموں میں دخل دیتے ہیں کیونکہ غیر مکلّف ہونے کی وجہ سے انہیں کسی اجازت کے انتظار کی ضرورت نہیں رہتی مگر دیوانے بھلائی برائی میں دخل انداز نہیں ہوتے اور انہیں اس قسم کے تصرفات پر قدرت نہیں ہوتی۔

علم نجوم: بعض لوگوں کی رائے ہے کہ حواس کو معطل کیے بغیر بھی غیب کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں مثلاً نجومی تاروں کے اثرات سے فلکی اوضاع سے اور عناصر میں تاروں کے اثرات سے اور تاروں کے باہمی تناظر وغیرہ سے جو عناصر کے طبعی امتزاج پر انداز ہوتے ہیں غیب کی باتیں معلوم کر لیتے ہیں مگر نجومی غیب سے قطعی نابلد ہوتے ہیں۔ یہ جو کچھ بتاتے ہیں محض

گمان و قیاس ہوتے ہیں اور صرف اندازے ہوتے ہیں۔ جو تاروں کے فرضی اثرات پر مبنی ہوتے ہیں جو ہوا تک پہنچتے ہیں اور وہ فراست سے بھی کام لیتے ہیں جس سے انہیں شخصیات و جزئیات کا علم بھی بالتفصیل ہو جاتا ہے جیسا کہ بطلیموس کا قول ہے۔ ہم علم نجوم کو اس کے مقام پر باطل و غلط ثابت کریں گے انشاء اللہ بالفرض اگر علم نجوم ثابت بھی ہو تو بجز اٹکل و قیاس اور گمان و وہم کے کچھ بھی نہیں۔

علم رمل: بعض لوگ غیبی راز معلوم کرنے کے لیے علم رمل سے مدد لیتے ہیں جس کی نسبت اس مادے کی طرف ہے جس میں یہ عمل کیا جاتا ہے اس علم کا خلاصہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے نقاط سے چار مرتبوں والی شکلیں وضع کی ہیں جو مراتب زوجیت و فردیت میں مختلف ہوتی ہیں اور متفق بھی چنانچہ انہوں نے سولہ شکلیں (
) وضع کی ہیں کیونکہ اگر چاروں مرتبے میں جفت ہیں ( ) یا طاق ہی طاق ہیں ( ) تو دو شکلیں پیدا ہوئیں اور اگر ایک مرتبہ میں اختلاف ہو اور طاق ہو تو چار شکلیں ( ) پیدا ہوئیں اور اگر طاق دو مرتبوں میں ہو تو چھ شکلیں ( ) پیدا ہوئیں اور اگر تین مرتبوں میں طاق ہو تو چار شکلیں ( ) پیدا ہوئیں اس طرح ۱۶ شکلیں بن گئیں ہر شکل کا ایک خاص نام ہے اور ہر شکل کے مخصوص منسوبات ہیں اور تاروں کی طرح کوئی سعد ہے کوئی نحس ہے انہوں نے ان شکلوں کے اپنے زعم کے مطابق ۱۶ گھر مقرر کیے ہیں گویا یہ ۱۶ خانے بارہ تو فلکی بروج ہیں اور چار اوتاد ہیں اور ہر شکل ایک خانہ سے مخصوص ہے اور ہر خانہ مخصوص عالم عناصر پر دلالت کرتا ہے۔ غرض کہ انہوں نے علم نجوم کے مقابلہ میں اس طرح ایک فن ایجاد کر لیا ہے اور نجوم ہی کی طرح اس سے غیب کی باتیں معلوم کرتے ہیں لیکن نجوم کے احکام طبعی اوضاع پر موقوف ہیں جیسا کہ بطلیموس کا قول ہے مگر رمل کے احکام محض فرضی ہیں اوہام و خیالات پر مبنی ہیں اور ان کی کوئی دلیل نہیں۔

کیا علم رمل حضرت ادریسؑ کی ایجاد ہے: رمالوں کا گمان ہے کہ اس عمل کی اصل قدیمی نبوتوں میں ملتی ہے اور اس علم کو دانیالؑ یا ادریسؑ کی طرف منسوب کرتے ہیں جیسا کہ تمام صنعتیں حضرت ادریسؑ کی طرف منسوب کی جاتی ہیں یہ لوگ بسا اوقات اس فن کی مشروعیت پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا کہ ایک نبی خط کھینچا کرتے تھے پھر جس کا خط ان کے خط کے موافق ہو تو صحیح ہے۔ حالانکہ اس حدیث میں رمل کی مشروعیت پر کوئی دلیل نہیں جیسا کہ بعض جاہل جو علوم حدیث سے بے بہرہ ہیں گمان کرتے ہیں کیونکہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایک نبی کے پاس لکھتے لکھتے وحی آ جایا کرتی تھی اس میں عقلی استحالہ نہیں کہ یہ کسی نبی کی عادت ہو پھر اگر کسی کا خط اس نبی کے خط سے مل جائے جس کے موافق ان کی پاس وحی آ جایا کرتی تھی تو وہ خط بوجہ وحی کی تائید کے صحیح ہے لیکن اگر کسی کی تحریر موافق وحی کی بغیر ہو تو اس کی وہ تحریر صحیح نہیں الغرض جب رمال اپنے زعم میں کسی غیب کی خبر معلوم کرنا چاہتے ہیں تو کاغذ یا ریت یا آٹا لیتے ہیں اور نقاط کی چار سطریں بناتے ہیں اسی طرح چار چار سطریں بنا کر ۱۶ سطریں کر لیتے ہیں پھر ہر سطر کے نقاط کو دو سے تقسیم کر لیتے ہیں اگر تقسیم پوری ہو جاتی ہے تو جفت (--) رکھ دیتے ہیں ورنہ طاق (۰) رکھ دیتے ہیں۔ اس طرح ہر سطر سے ایک مرتبہ اور ہر چار سطروں سے ایک مکمل شکل بن جاتی ہے اور ۱۶ شکلوں سے چار شکلیں بن جاتی ہیں جن کو امہات کہتے ہیں پھر ان چاروں سے نبات بناتے ہیں

پھر نبات سے چار مولدات بناتے ہیں پھر چار مولدات سے چار زوائد بناتے ہیں اب زائچہ مکمل ہو جاتا ہے۔ امہات سے نبات بنانے کا یہ طریقہ ہے کہ امہات کے اول مراتب سے ایک شکل پھر دوسرے مراتب سے دوسری شکل پھر تیسرے مراتب سے تیسری شکل پھر چوتھے مراتب سے چوتھی شکل بنا لیتے ہیں پر امہات سے دو نبات سے دو شکلیں بناتے ہیں جو مولدات کہلاتی ہیں پھر مولدات سے دو شکلیں بناتے ہیں جو زوائد کہلاتی ہیں پھر دو زوائد سے پندرہویں شکل بناتے ہیں اور پندرہویں اور پہلی شکل کی ضرب سے سولہویں شکل بناتے ہیں اس طرح زائچہ کی ۱۶ شکلیں مکمل ہو جاتی ہیں پھر پندرہویں شکل کے نقطہ کی رفتار سے سعادت ونحوست کا حکم لگاتے ہیں خواہ شکل یا خانہ جس میں شکل واقع ہے بالذات خود سعد و نحس ہو یا نظرات وحلول وامتزاج سے حکم لگاتے ہیں اور حسب اصول مقررہ ان سے غیب کی باتیں معلوم کر لیتے ہیں۔

علم رمل پر تنقید: مہذب ممالک میں علم رمل کا چرچا بہت پایا جاتا ہے اور اس فن میں بڑی بڑی کتابیں لکھی گئی ہیں اور اس کے ماہر قدماء اور متاخرین میں سے بڑے بڑے عالم گذرے ہیں۔ لیکن صنعت جیسا کہ آپ نے غور کیا ہوگا محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے اور صرف ڈھکوسلہ ہے اس سے غیب کے معلوم کرنے میں تحقیق وہی ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں وہی آپ کے ذہن میں رہنی چاہیے کہ غیب فرضی علموں سے معلوم نہیں ہوا کرتا اگر کوئی شخص علم غیب معلوم کر سکتا ہے تو وہ وہی اشخاص ہیں جو پیدائشی طور پر اس کے لیے مخصوص ہیں اور ان میں فطری طور پر یہ خاصیت وصلاحیت ہوتی ہے اور جو عالم حس سے عالم ارواح کی طرف رجوع کرنے پر قدرت رکھتے ہیں اسی لیے نجومی ان صنعتوں کو زہر بین (قیافہ شناس) کہتے ہیں۔ یعنی نجومیوں کے زعم میں جو شخص زہرہ کی ساعت میں پیدا ہوتا ہے وہ فطری طور پر غیب دانی کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا اگر کسی میں پیدائشی قوت قیافہ ہے اور وہ رمل کی ان شکلوں پر اور ان کے نقطوں پر یا ہڈیوں وغیرہ پر اپنی نگاہ جما کر حواس کو معطل کر کے روحانیت کے عالم میں جا ملتا ہے تو اس کا علم یا تو طرق بالحصیٰ کے باب سے ہے یا وہ صاف شفاف اجسام پر نظر جما کر حواس کو معطل کرنے والوں کے زمرے میں شامل ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اگر کوئی اپنے اندر قیافہ شناسی کی فطری صلاحیت نہیں رکھتا اور کسی صنعت سے غیب حاصل کرنا چاہتا ہے اور اس کا یہ خیال ہے کہ اس کو اس فن سے غیب حاصل ہو جائے گا تو محض خیال خام ہے اور دیوانگی ہے اور اس کی ساری محنت رائیگاں ہے۔

غیب دانوں کی فطرت کی نشانی: اس فطرت کی نشانی جس پر غیبی ادراک والے پیدا ہوتے ہیں یہ ہے کہ جب وہ کائنات کے پہچاننے کے لیے توجہ دیتے ہیں تو ان پر ایک ایسی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو طبعی حالات سے باہر ہوتی ہے جیسے وہ جمائیاں لینے لگتے ہیں اور انہیں انگڑائیاں آنے لگتی ہیں اور ان پر حس سے غائب ہونے کے مبادی ظاہر ہو جانے لگتے ہیں پھر یہ طاری ہونے والی کیفیت ان کی خداداد صلاحیت کے مطابق کم وبیش ہوتی ہے لہٰذا اگر کسی شخص پر اس قسم کی کیفیت طاری نہ ہو تو اسے غیب کی باتوں سے کیا تعلق؟ بلکہ وہ اپنے فریب وکذب کو لوگوں میں پھیلانے کی کوشش کرتا ہے۔ بعض لوگوں کے پاس غیب معلوم کرنے کے کچھ خود ساختہ قوانین بھی ہوتے ہیں جو نہ تو نفس کے روحانی مدارک میں سے ہیں اور نہ حدس میں سے ہیں جس کی بنا تاروں کی تاثیرات پر ہے جیسا کہ بطلیموس کہتا ہے اور نہ بات قیافہ میں سے ہے دراصل وہ اصول مغالطے ہیں جو کمزور عقلوں والوں کے لیے بمنزلہ جالوں کے ہیں۔ میں ان میں سے وہی ذکر کروں گا جن کو ارباب تصانیف ذکر

کرتے چلے آتے ہیں اور خواص بھی ان کے شوقین نظر آتے ہیں۔

حساب نیم کی وضاحت: ان قوانین میں سے ایک حساب ہے جسے حساب نیم سے پکارا جاتا ہے یہ ارسطو کی کتاب ایساست کے اخیر میں مذکور ہے اس سے لڑنے والے دو بادشاہوں میں غالب و مغلوب معلوم کیا جاتا ہے اس کا طریقہ یہ ہے کہ ابجد کے حساب سے دونوں بادشاہوں کے ناموں کے اعداد علیحدہ علیحدہ نکال لیے جائیں پھر ہر ایک کو نو پر تقسیم کر دیا جائے اور باقی محفوظ رکھا جائے اگر دونوں ناموں کے باقی اعداد کمیت میں مختلف ہیں اور دونوں زوج یا دونوں فرد ہیں تو کم عدد والا غالب رہے گا اور اگر ایک زوج ہے اور دوسرا فرد ہے تو زیادہ عدد والا غالب رہے گا اور اگر دونوں کمیت میں برابر ہیں اور دونوں زوج ہیں تو مطلوب غالب رہے گا اور اگر دونوں طاق ہیں تو طالب غالب رہے گا۔ مندرجہ ذیل دو شعر اسی مفہوم کو ادا کرنے کے لیے لوگوں میں مشہور ہیں[1]

تقسیم کا ایک مخصوص و مختصر قاعدہ: عدد کو نو پر تقسیم کرنے کے لیے رمالوں نے ایک مخصوص قاعدہ بنایا ہے جس سے آسانی سے اعداد کا باقی معلوم ہو جاتا ہے اور تقسیم کا لمبا عمل نہیں کرنا پڑتا۔ وہ طریقہ یہ ہے کہ حروف ابجد میں سے وہ حرف ایک جگہ جمع کر لیے جائیں جو مراتب آحاد پر دلالت کرتے ہیں۔ یعنی الف (جو اکائی پر دلالت کرتا ہے) ی جو دہائی کی اکائی ہے۔ ق جو سیکڑہ کی اکائی ہے اور غ جو ہزار کی ہے کیونکہ حروف ابجد کا آخری حروف یہی ہے اور ہزار کے بعد کوئی ایسا عدد نہیں جس پر کوئی حرف دلالت کرے اب یہ لفظ ایقغ بن گیا اسی طرح پھر تینوں مراتب (اکائی، دہائی، سیکڑہ) کے وہ حرف جمع کیے ہیں جو دو دو اکائیوں پر دلالت کرتے ہیں جیسے ب (دو اکائیاں) ک (دو دہائیاں) اور ر (دو سیکڑے) اب یہ کلمہ بکر بن گیا غرض کہ نو تک یہی طریقہ برتا گیا جس سے ایک نیا ابجد پیدا ہو گیا جسے بجائے ابجد کے ایقغ کہا جاتا ہے اس کے نو کلمے یہ ہیں: (۱) ایقغ، (۲) بکر، (۳) جلش، (۴) دمت، (۵) ہنث، (۶) وسخ، (۷) زعذ، (۸) حفض، (۹) طظغ۔ ان نو کلمات میں پہلا کلمہ تو چہار حرفی ہے اور باقی کلمے سہ حرفی ہیں پھر ان کلموں میں سے ہر ایک کو بالترتیب نو اکائیاں دے دی گئی ہیں یعنی ایقغ کو ایک بکر کو ۲ علیٰ ہذا القیاس طظغ کو ۹۔ جب کسی عدد کو ۹ پر تقسیم کرنا چاہو تو غور کرو کہ نام کا ہر حرف کس کس کلمہ میں موجود ہے جس کلمہ میں موجود ہو اسی کا فرض کیا ہوا عدد (اکائی) لے لو پھر ان اعداد کو جمع کر لو اور دیکھو کہ یہ مجموعہ نو سے کم ہے یا زیادہ اگر زیادہ ہے تو اس میں سے نو گھٹا لو اور اگر کم ہے تو وہی باقی ہے مثلاً ہمیں زید کے اعداد نو پر تقسیم کرنے ہیں تو ز نمبر ۷ میں، ی نمبر ۱ میں اور د نمبر ۴ میں ہے۔ لہٰذا ۷ + ۱ + ۴ = ۱۲/۹ = ۳۔ معلوم ہوا کہ ۳ باقی ہیں۔ تقسیم کے اس طریقہ میں آسانی کا سبب ظاہر ہے کیونکہ ہر دہائی سے نو نکالنے کے بعد ایک ہی باقی رہتا ہے۔ غرض کہ جتنی دہائیاں ہوں گی اتنی ہی اکائیاں باقی رہیں گی جیسے ۳۰ کو ۹ پر تقسیم کرنے سے ۳ اکائیاں باقی رہتی ہیں اسی طرح ۳۰۰ کو یا ۳۰۰ کو یا ۳۰۰۰۰۰ کو تقسیم کرنے سے وہی ۳ بچتے ہیں اسی لیے دہائیوں کے اعداد پر دلالت کرنے کے لیے بالترتیب مذکورہ بالا کلموں کی اکائیاں مقرر کر لی ہیں اور دہائیوں کی صنفوں پر دلالت کے لیے حرفوں کو ایک ایک جمع کر کے جداگانہ کلمات مقرر کر لیے ہیں اور ہر کلمہ کی مفروضہ اکائی اس کلمہ کی

---

[1] أرَى الزَّوجَ وَالأفرَادَ يَسمُو أقَلُّهَا وَأكثَرُهَا عِندَ التَّخالُفِ غَالِبُ وَيَغْلُوبُ مَطلُوبٌ إذَا الزَّوجُ يَستَوِي وَ متوا ستواء الضرو لينلُتُ طَالِبُ۔

قائم مقام ہوگئی ہے خواہ اس کا ہر حرف اکائی پر دلالت کرے یا دہائی پر یا سینکڑے پر اسی لیے حروف اسماء کے مقابلہ میں ان کلموں کے مفروضہ اعداد لے کر انہیں جمع کر کے آسانی سے باقی نکال کر اور ان کا باہمی تناسب دیکھ کر فوراً حکم لگا دیتے ہیں۔ پرانے زمانے سے حساب نیم کا یہی طریقہ مشہور چلا آ رہا ہے۔ لیکن ہمارے بعض شیوخ کا کہنا ہے کہ ان مذکورہ بالا کلمات کی جگہ قابل اعتماد دوسرے نو کلمے ہیں باقی طریقہ حسب سابق ہے وہ کلمے یہ ہیں۔ ارب ا' یستفک ۲' جزلط ۳' مدوص ۴' ہف ۵' تحذن ۶' عش ۷' نغ ۸' ثفظ ۹ یہ نو کلمے ہیں جو کسی قاعدے کے ماتحت نہیں ہیں لیکن ہمارے اساتذہ انہیں شیخ مغرب ابوالعباس بن بناء سے اس طرح نقل کرتے ہیں جو سیمیاء' اسرار حروف اور نجوم کے معارف میں ایک مسلم شیخ ہیں اور لکھتے ہیں کہ شیخ موصوف فرمایا کرتے تھے ''حساب نیم میں کلمات ایقغ کی بہ نسبت یہ کلمات زیادہ صحیح ہیں لیکن ان کا کوئی سبب ہماری سمجھ میں نہیں آیا۔ اللہ جانے اس کی وجہ کیا ہے یہ سب مدارک غیب عموماً ارسطو کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔ مگر از روئے تحقیق ارسطو کے لکھے ہوئے نہیں ہیں کیونکہ اس میں جو خیالات ہیں وہ تحقیق سے بہت دور ہیں جیسا کہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے اگر آپ کو اس میں کچھ شد بد ہے تو غور کرنے پر یہ حقیقت خود بخود روشن ہو جائے گی۔''

زائچۂ عالم: غیب معلوم کرنے کے لیے خود ساختہ صنعتی قوانین میں سے ایک زائچہ عالم بھی ہے۔ یہ زائچہ ابوالعباس سید احمد سبتی کا بتایا جاتا ہے جو مغرب کے ایک ممتاز صوفی مانے جاتے ہیں آپ چھٹی صدی کے اخیر میں سلطان ابو یعقوب منصور کے زمانے میں مراکش میں تھے جن کا شمار سلاطین موحدین میں ہوتا ہے۔ یہ صنعت کے اعتبار سے ایک عجیب الآثار علم ہے اور بہت سے خواص حضرات اس علم غیب کا استخراج کیا کرتے ہیں اس کا مشہور عمل ہے جو اشاروں میں اور رموز میں حل کیا ہوا ہے اس لیے بڑے بڑے اکابر اس کے رموز و اسرار کو حل کرنے کی دوڑ دھوپ کرتے رہتے ہیں یہ زائچہ اس طرح بنایا جاتا ہے کہ ایک بہت بڑا دائرہ بنایا جاتا ہے جس کے اندر متوازی دیگر چھوٹے چھوٹے دائرے ہوتے ہیں۔ یہ دائرے افلاک کے عناصر کے' مکونات کے اور روحانیات وغیرہ کے ہوتے ہیں اور رنگ برنگ کے موجودات وعلوم سے مخصوص ومنسوب ہوتے ہیں اور ہر دائرہ اپنے خاص فلک کی طرح مختلف حصوں پر بٹا ہوا ہوتا ہے کوئی برجوں پر منقسم ہوتا ہے تو کوئی عناصر وغیرہ پر اور ہر حصہ کے خطوط مرکز تک گذرتے ہیں جن کو اوتار کہا جاتا ہے ہر وتر پر چند لگاتار حرف ہوتے ہیں جن میں سے بعض حرف اس زمانے کے مغربی اعداد کی شکلوں میں مرقوم ہوتے ہیں اور بعض لفظ غبار زائچہ کے اور دائروں کے اندر ہوتے ہیں جو اسمائے علوم و مواضع اکوان مانے جاتے ہیں ان دائروں کے اوپر بہت سے خانوں والی ایک جدول ہوتی ہے جس کے خانے طول وعرض میں ایک دوسرے کو کاٹتے ہیں۔ اس جدول میں عرض میں ۴۵ خانے اور طول میں ۱۳۱ خانے ہوتے ہیں۔ اطراف کے خانوں میں بعض میں اعداد ہوتے ہیں اور بعض میں حروف ہوتے ہیں اور بعض میں کچھ بھی نہیں لیکن مرقومہ اعداد کی وضعی نسبت نامعلوم ہے کہ بھرے ہوئے اور خالی خانوں میں باہمی کیا تعلق ہے؟ اس زائچہ کے آس پاس کچھ اشعار بحر طویل میں زبر والے لام کی روی پر لکھے ہوتے ہیں۔ جن میں دائرہ مذکورہ بالا سے غیب کی باتیں نکالنے کا طریقہ درج ہوتا ہے مگر بالکل مغلق اور از قسم پہیلی ہوتے ہیں۔ زائچہ کے ایک گوشہ میں مشہور قیافہ شناس مالک بن مرہیب اشبیلی کا یہ شعر مرقوم ہوتا ہے (یہ مغرب میں عہد لمتونہ کے زمانے میں گذرا ہے) ؎

سُوَالٌ عَظِیمُ الخَلقِ حُزتَ فَصُنْ اذًا
غَرَائِبَ شَکٍّ ضَبطُهُ الجِدُّ مَثَلاً

زائچہ عالم وغیرہ سے ایک شعر کے ذریعہ استخراج جواب: اس شعر سے ماہرین فن ہر سوال کا جواب اس زائچہ سے یا کسی دوسرے زائچہ سے نکال لیتے ہیں جب یہ کسی سوال کا اس زائچہ سے یا کسی زائچہ سے جواب نکالنا چاہتے ہیں تو سوال لکھ کر اس کا ایک ایک حرف علیحدہ کر کے لکھتے ہیں پھر فلکی برج سے اور ان کے درجات سے اس وقت کا طالع معلوم کرتے ہیں جس وقت یہ خیال کیا گیا تھا۔ پھر زائچہ پر اور وتر پر برج طالع سے لے کر مرکز تک اور مرکز سے برج طالع تک جو جو حروف واعداد مرقوم ہوتے ہیں لکھ لیتے ہیں اور جمل کے حساب سے عددوں کے حروف بنا لیتے ہیں کبھی حسب قواعد زائچہ اکائیوں کو دہائیوں میں اور دہائیوں کو سینکڑوں میں اور کبھی اس کے برعکس سینکڑوں کو دہائیوں اور دہائیوں کو اکائیوں میں بدل ڈالتے ہیں پھر جو حرف حاصل ہوتے ہیں ان میں سوال کے حروف اور وہ حرف جو وتر پر مرقوم ہیں جو طالع کے تیسرے برج سے کھینچا گیا ہے ملا دیتے ہیں اور اس کے عددوں کو بھی حرفوں میں بدل لیتے ہیں اور اس کے حروف واعداد محض مرکز تک ہی لیے جاتے ہیں محیط تک نہیں اور ان عددوں کو بھی حرفوں میں بدل کر تمام حرفوں میں شامل کر لیتے ہیں۔ پھر مذکورہ بالا شعر کے حرف الگ الگ کر کے لکھ لیتے ہیں پھر طالع وقت کے درجوں کے عدد برج کے اُس (برج کا آخری مرتبہ) کے حرفوں سے یا اعداد سے ضرب دیتے ہیں اور حاصل ضرب کو اصل دور (اس اکبر) کے اعداد سے پھر خانہ ہائے جدول میں فن سیمیا کے مقررہ عمل وقانون اور محدود دوروں کے ساتھ اس حاصل ضرب کی نگرانی کرتے ہیں اور ان میں سے حروف کا استخراج کرتے ہیں یعنی بعض بعض حرف لے لیتے ہیں اور بعض چھوڑ دیتے ہیں پھر جس قدر حرف اس حالت میں جمع ہوتے ہیں ان کا شعر کے حرفوں سے مقابلہ کرتے ہیں اور ان میں سے بعض حروف حروفِ سوال ہیں جو پہلے سے متعدد طرق سے حاصل کیے جا چکے ہیں ملا کر حاصل جمع کو معلومہ عددوں پر جن کو ادوار کہا جاتا ہے تقسیم کر دیتے ہیں اور تقسیم کرتے وقت دور کے پچھلے حرف کے عدد کو مجموعہ دور میں سے گھٹا دیتے ہیں اور بار بار یہی عمل کرتے جاتے ہیں۔ پھر نتیجہ کے طور پر کچھ حروف الگ الگ نکل آتے ہیں جن کو لگاتار مرتب ومرکب کرنے سے ایک بامعنی شعر بن جاتا ہے۔ جو مالک ہی کے شعر کے وزن پر اور اسی ردی پر ہوتا ہے ہم اس مسئلہ پر پوری روشنی فصل العلوم میں اس زائچہ کی کیفیت عمل کے ماتحت ڈالیں گے۔ ہم نے بہت سے خواص دیکھے ہیں جو ان اعمال کے مدد سے غیب کے استخراج کی کوشش کرتے ہیں اور اس پر پروانوں کی طرح ٹوٹتے ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ ہر جواب کا سوال کے مطابق ہونا اس کی دلیل ہے کہ جواب واقع کے مطابق بھی ہوگا۔ حالانکہ ان کا یہ گمان غلط ہے کیونکہ اوپر آپ کو معلوم ہو گیا ہے کہ غیب کسی صنعت سے معلوم نہیں ہوا کرتا رہی سوال و جواب میں مطابقت سو وہ سوال و جواب کے حرفوں کے الٹ پلٹ کرنے کا ثمرہ ہے یعنی خطاب میں مطابقت ہے حتی کہ جواب صحیح نکل آتا ہے یا سوال کے مطابق ہو جاتا ہے۔ تکسیر حروف سے اور ان اعمال سے جو تکسیر سے متعلق ہیں سوال کا جواب نکل آنا کوئی انوکھی اور حیرت انگیز بات نہیں۔ اگر بعض ذہین حضرات کو اس زائچہ سے اس تناسب کا جو ان چیزوں میں ہے علم ہو جائے تو وہ بھی مجہول جواب نکال سکتے ہیں دراصل اشیاء میں تناسب ان معلومات سے جو نفس کو حاصل ہیں مجہول نکالنے کا ذریعہ ہے۔ اور اس کے حاصل کرنے کا سبب ہے خصوصاً ارباب ریاضت کے لیے کیونکہ یہ علم تناسب قوت عقل کو قیاس پر قوی کرتا ہے اور غور وفکر میں اضافہ کرتا ہے اس کی

غلت بار بار گذر چکی ہے چونکہ تناسب اشیاء کا ملکہ اہل ریاضت کو خصوصیت سے حاصل ہوتا ہے اس لیے اس قسم کے بیشتر زائچے ارباب ریاضت ہی کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں اور زیر بحث زائچہ بھی سبتی کی طرف منسوب ہے مجھے ایک دوسرا زائچہ بھی ملا ہے جو سہل بن عبداللہ کی طرف منسوب ہے اللہ کی قسم یہ زائچہ حیرت انگیز اعمال میں سے ہے اور پراسرار اشیاء میں سے ہے۔

زائچہ سے منظوم جواب نکل آنے کا سبب: اس سے جو جواب منظوم نکل آتا ہے میری ناقص رائے میں اس کا سبب یہ ہے کہ اس کو مخصوص شعر کے حرفوں سے مقابلہ کیا جاتا ہے اس لیے کچھ تناسب ضرور پایا جاتا ہے اس لیے جواب مالک بن وہب کے شعر کے وزن وردی پر نکلتا ہے اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی زائچہ میں بیت الاصول کے حرفوں کا مقابلہ چھوڑ دیا جائے تو جواب منظوم نہیں نکلتا اس مسئلہ پر مزید روشنی کسی دوسرے مناسب مقام پر ڈالی جائے گی۔

ایک شبہ کا ازالہ: بہت سے لوگ اس عمل کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس سے مطلوب کا استخراج ممکن نہیں اور یہ محض اوہام وتخیلات ہیں۔ کہتے ہیں کہ زائچہ پر عمل کرنے والے زائچہ کے سوال و وتروں کے حرفوں کو حسب منشاء مرتب کر کے شعر گھڑ لیتے ہیں حالانکہ تمام کا تمام عمل بغیر نسبت کے اور بلا قانون کے ہے پھر شعر گھڑ گھڑ کر لوگوں کو فریب دیتے ہیں کہ ان کا یہ عمل ایک ضابطہ کے ماتحت ہے۔ لیکن یہ گمان محض فاسد گمان ہے جس کا منشا موجودات ومعدومات میں تناسب کے سمجھنے سے کوتاہی ہے اور معترض یہ بھی نہیں سمجھتے کہ لوگوں کی عقلیں مختلف ہوتی ہیں جو شخص کسی بات کو سمجھ نہیں سکتا وہ اس کا انکار ہی کیا کرتا ہے ان کی تردید کے لیے مشاہدہ ہی کافی ہے کہ اس زائچہ والے عمل سے صحیح ثمرات پیدا ہوتے ہیں اور اس کی اٹکل قطعی صحیح ہے۔ اس لیے کہ یہ صحیح قانون پر موقوف ہے ایک ذہین وہوشیار شخص کے لیے اس میں انکار کی گنجائش ہی نہیں دیکھئے عددی دلالت کس قدر واضح اور آسان ہوتی ہے لیکن بعد تناسب کی بنا پر اس میں اس قدر پیچیدگی اور الجھن پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کا سمجھنا دوبھر ہو جاتا ہے زائچہ تو آخر زائچہ ہی ہے اس میں تناسب بہت ہی لطیف ہے اگر یہ سمجھ میں نہ آئے تو کون سی حیرت کی بات ہے۔

استخراج جواب کی ایک نظیر: اب ہم قارئین کرام کو یہ حقیقت ایک مثال سے سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ذہین اشخاص اس مثال سے آسانی سے یہ بات سمجھ لیں گے۔ اگر قارئین کرام سے کہا جائے کہ دل میں چند درہم فرض کر لیجئے پھر جتنے درہم فرض کیے ہیں ہر درہم کے ساتھ تین تین پیسے لے لیجئے پھر ان تمام پیسوں کو جمع کر کے سب سے ایک چیز خرید لیجئے پھر اسی بھاؤ سے دسرے درہم کی بھی چیزیں خرید لیجئے۔ کیا ہم بتا دیں کہ آپ نے کتنی چیزیں خریدیں آپ نے نو چیزیں خریدیں۔ کیونکہ ایک درہم میں ۲۴ پیسے ہوتی ہیں اور سوال میں ہر درہم کے ساتھ تین پیسے مزید لیے گئے ہیں جو ۲۴/ ۳ = 1/8 کے ہیں مان لو تمہارے پاس ایک درہم ہے اور تین پیسوں میں ایک چیز لی گئی ہے تو ایک تو یہ چیز ہو گی اور ایک درہم کی ۸ چیزیں اور آئیں گی۔ کل نو چیزیں خریدی جائیں گی چونکہ درہموں کی تعداد نامعلوم تھی اور یہ بھی فرض کر لیا گیا ہے کہ تین تین پیسوں میں ایک چیز نہیں لی گئی ہے بلکہ جس قدر درہم فرض کیے گئے ہیں ان میں سے ہر ایک درہم کے مقابلے میں تین تین مزید پیسے لے کر سب کی حاصل جمع سے ایک چیز خریدی گئی ہے اس لیے یہاں نسبت ۳ اور ۲۴ کی باقی ہے خواہ لاکھوں درہم

کیوں نہ ہوں۔ چیزیں جو خریدی گئی ہیں وہی نو ہوں گی مثلاً آپ نے پانچ درہم سوچے تھے لہٰذا آپ کے پاس پندرہ پیسے جمع ہوئے جس میں آپ نے ایک چیز خرید لی اور پانچ درہم میں ۱۲۰ پیسے ہوتے ہیں اس لیے ۱۵/۱۲۰ = ۸ کے ۸+۱=۹ کے اس لیے آپ نے نو چیزیں خریدلیں آپ نے پانچ روپے سوچے اور ہر روپے کے مقابلہ میں ایک دونی لی تو آپ نے ایک چیز پانچ دونیوں کی خریدی یعنی (۱۰ آنے کی) اور پانچ روپے میں اسی آنے ہوتے ہیں لہٰذا ۱۰/۸۰ = ۸+۱=۹ کے پس آپ نے پانچ روپے دس آنے میں کل نو چیزیں خریدیں۔ دیکھئے اعداد کے تناسب سے پوشیدہ جواب کس طرح نکل آیا وہم تو آپ سے یہی کہتا ہے کہ یہ اور اس جیسے مسائل نا قابل حل ہیں اور غیب کے باب سے ہیں جن کی معرفت ممکن نہیں اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ معلومہ چیزوں کی باہمی نسبت سے کس طرح ایک نا معلوم چیز معلوم ہو جاتی ہے (یعنی ان واقعات میں جو عقل و علم میں عالم وجود میں ہیں) البتہ آنے والے واقعات ہیں جب کہ ان کے واقع ہونے کے اسباب معلوم نہ ہوں اور نہ ان کے بارے میں کوئی سچی خبر ملی ہو وہ یقیناً غیب میں شامل ہیں اور ان کی معرفت ناممکن ہے جب آپ پر یہ بات روشن ہوگئی تو ان عملوں سے جو زائچہ میں انجام دیئے جاتے ہیں محض سوال کے الفاظ سے جواب نکالا جاتا ہے۔ چنانچہ آپ پر روشن ہے کہ سوال کے حرفوں کی بعینہ ترتیب کو پلٹ کر جواب نکالا جاتا ہے۔ کیونکہ سوال و جواب کے حرفوں میں باہمی خاص نسبت ہوتی ہے جسے کوئی جانتا ہے اور کوئی نہیں جانتا۔ لہٰذا جو اس تناسب کو پہچانتا ہے تو مخصوص قوانین کی رو سے اسے تو جواب نکالنا آسان ہے اور جو نہیں پہچانتا اسے مشکل ہے۔ انہیں جوابی حرفوں سے الفاظ کے موضوع و تراکیب کے اعتبار سے سوال کے بارے میں نفی یا اثبات کا علم ہوتا ہے مگر یہ علم، علم غیب نہیں جیسا کہ وحی اور کہانت وغیرہ سے علم غیب معلوم ہو جایا کرتا ہے۔ یہ تو محض خارجی کلام (سوال) کے مطابق جواب نکل آتا ہے۔ ان زائچوں کے عملوں سے غیب کا ہرگز علم نہیں ہوتا۔ کیونکہ انسان سے غیب محجوب کر دیا گیا ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو ان پردوں کو اٹھا دے ورنہ ان کا اٹھنا ممکن نہیں اصل غیب داں اللہ ہی ہے تم کو کچھ معلوم نہیں۔

باب دوم

دیہاتی آبادی، جنگلی قومیں اور قبیلے اور انہیں لاحق ہونے والے حالات،

اِس باب میں بہت سی فصلیں اور تمہیدیں ہیں

پہلی فصل

انسانی خاندانوں میں شہریت اور بدویت ایک فطری چیز ہے

ذریعہ معاش انسان کو مختلف طبقوں میں بانٹ دیتا ہے: دیکھیے انسان کے مختلف طبقے اس لیے ہوتے ہیں کہ ان کے معاش کے ذرائع مختلف ہوتے ہیں کیونکہ انسانوں کا اجتماع اور تمدن اس لیے ہوتا ہے کہ کسب معاش میں ایک دوسرے کا ہاتھ بٹائے اور جو بنیادی اور انتہائی ضروری کام ہیں ان کو سب سے پہلے انجام دے اور غیر بنیادی اور کمالی کام کو بعد میں کرتا رہے چنانچہ بعض لوگ کاشت کے ذریعہ روزی پیدا کرتے ہیں۔ وہ اناج بوتے ہیں اور باغات لگاتے ہیں اور بعض جانور (بھیڑ بکری، گائے بھینس، شہد کی مکھیاں اور ریشم کے کیڑے وغیرہ) پال کر زندگی بسر کرتے ہیں ان سے نسل بڑھاتے ہیں اور ان کے دودھ گوشت، اون اور کھالوں وغیرہ سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔

کسان اور گڈریئے کو دیہات کے بغیر چارہ نہیں: کاشت کاروں اور جانوروں کے پالنے والوں کو دیہاتوں کے بغیر چارۂ کار نہیں، وہ مجبور ہیں کہ دیہاتوں میں رہیں کیونکہ دیہاتوں کے میدان فراخ ہوتے ہیں اور شہروں میں یہ بات نصیب نہیں ہوتی دیہاتوں میں اس قسم کے کام سہولت سے انجام پا سکتے ہیں کیونکہ وہاں کاشت کے لیے کھیت موجود ہوتے ہیں اور جانوروں کے رہنے کے لیے باڑوں کی جگہ اور چرنے کے لیے میدان آسانی سے فراہم ہو جاتے ہیں اس لیے کاشت کار اور گڈریے خاص طور سے دیہاتوں میں رہتے ہیں۔ دیہاتوں ہی کی بود و باش ان کے احوال کے مناسب ہے اور انتہائی ضروری ہے ایسی حالت میں ان کا اجتماع ضروریات زندگی حاصل کرنے کے لیے اور روٹی پیدا کرنے کے لیے لازمی ہے

تاکہ ایک دوسرے کا ہاتھ بٹا سکیں۔ مثال کے طور پر اگر یہ روزمرہ کی ضرورت کی چیزوں میں اور بنیادی ضرورتوں میں یعنی روٹی کپڑے اور گھروں کی تعمیر میں باہمی تعاون سے کام نہ لیں تو ہر شخص کی زندگی سراپا مصیبت بن جائے اگرچہ انہیں یہ بنیادی ضرورتیں بقدر زندگی کے میسر آئیں اس سے زیادہ انہیں عیش کی حاجت نہیں کیونکہ عیش آور چیزوں کی حد تک ان کی رسائی نہیں۔

پیشہ ور فراخی کی حالت میں شہر اور قصبے آباد کرتے ہیں: پھر جب یہ مختلف قسم کے پیشہ ور فراخ حال ہو جاتے ہیں اور انہیں اپنی ضرورت سے زیادہ تونگری اور آرام ملتا ہے تو اب انہیں سکون و آرام کی اور عیش و عشرت کی زندگی کی سوجھتی ہے اور ضروری چیزوں سے آگے بڑھ کر کمالی چیزوں کی فراہمی میں باہمی تعاون کرتے ہیں اچھے سے اچھا کھاتے ہیں' عمدہ سے عمدہ پہنتے ہیں' خوشنما' آرام دہ اور فراخ کوٹھیاں اور بنگلے بناتے ہیں ان پر رنگ و روغن اور گلکاریاں کرتے ہیں اور قصبے اور شہروں کی بنیادیں ڈالتے ہیں تاکہ مخصوص تمدن پیدا کریں پھر ان کی یہ پرتکلف و عیاشانہ زندگی ترقی ہی کرتی جاتی ہے حتی کہ یہ عیش و آرام کی چوٹی پر پہنچ جاتے ہیں اور عیاشی اور تن پروری اپنے ساتھ گوناگوں نعمتیں لے کر آتی ہے۔ ان کے دستر خوان پر طرح طرح کے کھانے چنے جاتے ہیں جو نہایت بہترین اور پرتکلف طریقوں سے پکائے جاتے ہیں ان کے بدنوں پر ریشم و دیباج وغیرہ کا فاخرانہ بیش قیمت اور صاف شفاف لباس ہوتا ہے اور اب وہ اونچے اونچے مکانات اور عالی شان دیوہیکل عمارتیں بناتے ہیں اور انہیں اس طرح آراستہ و پیراستہ کرتے ہیں وہ دلہن معلوم ہوتی ہیں بہر حال عیاشی میں اور پیسہ کی کثرت میں ساری صنعتیں اور آرام دہ چیزیں قوت سے فعل میں آ جاتی ہیں اور ترقی کرتے کرتے بام عروج تک پہنچ جاتی ہیں۔ اب ان کے محلوں میں اور بنگلوں میں نہریں جاری ہوتی ہیں باغ لگے ہوتے ہیں قرینے سے پھلواریوں کی کیاریاں تیار رہتی ہیں۔ انتہائی اونچی عمارتیں اور بے حد مضبوط بنوائی جاتی ہیں اور انہیں خوبصورت اور حسین بنانے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگایا جاتا ہے۔ پھر ہر شخص اپنے اپنے مذاق کے مطابق کھانے پینے' پہننے' اوڑھنے میں اور بود و باش میں جدت پسند ہوتا ہے۔ گھر کا ساز و سامان اور برتنے کی چیزیں پرتکلف اور قیمتی رکھی جاتی ہیں انہیں لوگوں کو شہری کہا جاتا ہے۔ حضر یعنی قصبات اور شہروں میں حاضر رہنے والے ان شہریوں میں بعض کسب معاش کے لیے کوئی سی صنعت اختیار کر لیتے ہیں اور بعض تاجر پیشہ ہوتے ہیں غرض کہ شہریوں کے معاش کے دھندے بہ نسبت دیہاتیوں کے آرام دہ ہوتے ہیں اور وہ زیادہ پیسہ بھی پیدا کرتے ہیں کیونکہ ان کے احوال ضروریات زندگی سے زیادہ چیزوں پر شامل ہوتے ہیں۔ انہیں ہر چیز افراط کی ملتی ہے اور خوب سیر ہو کر ہر چیز استعمال کرتے ہیں۔ ہمارے مذکورہ بالا بیان سے یہ حقیقت روشن ہوئی کہ لوگوں کا دیہاتی اور شہری ہونا ایک طبعی اور ضروری بات ہے جس کے بغیر چارہ نہیں۔

فصل نمبر ۲

دیہاتیوں کی طبعی خانہ بدوشی!

اس سے پہلی فصل میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ دیہاتیوں کی طبعی معاش کاشتکاری اور گلہ بانی ہے اور وہ اپنی اصل اور بنیادی ضرورتوں پر قناعت کر لیتے ہیں کہ موٹا جھوٹا کھالیں گھٹیا کپڑے پہن لیں اور معمولی جھونپڑے میں زندگی گذار لیں۔ غرض کی ان کی تمام حالتیں اور عادتیں سادی ہوتی ہیں جن میں تکلف و تصنع کو کوئی دخل نہیں ہوتا یہ لوگ عیش وعشرت کی زندگی سے کنارہ کش رہتے ہیں سادہ اور ضرورت سے زیادہ ساز وسامان کی طرف راغب نہیں ہوتے۔ رہنے کے لیے اون اور بالوں کے خیمے گاڑ لیتے ہیں یا بانسوں سے یا مٹی اور اینٹوں سے یا پتھروں سے کچے جھونپڑے بنا لیتے ہیں اور جانوروں کی طرح انہیں میں اپنی زندگی گذار دیتے ہیں اور غذا کچی پکی جیسی بھی میسر ہو کھا لیتے ہیں ان کی غذا میں وہ نعمتیں نہیں ہوتیں جن کو آگ سے پکایا گیا ہو۔

دیہاتیوں کا ایک جگہ قیام اولیٰ ہے: پھر ان دیہاتیوں کے لیے بھی جن کی معاش کا ذریعہ کاشت کاری اور گلہ بانی ہے بہ نسبت جگہ جگہ مارے مارے پھرنے کے ایک ہی جگہ قیام اولیٰ اور مناسب ہوتا ہے۔ یہ لوگ دیہاتوں' جنگلوں اور پہاڑوں کے رہنے والے ہوتے ہیں اور انہیں دھقانی یا دیہاتی کہا جاتا ہے عموماً برابرہ اور عجمی اقوام دیہاتی ہی ہوتے ہیں۔ لیکن جن کا ذریعہ معاش جانور ہیں وہ عموماً خانہ بدوش ہوتے ہیں کیونکہ انہیں اپنے جانوروں کے لیے شاداب اور پانی والے علاقے ڈھونڈھنے پڑتے ہیں اس لیے ان کا زمین پر پھرتے رہنا ہی ان کے لیے زیادہ مناسب ہے یہ لوگ شادیہ (گلہ بان' گڈریئے اور چرواہے) کہلاتے ہیں شادیہ یعنی بکریاں وغیرہ پالنے والے۔ یہ گڈریئے بنجر علاقوں میں نہیں جاتے کیونکہ ان کو وہاں شاداب علاقے میسر نہیں آتے کہ اپنے جانوروں کو محفوظ رکھ سکیں' برابرہ' ترک' ترکمان اور صقالبہ گڈریئے ہی ہیں لیکن جن کا ذریعہ معاش اونٹ ہوں وہ چٹیل میدانوں میں بھی دور دور تک چلے جاتے ہیں کیونکہ اونچے اور شاداب مقامات کی گھاس پھوس اور ان کے درخت ان کے اونٹوں کے لیے ناکافی ہوتے ہیں بخلاف ریگستان کی جھاڑیوں کے اور وہاں کے کھارے پانی کے کہ وہ اونٹ کے لیے عین مناسب ہے۔ علاوہ ازیں شاداب علاقوں کی سردی بھی اونٹ برداشت نہیں کر سکتے اور وہ ریگستانی گرم وخشک علاقوں میں خوش رہتے ہیں اس لیے جاڑے کے موسم میں خصوصاً انہیں گرم علاقوں میں جانا پڑتا ہے تاکہ سردی کی تکلیف سے بچ جائیں اور گرم ہوا والے علاقوں میں پہنچ جائیں اس لیے یہ چارے کی تلاش میں دور دور تک چلے جاتے ہیں نیز اس قسم کے ریتیلے علاقوں میں اونٹنی آسانی سے بچے دے دیتی ہے کیونکہ اونٹنی کے بچے بڑی مشکل سے پیدا ہوتے ہیں اور اسے اس وقت گرم ماحول کی سخت حاجت ہوتی ہے لہٰذا اونٹ پالنے والے ریگستانی علاقوں میں گھومتے رہتے ہیں نیز کبھی آباد علاقوں کے مالک اپنے علاقہ سے اونٹوں والوں کو نکال بھی دیتے ہیں اور ان بے چاروں کو ریگستان کا رخ

کرنا پڑتا ہے کہ انہیں مالکوں کی اول فول سننی نہ پڑ جائے اسی لیے اونٹوں والے طبیعت کے لحاظ سے وحشی ہوتے ہیں اور متمدن شہریوں کی بہ نسبت ان کو وحشی درندوں کی طرح سمجھا جاتا ہے یہی لوگ بدو کہلاتے ہیں اور خانہ بدوش رہتے ہیں اسی طرح مغرب میں برابرہ اور زناتہ اور مشرق میں ترک' کرد اور ترکمان ہیں مگر عرب کے بدو سرسبز علاقوں سے دور رہتے ہیں اور انتہائی اکھڑ قسم کے ہوتے ہیں کیونکہ یہ اونٹ ہی پالتے ہیں اور دیگر قومیں اونٹ' بکریاں بھیڑیں اور بیل اور گائیں بھی پالتی ہیں لہٰذا ہمارا یہ دعویٰ کہ دیہاتیوں کی خانہ بدوشی طبعی ہوتی ہے اور یہ بدویت آبادی میں کہیں نہ کہیں ضرور پائی جاتی ہے ثابت ہو گیا واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

فصل نمبر ۳

شہریت کی بہ نسبت بدویت کی قدامت دیہات شہروں کے لیے بمنزلہ تخم کے ہیں' بڑے بڑے شہر شروع میں دیہات ہی تھے

شہریت کی بدویت کی بہ نسبت قدامت: ہم بیان کر آئے ہیں کہ دیہاتی موٹی جھوٹی اور سادہ ضروریات زندگی پر قناعت کر لیتے ہیں اور تعیش تک ان کی رسائی نہیں ہوتی اور شہری اپنی تمام حالتوں اور عادتوں میں تعیش اور کمال والی زندگی گذارتے ہیں۔ بلاشبہ بنیادی ضرورتیں کمال والی ضرورتوں سے مقدم ہوتی ہیں کیونکہ بنیادی ضرورتیں اصل ہیں اور بعد والی ضرورتیں فرع ہیں جو اصل سے پیدا ہوتی ہیں۔ لہٰذا بدویت شہروں کے اور شہریت کے لیے اصل اور جڑ ہے اور ان دونوں پر مقدم ہے کیونکہ انسان کا اوّل مطالبہ روٹی' کپڑا اور گھر ہے اور کمال وتعیش بنیادی ضرورتوں کے حاصل ہونے پر ہی ہوا کرتا ہے لہٰذا بدویت کا کھرا پن شہریت کی خوش مزاجی سے قبل ہے اسی لیے ہم بدوی کے لیے شہریت کو اس کی ترقی کا سب سے اونچا زینہ تسلیم کرتے ہیں جس کی طرف وہ رفتہ رفتہ ترقی کر کے جاتا ہے اور اپنی کوششوں سے تمدن وتہذیب کو جنم دیتا ہے اور جب اسے وہ سامان میسر آ جاتے ہیں جن سے وہ عیش والی زندگی بسر کر سکے اور عشرت پسند عادتیں بنا سکیں تو وہ آرام وراحت کی طرف لوٹ آتا ہے اور اچھا خاصہ شہری بن جاتا ہے تمام بدوی قبائل کا یہی حال ہوتا ہے کہ ترقی کرتے کرتے اعلیٰ درجے کے شہری بن جاتے ہیں اس کے برعکس شہری دیہاتوں کی طرف بلا کسی خاص مجبوری کے رخ نہیں کرتے یا وہ پھر اس لیے دیہاتوں کا رخ کرتے ہیں کہ ان سے شہری تقاضے پورے نہیں ہوتے۔

دیہات شہروں کیلئے بمنزلہ تخم کے ہیں اور اصل ہیں' بڑے بڑے شہر پہلے دیہات ہی تھے: اس کی شہادت کہ بدویت شہریت کی اصل ہے اور اس پر مقدم ہے یہ بات بھی شہادت دیتی ہے کہ اگر ہم کسی بڑے شہر کے شہریوں کا سراغ لگائیں تو اس کے اکثر باشندوں کو شروع میں دیہاتی ہی پائیں گے جو پہلے اس شہر کے نواحی علاقوں میں رہا

کرتے تھے اور وہاں سے ہٹ کر آرام وعیش کی طرف آ گئے جو شہروں میں پایا جاتا ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شہریت کے حالات واطوار کا مبداء بدویت ہے اور بدویت ہی ان کی اصل ہے اس لیے یہ نکتہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے پھر دیہات وشہر کے ہر فرد میں مزید اختلاف بھی پایا جاتا ہے بعض خاندان بعض سے بڑے ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض قبیلے بعض سے بڑے ہوتے ہیں اور بعض شہر بعض سے بڑے ہوتے ہیں اور بعض قصبے آبادی میں بعض قصبوں سے زیادہ ہوتے ہیں۔ ہمارے مذکورہ بالا بیان سے یہ حقیقت روشن ہوگئی کہ دیہاتوں کا وجود قصبوں اور شہروں کے وجود پر مقدم ہے اور ان کے لیے اصل ہے اور شہروں کی پرتکلف اور پرتعیش اور عشرت والی زندگی بنیادی معاشی ضرورتوں سے بعد کی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل نمبر ۴

شہری بہ نسبت دیہاتیوں کے خیر وصلاح کے بہت قریب ہوتے ہیں

ماحول کا انسان پر اثر پڑتا ہے: اس کا سبب یہ ہے کہ اگر انسان اپنی سابق فطرت سلیمہ پر قائم ہو تو اچھے یا برے اثرات قبول کرنے کے لیے ہمہ وقت تیار رہتا ہے اور اپنے اندر بھلائی یا برائی کی صلاحیت رکھتا ہے رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اسے یہودی یا عیسائی یا مجوسی بنا دیتے ہیں اگر اچھی یا بری عادتوں میں سے کوئی عادت کسی میں پہلے راسخ ہو جائے تو اسی مقدار میں وہ دوسری عادت سے دور ہو جاتا ہے اور اسے وہ عادت اپنانے میں بڑی مشکل پیش آتی ہے لہٰذا اگر کسی نیک وصالح شخص میں بھلائی والی عادتیں پہل کر جائیں اور ان کا ملکہ اس کے اندر پیدا ہو جائے تو وہ برائی سے دور ہو جاتا ہے اور اسے برائی کی راہ اختیار کرنا بڑا مشکل ہوتا ہے اسی طرح اگر شروع میں کسی کے نفس میں برائی بیٹھ جائے اور بری عادتیں پڑ جائیں تو اسے اچھی عادتیں بنانا دوبھر ہو جاتا ہے۔

شہریوں میں بُری عادتوں کے پیدا ہونے کے اسباب: چونکہ شہری لذتوں کی فراوانی، عیش وعشرت کی ارزانی دنیوی ساز وسامان کی کثرت اور شہوت پرستی کی بھرمار کی وجہ سے اپنے اندر بہت سے برے اخلاق پیدا کر لیتے ہیں جن سے ان کے نفسوں کے دامن لتھڑ جاتے ہیں اور ان میں بہت سی برائیاں گھر کر جاتی ہیں۔ اس لیے اسی نسبت سے ان سے بھلائی کی راہ بند ہو جاتی ہے اور نیکی کے دروازے مسدود ہو جاتے ہیں اور نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ وہ اپنے ہر حال میں حیا کو اور شرم کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور بھری مجلس میں اپنے بزرگوں کے سامنے بکواس کرتے رہتے ہیں اور اول فول بکتے رہتے ہیں اور نہ انہیں حیا کا پاس ہوتا ہے اور نہ انہیں شرم ہی آتی ہے بالکل ڈھیٹ اور بے حیا بن جاتے ہیں کیونکہ ان میں شروع ہی سے بری عادتیں رچی ہوئی ہوتی ہیں اور وہ شرمناک باتیں یا کام کرنے میں ذرا نہیں شرماتے دیہاتی بھی اگرچہ ان کی طرح دنیادار ہوتے ہیں مگر ان کی دنیا ان کی بنیادی ضرورتوں تک ہی محدود ہوتی ہے نہ وہ عیش پسند ہوتے ہیں اور نہ لذتوں اور شہوتوں کے بھوت ان پر سوار ہوتے ہیں اور نہ ان تک ان کی رسائی ہوتی ہے اس لیے معاملات

میں ان کی عادتیں اسی نسبت سے اچھی ہوتی ہیں۔ اگر ان میں کچھ برائیاں اور بداخلاقیاں پائی بھی جاتی ہیں تو وہ بہ نسبت شہریوں کے بہت ہی تھوڑی ہوتی ہیں لہٰذا یہ اول فطرت کے انتہائی قریب ہوتے ہیں اور نفس میں بری عادتوں کی کثرت کی وجہ سے جو برے ملکے پیدا ہو جاتے ہیں ان سے بہت دور رہتے ہیں۔ اس لیے بہ نسبت شہریوں کے ان کا علاج آسان ہے اور یہ بڑی سہولت کے ساتھ اصلاح پسند بن جاتے ہیں یہ حقیقت روز روشن کی طرح ظاہر ہے اگر اس حقیقت کو مزید روشنی میں لانا چاہو تو کان کھول کر سن لو کہ شہریت آبادی کی انتہائی حد ہے اور جب کوئی چیز اپنی انتہائی حد کمال تک پہنچ جاتی ہے تو وہ گرنے لگتی ہے اس لیے شہریت سے فساد کا آغاز ہونے لگتا ہے اور پھر شر پھیلنے لگتا ہے اور خیر سے دوری ہونے لگتی ہے یاد رکھیے اللہ تعالیٰ پارساؤں ہی سے محبت کرتا ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ: اس نظریہ پر اس روایت سے اعتراض نہ کیا جائے جو بخاری شریف میں آتی ہے کہ حجاج بن یوسف نے سلمہ بن اکوع سے کہا تھا (جب اسے یہ معلوم ہوا تھا کہ سلمہ مدینہ طیبہ چھوڑ کر کسی گاؤں میں رہائش کا ارادہ رکھتے ہیں) کیا تم اپنی ایڑیوں کے بل پیچھے ہٹ گئے کہ پھر دیہاتی بن گئے؟ تو انہوں نے جواب دیا تھا نہیں نہیں بلکہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیہات میں رہنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے (حجاج کے اس بیان سے ظاہر ہے ہمارے نظریہ کی تردید ہوتی ہے) دراصل ہجرت آغاز اسلام میں مکہ والوں پر فرض کی گئی تھی تاکہ جہاں نبی ﷺ رہائش اختیار فرمائیں وہیں یہ نبی ﷺ کے ساتھ رہ کر آپ ﷺ کے سینہ سپر رہیں آپ ﷺ کی مدد کریں دینی کاموں میں آپ ﷺ کا ہاتھ بٹائیں اور آپ کی حفاظت کریں۔ ہجرت بدوؤں پر جو دیہات کے رہنے والے تھے واجب نہ تھی کیونکہ مکہ میں نبی ﷺ کی قرابت تھی اور امداد و حفاظت کے لیے اہل مکہ آپؐ کے عزیز تھے اور قریش آپ ﷺ کی قوم تھی۔ آپ ﷺ کا دیہاتیوں میں رشتہ تو تھا نہیں بھلا انہیں کیا غرض تھی کہ اپنی جانیں جوکھوں میں ڈال کر آپ ﷺ کی اعانت وحفاظت کریں؟ کون سا آپ کا ان میں خون تھا جو ان کو اس پر آمادہ کرتا۔ ہاں مہاجر دیہاتوں کی سکونت سے اللہ کی پناہ مانگا کرتے تھے کیونکہ اس حالت میں ان پر ہجرت فرض نہیں رہتی تھی۔ حدیث سعد بن وقاصؓ میں ہے کہ نبی ﷺ نے ان کے حق میں جبکہ وہ مکہ میں بیمار پڑ گئے تھے۔ یہ دعا مانگی تھی کہ اے اللہ میرے صحابہ کی ہجرت مکمل فرما اور انہیں ان کی ایڑیوں پر مت لوٹا اس کے معنی یہ ہیں کہ انہیں مدینے میں چمٹے رہنے کی توفیق عطا فرما کہ وہ مدینہ چھوڑ کر کہیں اور نہ بسیں اور اپنی ہجرت کو باطل نہ کریں کہ پھر مکہ میں جا بسیں یہی ایڑیوں کے بل لوٹنا ہے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ حکم مکہ فتح کرنے سے پہلے کا ہے جبکہ ہجرت کی ضرورت تھی اور مسلمان کم تھے لیکن فتح مکہ کے بعد جب کہ مسلمانوں کی کثرت ہوگئی اور مسلمان سربلند اور معزز ہو گئے اور اللہ نے لوگوں سے اپنے نبی کو بچانے کی ضمانت لے لی تو ہجرت ساقط ہوگئی کیونکہ رحمت عالم ﷺ نے فرمایا کہ فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ فتح مکہ کے بعد مسلمان ہونے والوں پر ہجرت فرض نہیں اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ فتح مکہ سے پہلے مسلمانوں سے اور مہاجروں سے فتح مکہ کے بعد ہجرت ساقط ہوگئی بہر حال تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ ہجرت نبی ﷺ کی وفات کے بعد سب سے ساقط ہوگئی کیونکہ اسی دن سے صحابہ کرام دنیا میں پھیل گئے اب مدینہ میں رہائش کی صرف فضیلت باقی رہی نبی ﷺ کی دعائے ماثورہ کی بنا پر حجاج نے حضرت سلمہ سے کہا تھا کہ تم بادیہ نشین بن گئے اور ان کے اس فعل پر اظہار افسوس کیا تھا اور لفظ تعرب سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ ان دیہاتیوں میں شامل ہو گئے جو ہجرت نہیں کرتے سلمہ نے حجاج کی ان دونوں باتوں کا انکار فرمایا اور

کہا کہ نبی ﷺ نے انہیں دیہات میں رہنے کی اجازت دیدی ہے۔ یہ اجازت سلمہ ہی کے ساتھ خاص تھی جیسے حضرت خزیمہ کی شہادت خاص طور پر دو شخصوں کی شہادت کے برابر تھی اور جیسے ضاق اور ابو بردہ کی خصوصیات ہیں یا حجاج نے مدینہ کی ترک رہائش پر اس لیے اظہار افسوس کیا کہ اگر چہ وفات کے بعد ہجرت کا حکم باقی نہیں رہا مگر فضیلت تو باقی ہے اس کا سلمہ نے یہ جواب دیا کہ میں نے نبی ﷺ کے حکم کی تعمیل کی ہے حکم تعمیل بھی کم فضیلت والی نہیں بلکہ اولیٰ اور افضل ہے اور میں نے کسی خاص حکمت کی بنا پر دیہات کی رہائش اختیار کی ہے بہر حال اس حدیث سے دیہات کی رہائش کی برائی پر استدلال کرنا صحیح نہیں جس کی تعبیر تعرب سے کی گئی ہے کیونکہ ہجرت اس لیے فرض کی گئی تھی کہ نبی ﷺ کی حمایت و حفاظت ہو دیہات کی رہائش کی برائی کے لیے نہیں لہٰذا اس واجب کے ترک پر جو اظہار افسوس کیا گیا ہے اس میں دیہات کی رہائش کی برائی کی دلیل نہیں واللہ سبحانہ اعلم وبہ التوفیق۔

فصل نمبر ۵

شہریوں کی بہ نسبت دیہاتی زیادہ بہادر ہوتے ہیں

اس طرح کا سبب یہ ہے کہ شہری ناز و نعمت اور آرام و راحت میں پرورش پاتے ہیں اور طرح طرح کی نعمتوں میں اور عیاشیوں میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں اور اپنے جان و مال کی حفاظت ان حکام کے سپرد کر دیتے ہیں جو ان پر حکمران ہوتے ہیں اور پولیس پر ڈال دیتے ہیں جن کے فرائض میں شہریوں کی حفاظت بھی ہے اور شہروں کی فصیلوں کے اندر آرام سے پاؤں پھیلا کر سوتے ہیں کسی قسم کا ہنگامہ انہیں جوش نہیں دلاتا اور نہ انہیں کسی قسم کا خطرہ لاحق ہوتا ہے اس لیے وہ انجام سے قطع نظر کر کے امن و سلامتی کے ساتھ زندگی بسر کرتے ہیں اور اسلحہ سے مسلح بھی نہیں رہتے اسی طرح کی پرامن زندگی میں ان کی لگاتار نسلیں گذر جاتی ہیں اور یہ بمنزلہ عورتوں اور بچوں کے بن جاتے ہیں جن کی حفاظت خاندان کے مردوں پر فرض ہوتی ہے اور یہاں تک نوبت آ جاتی ہے کہ دوسروں پر بھروسہ کرنے کی عادت ان کی طبیعت ثانیہ بن جاتی ہے۔ دیہاتی چونکہ مجمع سے الگ تھلگ رہتے ہیں اور شہروں کے نواحی علاقوں میں الگ الگ رہتے ہیں جہاں صحیح طور سے پولیس کا بھی انتظام نہیں ہوتا نہ دیہاتوں میں فصیلیں ہوتی ہیں۔ بلکہ وہ خود اپنے اوپر بھروسہ رکھتے ہیں اس لیے وہ ہمہ وقت مستعد اور مسلح ہو کر زندگی گزارتے ہیں اور راستوں کی نگرانی رکھتے ہیں اور راتوں کو سوتے نہیں خواہ مجلسوں میں ہوں یا مکانوں میں یا سواریوں پر ہر وقت چوکنا اور خطرات و ہنگامی حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار رہتے ہیں اور چٹیل میدانوں میں اور جنگلات میں تن تنہا رہتے ہیں انہیں اپنی طاقت پر گھمنڈ ہوتا ہے لڑائی بھڑائی ان کی گھٹی میں ہوتی ہے اور دلیری اور بہادری ان کی پیدائشی خصلت ہوتی ہے۔ جب کوئی انہیں جنگ کے لیے بلاتا ہے تو اس کی طرف اڑ جاتے ہیں اگر شہریوں کو اتفاق سے دیہاتوں میں رہنا پڑ جائے یا سفر میں دیہاتیوں کے ساتھ ہوں تو ان ہی کے زیر نگرانی رہتے ہیں اور حفاظت کی ذمہ داری دیہاتیوں پر

ڈال دیتے ہیں مشاہدات وتجربات یہی بتاتے ہیں حتیٰ کہ نواحی علاقے پہچاننے کے لیے پانی کے گھاٹوں اور عام شاہراہوں پر ایسا ہی معائنہ کیا جاتا ہے اس کا سبب وہی ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں کہ انسان اپنی عادتوں کا بیٹا ہوتا ہے طبیعت ومزاج کا نہیں اگر کوئی کسی چیز کا عادی ہو جاتا ہے حتیٰ کہ وہ عادت اس کے اندر بطور ملکہ کے راسخ ہو جاتی ہے تو اب وہ اس کی طبیعت ثانیہ بن جاتی ہے مختلف انسانوں کا گہرا مطالعہ کیجئے یہ حقیقت آپ پر خود بخود روشن ہو جائے گی۔

فصل نمبر ۶

تعمیل احکام شہریوں کی بہادری کیلئے گھن ہے اور ان کے ذاتی مفادات کے لیے مضر ہے!

اس کا سبب یہ ہے کہ ہر شخص آزاد و خود مختار نہیں کیونکہ رؤسا اور امراء خود مختار ہوتے ہیں جو گنتی کے ہوتے ہیں اس لیے عام طور پر لوگ دوسروں کے زیر فرمان ہوتے ہیں۔ اس کے بغیر چارہ بھی نہیں پھر اگر حکومت نرم مزاج اور عدالت پسند ہے اور کسی پر بے جا تشدد نہیں کرتی اور نہ کسی پر کسی کام میں ظالمانہ رکاوٹ ڈالتی ہے تو لوگ اس کے ماتحت رہ کر اپنی فطرت اور عادتوں پر خواہ بہادری کی عادت ہو یا بزدلی کی قائم رہتے ہیں کیونکہ انہیں معلوم ہے کہ حکومت ان کی عادتوں میں رکاوٹ ڈالنے والی نہیں اس لیے خودداری ان کی طبیعتوں میں جم جاتی ہے اور وہ خودداری کو ہی پہچانتے ہیں۔ لیکن اگر اس کے برعکس حکومت ظالم ہو اور لوگوں پر ظالمانہ قوانین زبردستی ٹھونسے جائیں اور جبر و تشدد سے کام لیا جائے اور انہیں ڈرا دھمکا کر مطیع بنا لیا جائے تو ان کے جذبات شجاعت و جرأت بجھ کر رہ جاتے ہیں اور ان سے اپنی ذاتی حفاظت و دفاع کا مادہ ختم ہو جاتا ہے کیونکہ دبے ہوئے لوگوں کے حوصلے پست ہو جاتے ہیں اور ان میں سستی گھر کر جاتی ہے جیسا کہ ہم بیان کرنے والے ہیں۔

جنگ قادسیہ کا ایک واقعہ: چنانچہ جنگ قادسیہ میں حضرت زہرہ بن حوبہ نے جالینوس کا تعاقب کر کے اسے قتل کر دیا اور اس کے اسلحہ اتار لیے جن کی تقریباً ۷۵ ہزار اشرفی قیمت بیٹھتی تھی اس پر حضرت سعد نے جو سپہ سالار لشکر تھے ان سے فرمایا کہ تم نے میری اجازت کے بغیر جالینوس کا کیوں تعاقب کیا اور ان سے وہ اسلحہ چھین لیے اور حضرت عمر کو تحریر کے ذریعہ اس واقعہ کی اطلاع بھیجی۔ جناب فاروق اعظمؓ نے حضرت سعد کو جواب میں لکھا کہ زہرہ جیسے بہادر شخص نے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر اگر جالینوس کا تعاقب کر کے قتل کر دیا تو کونسا گناہ کیا جب کہ لڑائی میں سستی تمہاری جانب سے عمل میں آئی کیا تم ان کی کمان توڑنا چاہتے ہو اور ان کی دل شکنی کرتے ہو؟ لہٰذا ان کے اسلحہ کو ان کو واپس کر دو۔

حکومت کا ظالمانہ رویہ جذبات شجاعت کو ٹھنڈا کر دیتا ہے: اگر حکومت اپنے آئین کو سخت سزاؤں کے ساتھ نافذ کرتی ہے تو لوگوں کے جذبات شجاعت بالکل بجھ کر رہ جاتے ہیں کیونکہ حکومت کا ان پر سزا کو ٹھونسنا اور ان کا اپنی

ذاتوں سے اس سزا کے دفاع کرنے پر قادر نہ ہونا ذلت کا موجب ہے جو ان کی بہادری کے جوش کو ٹھنڈا کر دینے والا ہے اگر تادیبی اور تعلیمی احکامات بچپن ہی سے نافذ کیے جائیں تو ان کا بھی لوگوں پر اثر پڑتا ہے کیونکہ ان کی پرورش خوف واطاعت پر ہوتی ہے اس لیے ان میں خودداری کے جذبات ختم ہو جاتے ہیں اسی لیے ہم جنگلی عربوں کو یعنی بدوؤں کو عالی حوصلہ بلند ہمت اور زیادہ نڈر پاتے ہیں اور ان کے برعکس شہریوں کو جو آئین اور قوانین کی پابندی کرتے ہیں پست ہمت اور ڈرپوک دیکھتے ہیں شہریوں ہی کا سا ان کا حال ہے جو تعلیم وتربیت حاصل کرنے میں اور صنعت وحرفت سیکھنے میں بچپن ہی سے سزائیں پاتے چلے آتے ہیں کہ وہ بھی اپنی خودداری کھو بیٹھتے ہیں اور ان کی بہادری کا جوش ٹھنڈا پڑ جاتا ہے اور وہ کسی صورت سے بھی کسی حملہ سے اپنا دفاع کرنے پر قادر نہیں ہوتے دینی طلبہ کا بھی یہی حال ہے جو مشائخ اور ائمہ کے سامنے دوزانو ہو کر ان سے علم سیکھتے ہیں اور ادب کی تربیت حاصل کرتے ہیں اور ان کی پروقار اور ہیبت والی مجلسوں میں اٹھتے بیٹھتے ہیں۔ ان کی خودداری کو ٹھیس لگتی ہے اور ہمت وجرأت کافور ہو جاتی ہے۔

صحابہ کرامؓ کی شجاعت کا سبب: اگرچہ صحابہ کرامؓ بھی علم دین حاصل کیا کرتے تھے اور نبی علیہ السلام کی پروقار مجلس میں اٹھا بیٹھا کرتے تھے مگر ان کی بہادری میں ذرہ بھر بھی کمی نہیں آئی تھی بلکہ وہ بہادری میں بے مثال تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ صحابہ نے علم دین ایک ایسی شخصیت سے سیکھا تھا کہ جو انہیں میں سے تھی اور آپؐ انہیں ترغیب وترہیب کے ذریعہ دین سکھایا کرتے تھے اس وقت دینی تعلیم ہمارے زمانے کی سی صنعتی تعلیم نہ تھی بلکہ آپؐ صحابہ کو دین کے محض احکام وآداب سکھایا کرتے تھے جو عقائد وایمانیات کی صورت میں ان کے دلوں میں جڑ پکڑ جایا کرتے تھے اور ان کے دلوں سے اللہ کے سوا تمام طاقتوں کا رعب نکال کر ڈالا کرتے تھے اس لیے ان کی بہادری کے جوش میں اور تاؤ ہی آیا جاتا کرتا تھا اور وہ اس میں مستحکم ہو جایا کرتے تھے اور انہیں تادیب وتربیت کے ناخن کھرچتے نہ تھے فاروق اعظمؓ نے فرمایا جس نے شرع سے ادب نہ سیکھا اس کی اصلاح ناممکن ہے آپ یہ بات اس شوق میں آ کر کہا کرتے تھے کہ لوگ اپنی ذاتوں کے محاسب بن کر احکام شرع کے پابند بن جائیں اور اس پر یقین رکھیں کہ شارع علیہ السلام لوگوں کی مصلحتوں کو خوب پہچانتے ہیں پھر جب لوگوں میں دین کم ہونے لگا اور وہ حکام کے پر رعب قوانین کے پابند بن گئے تو اب علم دین بھی ایک صنعت بن گیا جسے تعلیم وتادیب سے حاصل کیا جاتا ہے اور لوگ شہری اور احکام کی پابندی کے عادی بن گئے لہٰذا اسی قدر ان کی بہادری کے جوش میں کمی آ گئی ہمارے اس بیان سے یہ بات کھل گئی کہ احکام سلطانیہ اور احکام تعلیمیہ بہادری کے جذبہ کو پامال کر ڈالتے ہیں کیونکہ معلم وحکام حکمران ہوتے ہیں اسی بنا پر حکومت وتعلیم شہریوں کے نفسوں میں کمزوری پیدا کر دیتی ہے اور ان میں احساس کمتری پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بچپن سے لے کر بڑھاپے تک اقتدار وحکومت کے ماتحت رہتے ہیں اور بدو اس کے عادی نہیں ہوتے کیونکہ وہ حاکم ومعلم کے احکام وآداب سے کوسوں دور رہتے ہیں اسی لیے محمد بن ابی زید اپنی کتاب "احکام المعلمین والمتعلمین" میں قاضی شریح سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ کسی ادب سکھانے والے کو ادب وتعلیم کے سلسلہ میں تین تھپڑوں سے زیادہ کسی بچے کو مارنا مناسب نہیں۔ بعض لوگوں نے اس پر اس سے استدلال کیا ہے کہ آغاز وحی میں حضرت جبرئیلؑ نے نبی علیہ السلام کو تین بار بھینچا تھا لیکن یہ استدلال کمزور ہے اور حضرت جبرئیلؑ کا نبی علیہ السلام کو بھینچنا اس پر دلیل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ موجودہ زمانہ کی تعلیم پر اس کا قیاس کرنا غلط ہے۔

فصل نمبر ۷

دیہاتوں کی رہائش اُنہیں خاندانوں کیلئے مخصوص ہے جن میں خونی رشتہ ہو

خیر و شر انسان کی گھٹی میں ہے: یاد رکھئے حق تعالیٰ شانہٗ نے انسانی طبیعتوں میں بھلائی اور برائی ودیعت فرمائی ہے جیسا کہ اس نے فرمایا: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ یعنی ہم نے انسان کو اچھے اور برے دونوں راستے بتا دیئے۔ دوسری جگہ فرمایا: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا﴾ یعنی پھر اس نے نفس کے دل میں اس کی برائی بھی ڈال دی اور اچھائی بھی۔ اگر انسان کو اس کی عادتوں پر آزاد چھوڑ دیا جائے اور اسے دین کی پیروی مہذب نہ بنائے تو وہ شر ہی سے زیادہ قریب ہے عوام کا تو یہی حال ہے بجز خاص خاص انسانوں کے جن کو حق تعالیٰ بھلائی کی توفیق عطا فرمائے۔ انسان کی گھٹی میں ایک دوسرے پر ظلم ہے اگر کسی کی دوسرے شخص کے سامان پر نظر پڑ جاتی ہے تو وہ اسے لوٹنے کی ہر قسم کی تدبیریں کرتا ہے۔ اگر حاکم کی رکاوٹ نہ ہو تو وہ اسے یقیناً لوٹ لے گا جیسا کہ ایک شاعر کہتا ہے ؎

وَالظُّلْمُ مِنْ شَيَمِ النُّفُوْسِ نَانْ تَجِدْ
زَاعَفَّةٍ فَلِعِلَّةٍ لَّا يظلِمُ

یعنی ظلم انسان کی ایک عادت ہے اگر تم کسی کو پاکباز پاؤ تو کوئی خاص وجہ ہے جس کی وجہ سے وہ ظلم نہیں کرتا۔

شہریوں کو حکومت باہمی ظلم سے روکتی ہے: شہریوں کو آپس میں حکام اور حکومت ظلم نہیں کرنے دیتی کیونکہ حکومت عوام ورعایا کو اپنے زیرِ اقتدار رکھتی ہے اور کسی کو کسی پر ظلم و زیادتی نہیں کرنے دیتی اس لیے یہ تو اقتدار و طاقت کے خوف سے ظلم سے باز رہتے ہیں الّا یہ کہ حاکم ہی ظالم بن جائیں اور اگر شہروں اور قصبوں کے باہر سے کوئی فتنہ سر اٹھائے تو رات میں شہر کی چار دیواری یا شہر پناہ شہریوں کو اس فتنہ میں محفوظ رکھتی ہے یا پولیس اور فوج کے ذریعہ وہ فتنہ دبا دیا جاتا ہے یا باغی اور ظالم دن میں مقابلہ سے عاجز ہوتے ہیں یا حفاظتی پولیس یا فوج کا مقابلہ کر کے بغاوت و ظلم پر قابو پا لیتی ہے۔

بدوؤں کو ظلم سے ان کے سردار روکتے ہیں: لیکن بدوؤں میں ان کے بزرگ اور چودھری ایک دوسرے پر ظلم نہیں کرنے دیتے۔ کیونکہ عوام کے دلوں میں ان کا وقار اور احترام ہوتا ہے اور وہ ان کے احکام کے آگے سرِ تسلیم خم کر دیتے ہیں اور چھوٹے چھوٹے دیہاتوں کی حفاظت ان کے شرفاء اور جیالے نوجوان کرتے ہیں۔ الغرض ان کی حفاظت و دفاع میں اسی وقت خلوص ممکن ہے جبکہ ان میں خونی رشتہ موجود ہو اور یہ سب ایک ہی خاندان کے ہوں کیونکہ خونی رشتہ سے ان کی طاقت میں استحکام پیدا ہو جاتا ہے اور لوگوں پر ان کا رعب بھی پڑتا ہے کیونکہ ہر شخص کو اپنے خاندان کی اور خونی رشتہ کی رعایت کرنی پڑتی ہے اور اس میں خاندان کی خیر خواہی اور ہمدردی ہی جوش مارتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جو ہمدردی اور

پاسداری کا جذبہ رشتے داروں کے دلوں میں ودیعت فرمایا ہے وہ انسانی طبیعتوں میں پایا جاتا ہے اور روزمرہ کے مشاہدات میں آتا ہے اسی لیے وہ آپس میں ایک دوسرے کے لیے قوت بازو اور مددگار بنتے ہیں اور دشمنوں پر ان کا بہت بڑا رعب پڑتا ہے۔

جذبہ حمیت رکھنے والے خاندان کے افراد ایک دوسرے پر ظلم نہیں کرتے: دیکھئے اسی خونی رشتہ کی وجہ سے خیر خواہی پر قرآن پاک میں اشارہ ہے فرمایا: ﴿لئن اکله الذئب و نحن عصبة انا اذا الخاسرون﴾ یعنی جب حضرت یوسفؑ کے بھائیوں نے اپنے والد سے کہا اگر انہیں (حضرت یوسفؑ کو) ہماری پوری جماعت کی موجودگی میں بھیڑیا کھا جائے تو یقیناً ہم بڑے گھاٹے والے ہیں اس کے معنی یہی ہیں کہ اگر کسی خاندان کے افراد میں خونی رشتے کی حمیت کا جذبہ موجود ہے تو کوئی اس خاندان کے کسی فرد پر ظلم نہیں کر سکتا خالص نسب والے خاندان کے افراد میں کوئی کسی پر ظلم نہیں کر سکتا اور اگر سوء اتفاق سے کوئی دشمن ان پر حملہ کرتا ہے تو خاندان کا ہر شخص شمشیر بکف اور سینہ سپر ہو کر میدان جنگ میں کود آتا ہے تاکہ خود بھی نجات حاصل کرے اور خاندان کو بھی ذلت سے بچا لے اس لیے وہ رسوائی کے ڈر سے جان پر کھیل جاتا ہے اگر ان میں یہ جذبہ کارفرما نہ ہو تو وہ جنگلوں میں رہائش کیوں اختیار کریں کیونکہ اس صورت میں وہ تو آسانی سے کسی دوسری قوم کے منہ کا نوالا بن سکتے ہیں۔

ہر تحریک کو پروان چڑھانے کیلئے خونی رشتہ کا ہونا ضروری ہے: جب رہائش میں جس میں دفاع اور حمایت کی ضرورت پڑتی ہے خونی رشتہ کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ آپ پر ہمارے بیان سے روشن ہو گیا اسی طرح اسی قسم کی دوسری تحریکوں میں بھی خونی رشتہ کا ہونا انتہائی ضروری ہے خواہ نبوت ہو یا امامت اور سلطنت ہو یا حکومت یا کسی قسم کی تحریک ہو کیونکہ ان تحریکوں کو پروان چڑھانے کے لیے لڑائی کے بغیر چارہ نہیں کیونکہ انسانی طبیعتوں میں نافرمانی، سرکشی اور مقابلہ کی عادت ہے اس لیے بلا طاقت وشوکت کے انہیں سچی بات منوانی ناممکن ہے ٹیڑھوں کے بل طاقت ہی نکالتی ہے اور جنگ جیتنے کیلئے خونی رشتہ کا ہونا انتہائی ضروری ہے تاکہ خاندان والے خلوص سے دشمنوں سے لڑ سکیں جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اس لیے یہ اصول ذہن نشین رکھئے تاکہ آپ اس سے ہمارے آئندہ مقالات آسانی سے سمجھ سکیں۔

فصل نمبر ۸

حمایت کا مدار خونی رشتہ پر یا اس کے ہم مثل تعلق پر ہے

ہر شخص میں صلہ رحمی کا جذبہ کارفرما ہوتا ہے: اس کا سبب یہ ہے کہ ایسے شاذونادر ہی انسان پائے جاتے ہیں جن میں صلہ رحمی کا جذبہ کارفرما نہ ہو کیونکہ یہ انسان کا ایک طبعی خاصہ ہے اور یہ بھی ایک قسم کی صلہ رحمی ہے کہ انسان اپنے کسی عزیز یا

رشتہ دار پر کسی کے ظلم کو برداشت نہیں کر سکتا کیونکہ جب عزیز عزیز پر ظلم ہوتا ہوا دیکھتا ہے تو اس کا خون کھول جاتا ہے اور وہ دل سے چاہتا ہے کہ اس کے مصائب و مظالم کے درمیان حائل ہو جائے اور دشمن کی گردن توڑ دے۔ جب سے انسان پیدا ہوا ہے اسی وقت سے اس میں یہ جذبہ کارفرما نظر آتا ہے پھر جب دو باہمی مدد کرنے والوں میں خونی رشتہ انتہائی قریب کا اور گہرا ہو جس سے دونوں میں اتحاد و اتفاق کو بھی قوت پہنچ رہی ہو تو ایک دوسرے پر جاں نثاری کا جذبہ بھی اتنا ہی گہرا اور قوی ہوگا اور انتہائی پرخلوص اور واضح ہوگا اور اگر خونی رشتہ دور کا ہے اور رشتہ اس قدر دور ہو گیا ہے کہ قریب قریب بھول کی نذر ہو گیا ہے۔ کبھی کبھی لوگوں کی زبان پر آ جاتا ہے کہ فلاں فلاں خاندان کا ہے تو وہ پھر بھی اس دور کے تعلق کی بنا پر اپنے خاندان پر جان چھڑکنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے لیے یہ باعث عار و ناقابل برداشت ہے کہ کوئی اس کے خاندان کے کسی فرد پر ظلم کرے اگرچہ اس میں وہ زور و استحکام نہ ہو جو ایک قریبی عزیز پر ظلم ہوتا ہوا دیکھ کر طبعی طور پر ہوا کرتا ہے۔

رشتہ ولا و عہد: خونی رشتہ ہی کے زمرے سے ولاء اور معاہدہ کا رشتہ ہے کیونکہ ان دونوں سے بھی قریب قریب وہی خلوص اور وہی محبت پیدا ہوتی ہے جو خونی رشتہ سے ہوتی ہے مولیٰ اپنے مولا پر اور حلیف اپنے حلیف پر ظلم برداشت نہیں کرتا اور سینہ سپر ہو کر اس کی حمایت میں کھڑا ہو جاتا ہے اور جیسے عزیز کے ظلم پر خون کھولتا ہے یا پڑوسی پر جور و ستم سے انسان کڑھتا ہے اسی طرح خلیف یا مولیٰ پر ظلم سے جوش میں آ جاتا ہے کیونکہ ولاء سے جو تعلق پیدا ہوتا ہے وہ نسب ہی کے تعلق کی برابر یا اس کے قریب قریب ہوتا ہے یہیں سے نبی علیہ السلام کے اس فرمان عالیشان کی حقیقت سمجھ میں آتی ہے کہ کم از کم اتنا تو نسب سیکھ لو کہ صلہ رحمی کر سکو یعنی یہ خونی رشتہ ہی تو ہے جو انسان کو صلہ رحمی پر آمادہ کرتا ہے یہاں تک کہ ایک دوسرے پر جان چھڑکنے لگتا ہے اور عزیز عزیز پر ظلم ہوتا ہوا دیکھ کر چیخ پڑتا ہے اور اگر قرابت مشہور ہو اور دور کی ہو تو اسی نسبت سے جان نثاری و قربانی میں کمزوری آ جاتی ہے کیونکہ دور کی قرابت ایک وہمی چیز ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں بس اس کا فائدہ محض صلہ رحمی اور اتحاد ہے ہاں اگر قریبی قرابت ہے اور ظاہر و واضح ہے تو لوگوں میں خونی جذبہ پورے جوش سے ابھرتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور جب دور کا رشتہ ہوتا ہے اور پرانے لوگوں میں سے کسی کسی سے سنا جاتا ہے تو اس میں وہم بھی کمزور ہو جاتا ہے اور اس کا معقول فائدہ بھی مرتب نہیں ہوتا اور اس کی سراغ رسانی تضیع اوقات ہے اور اس لہو لعب میں شامل ہے جس سے روکا گیا ہے ہمارے اسی نظریے کے بموجب یہ مشہور قول (النسب علم لا ینفع و جھالۃ لا تضر۔ یعنی نسب ایک غیر مفید علم ہے اور غیر مضر جہالت ہے) یعنی جب نسب وضاحت سے نکل کر علمی مرحلے میں آ جائے تو وہ نفس پر اثر انداز نہیں ہوتا اور خونی جوش کماحقہ نہیں ابھارتا لہٰذا ایسی حالت میں اس سے کوئی فائدہ نہیں۔

فصل نمبر ۹

خالص نسب محض جنگلی بدوؤں میں یا ان کے ہم مثل قبائل میں پایا جاتا ہے

اس کا سبب یہ ہے کہ جنگلی بدو تنگ عیشی' بدحالی' ناموافق ماحول اور رہائش گاہوں کی بدمزگی کے ساتھ مخصوص ہیں اور ضرورت نے ان کے لیے یہی حصہ مقرر کر دیا ہے ضرورت یہی ہے کہ ان کی روزیوں کا مدار اونٹ پالنے پر ان کی نسل بڑھانے پر اور ان کے چرانے پر ہے اور اونٹ انہیں مجبور کرتے ہیں کہ وہ چٹیل میدانوں میں رہیں تاکہ اونٹ وہاں کی جنگلی جھاڑیاں کھا کر زندہ رہ سکیں اور وہاں کی ریت میں ان کے بچے پرورش پا سکیں اور ظاہر ہے کہ چٹیل میدان تنگی' سختی اور بھوک و پیاس والے مقامات ہوتے ہیں اس لیے وہ وہاں کے رہنے کے عادی بن جاتے ہیں اور وہاں ان کی نسلیں پرورش پاتی ہیں اور جفاکشی اور فقر و فاقہ ان کا پیدائشی وصف بن جاتا ہے اور دوسری کسی قوم کا کوئی شخص ان میں مل جل کر رہنے کی تکلیف گوارا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ جفاکشی کا عادی نہیں ہوتا۔ نتیجہ صاف ہے کہ کوئی ان سے مانوس نہیں ہوتا بلکہ ان بدوؤں میں سے اگر کوئی نکل بھاگے اور کسی دوسرے قبیلہ میں جا ملے تو اس کا دل ادھر ہی لگا رہتا ہے۔ اسی بنا پر ان کا نسب محفوظ رہتا ہے اور اس میں گڑبڑ نہیں پیدا ہوتی اور بگڑتا نہیں اور خالص اور نتھرا ہوا ہوتا ہے۔

قریش کیوں خالص نسب والے ہیں؟ دیکھئے قریش میں مضر' ثقیف' کنانہ' بنو اسد' ہزیل اور خزاعہ جو ان کے پڑوسی ہیں چونکہ تکالیف برداشت کرنے کے خوگر ہیں اور بنجر علاقوں کے رہنے والے ہیں جہاں نہ کاشت ہوتی ہے اور نہ دودھ دینے والے جانور ہوتے ہیں اور شام و عراق کے سرسبز و شاداب علاقوں سے کوسوں دور رہتے ہیں اور ان زرخیز علاقوں سے بھی جو ترکاریوں کی اور اناج کی کانیں کہلاتے ہیں اس لیے ان کا نسب کیسا خالص' محفوظ اور صاف و شفاف ہے کہ اس پر ملاوٹ تو کیا۔ ملاوٹ کی چھینٹ بھی نہیں پڑتی اور نہ انکے نسب پر کوئی داغ یا دھبہ نظر آتا ہے لیکن جو عرب زرخیز اور بلند علاقوں کے رہنے والے ہیں جہاں ان کے لیے ہر طرح کے عیش فراہم ہیں اور ان کے جانوروں کے لیے چراگاہیں میسر ہیں جیسے حمیر اور کہلان کے خاندان یعنی لخم اور جذام' غسان' طی' قضاعہ اور ایاد ان کے نسب خلط ملط ہیں اور ان میں دوسرے لوگ ملے ہوئے ہیں۔ ان کے ہر خاندان میں جو اختلاف ہے وہ لوگوں کو معلوم ہی ہے یہ گڑبڑ عجمیوں کی طرف سے اور ان سے ملنے جلنے کی راہ سے آئی اور عجمی اپنے چھوٹے بڑے خاندانوں میں نسب کی طرف خاص توجہ نہیں دیتے۔ یہ خصوصیت فقط عربوں کی ہے حضرت فاروق اعظمؓ نے فرمایا نسب سیکھو اور شاداب علاقوں والوں کی طرح مت بنو کہ جب ان میں سے کسی سے اس کی اصل کے بارے میں پوچھا جاتا ہے تو جواب دیتا ہے کہ میں فلاں بستی کا ہوں یعنی ان عربوں کو جو شاداب علاقوں میں رہتے ہیں کیا ہوا کہ شہریوں سے جو زرخیز اور شاداب علاقوں میں رہتے ہیں گھل مل کر ان کے نسب بگڑ گئے اور کثرت سے خلط ملط ہو گئے اور خالص نہ رہے ابتدائے اسلام میں لوگوں کو ان کے وطنوں کی طرف منسوب کر دیا کرتے تھے چنانچہ عسکر' قنسرین لشکر

دمشق اور فوج عواصم کہا جاتا تھا عہد اندلس میں بھی یہی دستور رہا اس سے غرض محض تمیز تھی یہ مقصد نہ تھا کہ عربوں نے اپنا نسب چھوڑ دیا تھا۔ مگر فتوحات کے بعد چونکہ عرب اطراف مملکت میں پھیل گئے تھے تو انہیں ان کے وطنوں کی طرف منسوب کر کے امتیاز ظاہر کیا جاتا تھا اور یہ ان کے نسب کے علاوہ ایک زیادہ نشانی تھی جس سے امراء انہیں پہچان جاتے تھے۔ پھر جب عجم میں شہریوں سے مسلمان گھل مل گئے اور مجموعی طور پر نسب بگڑ گئے اور ان کا جو مقصد (حمایت) تھا وہ فوت ہو گیا اور انساب سے قطع نظر کر لی گئی اور قبائل میں تمیز اٹھ گیا تو اس تمیز کے اٹھ جانے کی وجہ سے حمایت بھی اٹھ گئی البتہ بدوؤں میں نسب حسب سابق باقی ہے۔

فصل نمبر ۱۰

نسب کس طرح بگڑتے ہیں؟

دیکھئے یہ بات ظاہر ہے کہ کبھی کسی قبیلے کا کوئی آدمی دوسرے قبیلے میں رشتہ داری کی وجہ سے یا معاہدہ کی وجہ سے یا ولاء کی وجہ سے یا کوئی جرم کر کے پناہ لینے کی وجہ سے جا ملتا ہے اور انہیں میں سے گنا جاتا ہے یعنی نسب کے جو ثمرات ہیں وہ اس پر بھی مرتب ہوتے ہیں کہ وہ ان کی حمایت میں جوش میں آ جاتا ہے اور ان کا پرخلوص ہمدرد بن جاتا ہے اور وہ نہ صرف قصاص و دیت میں بلکہ ہر بات میں ان کا شریک سمجھا جاتا ہے۔ پھر جب نسب کے ثمرات اس پر مرتب ہوتے ہیں تو گویا نسب بھی ثابت ہو جاتا ہے اس لیے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص فلاں قبیلے کا ہے تو اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ اس کے خونی رشتے کے اثرات ظاہر ہوں گویا اب اس کا انہیں میں خونی رشتہ ہے پھر اس شخص کا پہلا اور اصلی نسب درازی مدت کی وجہ سے بھول بسر جاتا ہے اور اس کے جاننے والے بھی ختم ہو جاتے ہیں۔ اور اکثر لوگ اس کے اصلی نسب کو پہچانتے بھی نہیں اسی طرح سے جاہلیت میں بھی اور اسلام کے زمانے میں بھی نسب ایک شاخ سے ہٹ کر دوسری شاخ میں ملتے رہے اور ایک قبیلہ کے افراد دوسرے قبیلہ میں جا کر گھل مل گئے۔ عربوں میں اور عجمیوں میں اسی طرح نسب بگڑے۔ غور کیجئے آل منذر وغیرہ کے نسبوں میں جو مورخین کا اختلاف ہے اس کا سبب یہی ہے۔ جب فاروق اعظمؓ نے عرفجہ بن ہرثمہ کو قبیلہ بجیلہ پر حاکم مقرر فرمایا تو قبیلے والوں نے اس کی حکومت سے حضرت عمرؓ سے معافی کی درخواست کی اور کہا کہ عرفجہ ہمارے خاندان کا نہیں ہے بلکہ دوسرے قبیلے کا ہے آپ ہم پر جریرؓ کو حاکم مقرر فرما دیں پھر جب فاروق اعظمؓ نے اس سلسلہ میں عرفجہ سے پوچھا تو وہ بولے امیر المومنین یہ لوگ سچے ہیں میں قبیلہ ازد کا ہوں میں نے اپنی قوم کے ایک آدمی کو قتل کر دیا تھا اور اس قبیلے میں آ کر پناہ لے لی تھی دیکھئے عرفجہ بجیلہ میں آ کر کیسا گھل مل گیا تھا اور انہیں کا روپ دھار لیا تھا اور انہیں کا آدمی کہلاتا تھا حتی کہ ان پر حاکم بنانے کے لیے خلیفہ وقت کی نگاہ بھی اسی پر پڑتی ہے اور اسے رئیس بنا دیا جاتا اگر اس کی اصلیت کا کسی کو علم نہ ہوتا' اگر لوگ اس کی اصلیت کی طرف توجہ نہ دیتے اور کچھ دنوں اور غفلت برت لیتے تو اس کا اصلی نسب بالکل ہی بھول کی نذر ہو

جاتا اور وہ بجیلہ ہی کا آدمی ہر پہلو سے کہلاتا اس لیے قارئین کرام یہ بات ذہن نشین کرلیں اور مخلوقات میں اللہ تعالیٰ کی حکمت پر غور کریں اس طرح کی مثالیں اس زمانے میں بھی بہت پائی جاتی ہیں اور ماضی بھی کثرت سے پائی جاتی تھیں۔

فصل نمبر ۱۱

حکومتی اُسی قبیلے میں رہتی ہے جو سب سے زیادہ طاقتور ہوتا ہے

دیکھئے ہر خاندان میں اور خاندان کی ہر شاخ میں اگر چہ عام نسب کی وجہ سے خونی رشتہ ایک ہی ہوتا ہے لیکن ان میں مخصوص نسبوں کی وجہ سے دوسرے رشتے بھی کارفرما ہوتے ہیں جو عام خونی رشتے سے زیادہ قوی اور گہرے ہوتے ہیں جیسے ایک خاندان کے یا ایک گھرانے کے افراد یا ایک باپ کی اولاد کہ ان میں خونی رشتہ اس قدر قوی ہوتا ہے جس قدر قریب کے یا دور کے چچا زاد بھائیوں میں نہیں ہوتا چنانچہ ایک باپ کی اولاد وغیرہ اپنے مخصوص نسب کی وجہ سے خونی رشتے میں بہت گہرے ہوتے ہیں اور تمام قوم کے افراد کے ساتھ عام خونی رشتہ کی وجہ سے قریب تر ہوتے ہیں اور حمایت و خیر خواہی خاص اور گہرے خونی رشتے ہی سے مخصوص ہے گویا عام خونی رشتہ بھی ہمدردی چاہتا ہے مگر اس قدر نہیں جس قدر خاص خونی رشتہ میں ہوتی ہے کیونکہ وہ زیادہ قوی ہے کیونکہ اس میں خون قریب کا ہے چونکہ ریاست غلبہ ہی سے حاصل ہوتی ہے اس لیے لازمی طور پر قریبی خون کی خیر خواہی دور کی خیر خواہی سے قوی ہونی چاہیے تاکہ اس سے اقتدار و غلبہ واقع ہو اور قائم رہے۔ جب یہ بات لازمی ہے تو یہ بات بھی متعین ہوگئی کہ ریاست طاقتور قبیلہ ہی میں رہتی ہے کیونکہ اگر ان میں سے نکل کر دوسری شاخوں میں چلی جائے جو قہر تسلط میں اس قبیلہ سے کم تر ہیں تو برقرار نہیں رہ سکتی اور شاخ در شاخ گھومتی رہتی ہے اور شاخوں میں بھی قوی شاخ ہی کی طرف جاتی ہے جس میں خونی رشتہ گہرا ہوتا ہے جیسا کہ ہم ریاست کے لیے اقتدار کا ہونا لازمی قرار دے آئے ہیں کیونکہ اجتماع و عصبیت بمنزلہ مزاج کے ہے اور جب عناصر برابر ہوتے ہیں تو مزاج درست نہیں رہتا جب تک کہ کوئی عنصر غالب نہ ہو ورنہ مزاج مساوات کی صورت میں تکوین کو نہیں چاہتا۔ عصبیت میں غلبہ کی شرط کا یہی فلسفہ ہے یہاں سے یہ بات متعین ہوگئی کہ اپنے مخصوص نصاب ہی میں ریاست برقرار رہتی ہے جیسا کہ ہم ثابت کر آئے ہیں۔

فصل نمبر ۱۲

خونی رشتے والے طاقتور خاندان پر غیر خاندان کا شخص حکمران نہیں بن سکتا

حکومت کا مدار قوت عصبیت پر ہے: اس کا سبب یہ ہے کہ ریاست غلبہ کی رہین منت ہے اور غلبہ کا مدار عصبیت پر ہے اس لیے حکمران عصبیت کا دیگر ماتحت عصبیتوں سے طاقتور رہنا لازمی ٹھہرا کیونکہ جب تمام لوگوں کو حکمران خاندان کی عصبیت اور طاقت سب سے زیادہ معلوم ہوگی تو وہ سب حکمران کے مطیع ومنقاد ہو جائیں گے۔

باہر کے شخص کو قبیلے میں عصبیت حاصل نہیں ہوتی: لیکن جو شخص اہل نسب سے نہ ہو اور وہ کسی قبیلے میں آ ملا ہو تو اس قبیلے میں اسے نسب سے عصبیت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ وہ ان میں باہر سے آیا ہوا ہے اور ان میں گھل مل گیا ہے زیادہ سے زیادہ اسے ولاء اور معاہدہ کے تعلق سے عصبیت حاصل ہو سکتی ہے لیکن یہ تعلق حکمرانی کا موجب نہیں بن سکتا اگر بالفرض کوئی غیر شخص کسی قبیلے میں گھل مل جائے اور اس طرح ان میں رل مل جائے کہ لوگوں کو اس کے مل جانے کا زمانہ یاد نہ رہے اور اسی قبیلے کا روپ دھار لے اور انہیں کے نسب سے پکارا جائے تو اس گٹھ جوڑ سے پہلے اسے یا اس کے کسی بزرگ کو ریاست کس طرح حاصل ہوئی؟ ریاست اسی ایک قبیلہ میں منتقل ہوتی رہتی ہے جس کے لیے عصبیت کی وجہ سے غلبہ متعین ہے۔ لہٰذا اس ملے ہوئے شخص کو جس کا الحاق بھی لوگوں کو یقین سے معلوم ہے اور اس کا یہ الحاق ریاست سے مانع بھی ہے ریاست میں اولیت کیونکر حاصل ہو سکتی ہے اور اس کی طرف ریاست کس طرح منتقل ہو سکتی ہے جبکہ وہ صاحب الحاق بھی ہے اور جبکہ ریاست ورثہ میں ملتی ہے لہٰذا اس ملحق شخص کا حقدار ریاست سے حسد کرنا لازمی امر ہے اور اس کے لیے ہمارے بیان کے بموجب عصبیت وطاقت درکار ہے۔

سرداران قبائل کسی مخصوص قبیلہ کی طرف منسوب ہونا پسند کرتے ہیں: قبیلوں کے اکثر چودھری اور رئیس کسی خاص قبیلہ کی کسی مخصوص فضیلت یا شجاعت یا جود وکرم یا شہرت کی وجہ سے اس کی طرف منسوب ہونا پسند کرتے ہیں چنانچہ اس کی طرف خود کو منسوب کرتے ہیں کہ ہم فلاں قبیلہ کی فلاں شاخ سے ہیں اور انہیں یہ شعور نہیں ہوتا کہ ہم اس فعل سے اپنی شرافت کے ماتھے پر کلنک کا ٹیکہ لگا رہے ہیں اور اپنی ریاست کو داغدار بنا رہے ہیں۔

ہمارے زمانہ میں اس جھوٹی نسبت کی کثرت ہے: ہمارے زمانہ کے لوگ اس قسم کی حرکت کثرت سے کرتے ہیں چنانچہ زناتہ کا دعویٰ ہے کہ ہم عربی نسل کے ہیں اور اولاد ورباب سے (جو اہل حجاز میں بنی عامر مشہور ہیں اور زغبہ کی ایک شاخ ہیں) بنی سلیم میں سیہو نے کے دعویدار ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمارا دادا حوادث زمانہ کی وجہ سے بنو عامر میں جا ملا تھا اور بڑھئی تھا اور مُردوں کے تابوت بنایا کرتا تھا پھر ان میں گھل مل گیا اور انہیں کی طرف منسوب ہونے لگا حتی کہ ان کا رئیس بھی بن

گیا اور لوگ اسے حجازی کہنے لگے۔ اسی طرح آل عبدالقوی بن عباس بن توجین اپنے کو اولاد عباس بن عبدالمطلب سے بتاتے ہیں محض اس وجہ سے کہ اس شریف نسب کی سعادت انہیں بھی حاصل ہو جائے ابو عبدالقوی عباس بن عطیہ کے نام سے انہیں مغالطہ ہوا ہے حالانکہ تاریخ سے پتہ نہیں چلتا کہ کوئی عباس مغرب میں گیا ہو کیوں کہ عباس بن عطیہ جو عباسیوں کا دشمن نے ادارسہ اور عبیدین کے عہد حکومت میں دعوت علویہ کے ابتدائی زمانہ میں گذرا ہے۔ اس لیے عباس کی اولاد میں سے کوئی کیسے علوی جماعت میں شامل ہو سکتا ہے اسی طرح آل عبدالواحد میں سے زیان کے بیٹے سلاطین تلمسان دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ قاسم بن ادریس کی اولاد ہیں چنانچہ وہ اپنی زناتی زبان میں کہا کرتے ہیں کہ تو قاسم ہے یعنی قاسم کی اولاد ہے پھر یہ کہتے ہیں یہ قاسم' قاسم بن ادریس یا قاسم بن محمد بن ادریس ہیں اگر بالفرض یہ صحیح بھی ہو تو اس سلسلے میں لے دے کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ قاسم اپنی حکومت چھوڑ چھاڑ کر بھاگ کر ان میں آ ملا تھا تا کہ ان میں پناہ لے لیکن کوئی ان سے پوچھے کہ ان جنگلی بدوؤں پر اسے ریاست کس طرح حاصل ہو گئی؟ اس کا حل کیا ہے؟ درحقیقت قاسم کے نام سے مغالطہ ہوا ہے کیونکہ ادارسہ میں اکثر لوگوں کا نام قاسم ہے انہیں وہم ہوا کہ ان کا قاسم بھی اسی نسب سے ہے حالانکہ اس دعوے کی انہیں ضرورت بھی نہیں۔ کیونکہ انہوں نے عزت وحکومت اپنے خاندانی اقتدار کے بل بوتے پر حاصل کی ہے۔ اس بنا پر نہیں کہ یہ علوی ہیں یا عباسی ہیں یا کسی اور نسب سے تعلق رکھتے ہیں شاید اپنی خواہشات ورجحانات کے بموجب سلاطین کے مقرب حضرات نے انہیں یہ باتیں سمجھائیں پھر لوگوں میں مشہور ہوتے ہوتے ایک ناقابل تردید حقیقت بن گئی ہمیں یغمراسن بن زیان سے خبر ملی ہے جو ان کی سلطنت کا موسس ہے کہ جب اس سے اس سلسلے میں پوچھا گیا تو اس نے ادریسی ہونے کا انکار کیا اور اپنی زناتی زبان میں کہا کہ ہم نے دنیا اور حکومت اپنی تلواروں سے حاصل کی ہے اس نسب سے نہیں اور اس کا اخروی فائدہ اللہ کے نزدیک کچھ نہیں کیونکہ جھوٹا دعویٰ ہے اور اس نے صاف انکار کر دیا اور کہہ دیا کہ ہم نے عزت ومملکت نسب ادریسی کے بل پر حاصل نہیں کی۔ اسی طرح بنو سعد شیوخ بنی یزید جو زغبہ میں سے ہیں کہتے ہیں ہم صدیق اکبر کی اولاد میں سے ہیں اور بنو سلامہ شیوخ بنی یدللتن جو توجین سے ہیں دعویدار ہیں کہ وہ آل سُلیم ہیں اور زَ داوِدہ' شیوخ ریاح مدعی ہیں کہ وہ آل برامکہ ہیں اور بنو مہنا' روسائے طی (مشرق میں) ڈینگیں مارتے ہیں کہ ہم بھی برامکی ہیں بہر حال اس کی مثالیں بہت ہیں مگر ان تمام دعویداروں کی شوکت اور ان کی اپنی اپنی قوموں پر ریاست ان کے جھوٹے دعوؤں کا بھانڈا پھوڑ دیتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بتا آئے ہیں بلکہ ان کی ریاست سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی قوم ہی کے خالص نسب میں سے ہیں اور طاقتور عصبیت کے مالک ہیں اس لیے ہمارے بیان کیے ہوئے اصول کو یاد رکھا جائے یا نسب میں مغالطوں سے بچا جائے۔ موحدین کے مہدی کو اس زمرے میں شمار نہ کیا جائے کہ وہ بھی علوی نسب میں شامل ہو گیا تھا کیونکہ مہدی اگرچہ ہرثمہ کی ریاست والے خاندان سے نہ تھا مگر وہ علم وتقویٰ میں مشہور جانے کے وجہ سے اور اس کی تحریک میں مصامدہ کے قبائل شامل ہو جانے کی وجہ سے ان پر رئیس بنا حالانکہ وہ ان میں درمیانی خاندان کا ایک شخص تھا۔ چھپی کھلی باتیں اللہ ہی خوب جانتا ہے۔

فصل نمبر ۱۳

درحقیقت' حقیقت کے اعتبار سے خاندان وشرافت اربابِ عصبیت ہی کے لئے ہے اور مجازاً اور شبہی طور پر دوسروں کے لئے ہے

خاندان کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور مجازی: اس کا سبب یہ ہے کہ شرافت وحسب عادات واخلاق پر موقوف ہے اور خاندان کا مطلب یہ ہے کہ بزرگ آباواجداد خاندان میں شریف اور مشہور گزرے ہیں اور چونکہ ایک شخص اس شریف اور مشہور گھرانے میں پیدا ہوا ہے اور ان کی طرف نسبت رکھتا ہے اس لیے قوم کی نگاہ میں اس کی عزت وعظمت ہو کیونکہ اس کے آباؤاجداد کی عزت کی جاتی تھی اور ان کے مکارم اخلاق کی وجہ سے ان کی شرافت مانی جاتی تھی۔

لوگ بمنزلہ کانوں کے ہیں: لوگ اپنی خلقت ونوع میں بمنزلہ کانوں کے ہوں چنانچہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا لوگ (بمنزلہ چاندی سونے کی کانوں کے ہیں) لہٰذا جو جاہلیت میں اچھے اخلاق والے تھے وہ اسلام میں بھی اچھے ہیں بشرطیکہ دینی سمجھ حاصل کریں۔

حسب ونسب کا فائدہ حمایت ہے: ہم اوپر ایک فصل میں بیان کرآئے ہیں کہ حسب ونسب کا فائدہ عصبیت وحمایت ہے تاکہ ایک دوسرے کے دکھ درد میں شریک ہو اور مدد کے اوقات میں مدد کرے لہٰذا جس خاندان کی عصبیت کا لوگوں پر رعب پڑتا ہو اور وہ خاندان نسل کے اعتبار سے بھی خالص اور پاکیزہ ہو اس میں نسب زیادہ واضح اور اسکا نتیجہ زیادہ قوی ثابت ہوگا اور اس میں جتنے بزرگ معزز ومشہور گزرے ہوں گے اتنا ہی شرافت وعزت میں اضافہ ہوگا چونکہ ایسے خاندان میں نسب کا فائدہ پایا جاتا ہے اس لیے اس میں حسب وشرافت بھی حقیقی پائی جائے گی ایسے گھرانوں میں شرف میں تفاوت' عصبیت میں تفاوت کی مقدار سے پایا جائے گا کیونکہ یہ تفاوت عصبیت کے تفاوت پر موقوف ہے۔

قصبوں والے مجازی طور پر خاندانی کہلاتے ہیں: قصبات والے حضرات جو الگ الگ رہائش اختیار کر لیتے ہیں ان میں عصبیت بس نام ہی کی باقی رہ جاتی ہے اس لیے اگر لوگ انہیں خاندانی کہتے ہیں تو بطور مجاز کے کہتے ہیں اگر وہ خاندانی ہونے کا دعویٰ کریں تو سراسر دھوکہ اور فریب ہے۔

شرافت کا مفہوم: اگر قارئین کرام شہریوں کی شرافت پر غور وفکر کریں تو اس کا مفہوم یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس گھرانے کا

کوئی بزرگ مکارم اخلاق پر پایا جاتا تھا اور اچھا شخص تھا اور اس گھرانے کے باشندے مقدور بھر نسب کے اعتبار سے خالص ہیں مگر جب عصبیت ہی ختم ہے جو نسب کا ثمرہ ہے اور متعدد آباء واجداد کا نتیجہ ہے تو نسب اور شرافت آباء سے ان شہریوں کو کیا نفع پہنچا ہاں ان کو خاندانی اور شریف گھرانوں کے لوگ مجازی طور پر کہا جاتا ہے کیونکہ ان کے اسلاف لگاتار یکے بعد دیگرے بھلائی کی راہوں اور طریقوں پر گامزن رہے۔ یہ حقیقی معنی میں مطلق نسب ہے تو پھر حسب کلی مشکک کے زمرے سے ہے جو بعض امراء اور اہل شہر کی بہ نسبت بعض افراد (اہل قریہ) پر بطریق اولیٰ صادق آتی ہے۔

شرافت کے حاصل کرنے کا دوسرا طریقہ :کبھی کسی گھرانے کو مکمل شرافت عصبیت اور مکارم اخلاق سے حاصل ہوتی ہے لیکن جب وہ گھرانہ شہروں میں آبستا ہے تو اس کی شرافت کافور ہو جاتی ہے کیونکہ اس کے نسب میں خلط ملط ہونے لگتا ہے اور دلوں میں اس شرافت کا خیال باقی رہ جاتا ہے جس سے وہ خود کو شریف گھرانوں میں اور اہل عصبیت میں شمار کرنے لگتے ہیں حالانکہ ان میں اس کا ادنیٰ سا بھی تعلق نہیں رہتا کیونکہ ان سے تمام عصبیت کافور ہو جاتی ہے۔ بہت سے شہری جو عربوں اور اہل عجم کے گھرانوں میں پرورش پاتے ہیں اپنی شہری زندگی کے آغاز میں اسی خیال میں ڈوبے رہتے ہیں زیادہ تر اسرائیلی اس وسوسہ میں گرفتار ہیں کیونکہ شروع میں ان کا گھرانہ دنیا کے تمام گھرانوں میں حسب ونسب کے اعتبار سے ممتاز تھا کیونکہ اول تو حضرت ابراہیم کے زمانے سے حضرت موسیٰ کے زمانے تک ان میں متعدد انبیائے کرام اور رسل عظام پیدا ہوتے رہے حضرت موسیٰ ان کے مذہب وشریعت کو لانے والے ہیں دوسرے ان میں عصبیت بھی موجود ہے پھر حق تعالیٰ نے انہیں مملکت بھی عطا فرمائی تھی جس کا ان سے وعدہ فرمایا تھا۔ پھر یہ اپنے ان تمام اوصاف وکمالات کو ختم کر بیٹھے جو ان میں تھے اور ان پر ذلت وافلاس ڈال دیا گیا اور ایک زمانے تک جلاوطن رہے اور مارے مارے پھرتے رہے اور ہزاروں سال تک خاص طور پر کافروں کے غلام رہے لیکن شرافت کا خبط ان کے دماغوں سے نہیں نکلا تم انہیں یہی کہتے پاؤ گے یہ ہارونی ہے اور یہ آل یوشع میں سے ہے فلاں کالب کی اولاد ہے فلاں یہودا کی باوجودیکہ ان میں عصبیت بھی مٹ مٹا گئی اور ایک مدت دراز سے ان پر ذلت مسلط ہے بہت سے شہری وغیرہ جو اپنے نسبوں میں عصبیت سے کٹے ہوئے ہیں اسی وسوسے کے شکار ہیں۔

ابن رشد کی غلطی :اس مسئلہ پر ابوالولید ابن رشد نے غلط روشنی ڈالی ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب الخطابت میں جو معلم اول (ارسطو) کی کتاب کا خلاصہ ہے حسب کا ذکر چھیڑا ہے تو حسب کی یہ تعریف کی ہے کہ حسب محض یہ ہے کہ کوئی شخص کسی ایسی پرانی قوم کا فرد ہو جو ماضی میں کسی زمانے میں شہر میں رہتا ہو اور انہوں نے ہماری تحقیق کی طرف سے رخ بھی نہیں کیا کاش مجھے معلوم ہوتا کہ کسی کو پرانے زمانے میں کسی کی قوم کے شہر میں رہنے سے کیا فائدہ پہنچتا ہے جب کہ لوگوں میں اس کی عصبیت ہی موجود نہ ہو کہ اس کے ذریعے لوگوں پر اس کا رعب پڑے اور وہ اس کی ریاست قبول کرنے پر مجبور ہوں۔ گویا انہوں نے اسلاف کی مردم شماری کو حسب سمجھ لیا حالانکہ خطابت میں بااثر حضرات (ارباب حل وعقد) کو اپنی طرف مائل کرنا پڑتا ہے اور جن کو یہ قدرت وملکہ حاصل نہیں انہیں نہ تو لوگ ہی قابل توجہ سمجھتے ہیں اور نہ وہ لوگوں ہی کو اپنی طرف متوجہ کر سکتے ہیں عام طور پر شہریوں کی یہی حیثیت ہوتی ہے کہ ان کی باتوں کی طرف کوئی متوجہ نہیں ہوتا البتہ ابن رشد شہری اور پہاڑی علاقے میں پلے

بڑھے اور انہیں لوگوں کی عصبیت سے کوئی تعلق نہیں رہا اور نہ وہ عصبیت کے آثار و احوال سے واقف ہوئے اس لیے گھرانوں کے اور حسب کے بارے میں انہوں نے ایک مشہور بات پر قناعت کی کہ حسب محض آباء واجداد کی مردم شماری کو کہتے ہیں اور انہوں نے اس مسئلہ میں عصبیت کی حقیقت تک اور اس کی گہرائی تک پہنچنے کی کوشش نہیں کی جو مخلوق میں کارفرما ہوتی ہے حق تعالیٰ شانہ ہی ہر چیز کی حقیقت و ماہیت کو خوب جانتا ہے۔

فصل نمبر ۱۴

غلاموں کی اور دست پروردہ حضرات کی شرافت کا مدار اُن کے آقاؤں کی شرافت پر ہے نسب پر نہیں!

شرافت میں اہل عصبیت ہی کا حصہ ہے: اس کا سبب یہ ہے کہ ہم اوپر بتا آئے ہیں کہ اصل وحقیقت کے اعتبار سے شرافت عصبیت والوں ہی کے لیے ہے۔

غلام وغیرہ آقا کے نسب میں شامل ہو جاتے ہیں: پھر جب عصبیت والے غیر خاندانی اشخاص کی پرورش کریں یا انہیں غلام بنالیں اور آزاد کر دیں اور ان میں رشتے بھی کر دیں تو یہ غلام اور پروردہ حضرات انہیں کے نسب وعصبیت میں شامل ہو جاتے ہیں اور انہیں کے خاندان کا لبادہ اوڑھ لیتے ہیں گویا آقاؤں اور غلاموں کی عصبیت ایک ہی ہے اور عصبیت کی لڑی میں منسلک ہو جانے کی وجہ سے وہ اسی عصبیت میں اور اسی نسب میں حصہ دار ہو جاتے ہیں جیسا کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا۔قوم کے غلام انہیں میں سے ہیں خواہ وہ آزاد کردہ غلام ہوں یا پرورش یافتہ لوگ یا حلیف ان کے لیے اس عصبیت میں نسب ولادت مفید نہیں کیونکہ ان کا نسب ان لوگوں کے نسب سے بالکل علیحدہ ہوتا ہے جن میں یہ شامل ہو گئے ہیں اس لیے ان کا ذاتی نسب بھول بسر گیا ہے اور اس نسب میں ان کے اہل عصبیت مفقود ہیں اسی لیے مذکورہ بالا لوگ اسی قوم میں شمار کیے جاتی ہیں جس میں گھل مل گئے ہیں۔

غلاموں وغیرہ کی شرافت آقاؤں سے کم ہی رہتی ہے: پھر جب آقا یا مربی یا حلیف مختلف ہوں تو غلاموں کی یا پروردہ لوگوں کی یا حلیفوں کی خاندانی شرافت انہیں کی خاندانی شرافت کی نسبت سے ہو گی۔ اور ان سے کمتر ہی رہے گی آگے نہیں بڑھے گی لہٰذا حکومتوں کے تمام غلاموں کا اور خدمت گاروں کا یہی حال ہے کیونکہ وہ جس قدر حکومت کی غلامی اور خدمات میں گہرے ہوں گے اور حدود مملکت میں متعدد آثار رکھتے ہوں گے اسی قدر ان کو حکومت میں شرف حاصل ہو گا حکومت عباسیہ میں اور اس سے قبل حکومت بنی برمک میں اور بنی نوبخت میں تم نے ترک غلام نہیں دیکھے؟ کہ انہوں نے اپنا

خاندان کس طرح بلند کیا اور شرافت کس طرح بنائی اور کس قدر عزت اور مجد کے موسس بنے جبکہ حکومت کی ولاء میں مخلص ثابت ہوئے۔ چنانچہ جعفر بن یحییٰ بن خالد انتہائی اونچے خاندان کا اور عزت کا مالک تھا کیونکہ رشید کا غلام تھا اور رشید ہی کی قوم کی طرف منسوب تھا نسب ولادت سے اسے یہ شرف حاصل نہیں ہوا تھا۔ ہر حکومت کے غلاموں کا اور خدمت گاروں کا یہی حال ہوتا ہے کہ ان کے شرف و مجد پر ان کی خدمات کا اثر پڑتا ہے جس قدر زیادہ خدمات ہوں گی اسی قدر ان کی عزت میں اضافہ ہوگا اور جب موجودہ نسب کا ان پر غلبہ ہو جاتا ہے تو ان کا پرانا نسب بھول کی نذر ہو جاتا ہے اور شرافت و نجابت میں اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ اعتبار نسب ولاء و پرورش کا ہوتا ہے کیونکہ عصبیت کا راز اسی میں مضمر ہوتا ہے اور عصبیت ہی سے خاندان و شرافت ملتی ہے۔ گویا غلاموں کو شرف آقاؤں کے شرف سے حاصل ہوتا ہے اور ان کی عزت و مجد کا مدار ان کے آقاؤں کی عزت و مجد پر ہے اس لیے انہیں نسب ولادت مفید نہیں ہوتا کیونکہ ان کی شرافت کو بنانے والا تو ان کا نسب ولاء ہے جس کا تعلق حکومت سے دہے یا تربیت و پرورش سے ہے، کبھی قدیمی نسب، عصبیت و حکومت کا حامل ہوتا ہے لیکن جب وہ ختم ہو جاتا ہے اور اس کی ولاء اور پرورش دوسری حکومت میں ہوتی ہے تو پہلا نسب غیر مفید ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس کی عصبیت ختم ہو جاتی ہے اور دوسرا نسب مفید ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس میں عصبیت موجود رہتی ہے۔ برامکہ کا یہی حال ہے کیونکہ مورخین لکھتے ہیں کہ برامکہ فارس میں خاندانی لوگ تھے اور آتش کدوں کے بڑے افسر تھے لیکن جب یہ لوگ عباسیہ حکومت کی غلامی میں آ گئے تو پہلے نسب کا اعتبار نہیں رہا کیونکہ انہیں اس لیے شرف حاصل ہوا کہ حکومت میں ان کا حکم چلتا تھا اور حکومت کے پرورش یافتہ تھے اس سبب کے سوا ان کی عزت کے دوسرے اسباب ڈھونڈنا خیال خام اور وہم ہے جسے سرکش نفس دلوں میں ڈالا کرتے ہیں اور وہ بے بنیاد ہوتے ہیں۔ ہماری تحقیق پر مشاہدات گواہ ہیں۔

فصل نمبر ۱۵

ایک خاندان میں حسب کی انتہا چار پشتیں ہیں

دیکھیے عالم عناصر کی ہر چیز فانی ہے اور ختم ہو جانے والی ہے۔ ذات کے اعتبار سے بھی اور حالات کے اعتبار سے بھی خواہ نباتات ہوں یا معدنیات یا حیوانات یا انسان۔ خاص طور سے انسان کے حالات پر نظر ڈالیے ان میں قسم قسم کے علوم پیدا ہوتے ہیں پھر مٹ مٹا کر نذر فنا ہو جاتے ہیں یہی دیگر صنعتوں کا حال ہے درحقیقت حسب یا شرافت ان انسانی عوارض میں سے ہے جو لوگوں کو عارضی ہوتے رہتے ہیں اس لیے یہ بھی نذر فنا ہو کر رہتا ہے۔

بجز رحمتِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی کی شرافت آدمؑ سے لیکر اس تک قائم نہیں رہی: دنیا کا کوئی ایسا انسان نہیں کہ اس کی شرافت آدمؑ سے لے کر اس تک لگاتار قائم رہی ہو بجز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے یہ آپ کی عزت و بزرگی ہے اور آپ کے خصائص میں شامل ہے اور اس کی حفاظت ہے جو آپ کی بعثت سے قائم ہے۔

ایک مشہور قول: ایک مشہور قول ہے کہ ہر شرف کا آغاز خارجی ہے یعنی ریاست و مجد سے باہر ہے اور وہ ابتدائی مرحلہ میں بالکل ناقابل توجہ اور معلوماتی ہوتا ہے اور اس میں شرافت معدوم ہوتی ہے اس کا مطلب یہ کہ جیسے ہر شرافت کے لیے عدم ہے اسی طرح ہر شرافت سے پہلے عدم تھا یعنی ہر شرف کا وجود دو عدموں کے درمیان گھرا ہوا ہے جیسا کہ ہر فنا ہونے والی چیز کا حال ہے۔

شرف کی زیادہ سے زیادہ حد: پھر شرف کی زیادہ سے زیادہ حد چار پشتوں تک ہے کیونکہ وہ تکلیفیں موسس مجد ہی کو معلوم ہیں جو اس نے مجد کے بنانے میں اٹھائی ہیں اور وہی ان اوصاف کی حفاظت کرتا ہے جو بقائے مجد کے اسباب ہیں پھر بانی مجد کا بیٹا باپ کے بعد اپنے باپ کے نقش قدم پر چلتا ہے کیونکہ اس نے اپنے باپ سے مجد کا چرچا سنا ہے اور اسی سے مجد حاصل کی ہے ظاہر ہے کہ مجد سے جس قدر محبت اور لگاؤ اس کے بانی کو ہوگا اس قدر سننے والے کو نہیں ہوگا تیسری پشت میں محض دوسری پشت کی تقلید رہ جاتی ہے اور پوتا بیٹے سے مجد میں اسی قدر کوتاہ رہ جاتا ہے جس طرح ایک مقلد مجتہد کے پیچھے رہتا ہے۔

بانی مجد کا پڑپوتا اوصاف مجد کھو بیٹھتا ہے: پھر پڑپوتے کا زمانہ آتا ہے تو وہ اپنے باپ' دادا اور پردادا سب کا طریقہ چھوڑ دیتا ہے اور وہ تمام اسباب گنوا بیٹھتا ہے جو مجد کی بقا کے لیے ضروری تھے اور انہیں حقیر سمجھتا ہے۔ اور گمان کر بیٹھتا ہے کہ بنائے مجد میں کوئی تکلیف یا تکلف اٹھانا نہیں پڑا تھا بلکہ مجد ان کی موروثی چیز ہے اور شروع ہی سے ان کے خاندان میں چلی آرہی ہے اب اس کے لیے محض خاندانی ہونا شرط ہے اور مجد عصبیت پر موقوف نہیں اور نہ کسی خوبی پر اس کا مدار ہے۔ بہر حال پڑپوتا لوگوں میں اپنی خاندانی شوکت کو اور جلالت شان کو دیکھتا ہے لیکن اس سے بے خبر ہوتا ہے کہ کس طرح شرافت پیدا ہوئی اور اس کے اسباب کیا تھے بس اس کا یہی خیال ہوتا ہے کہ مجد ایک نسبی صفت ہے اس لیے وہ اہل عصبیت سے اپنے آپ کو بڑا اور افضل سمجھتا ہے کیونکہ اسے اپنے اسی ماحول پر بھروسہ ہے جس میں اس نے پرورش پائی ہے کہ لوگ اس کے بزرگوں کی عزت کیا کرتے تھے اور ان کی بات مانا کرتے تھے اور یہ معلوم نہیں کہ وہ کن اسباب سے ان کی عزت و تکریم کیا کرتے تھے اور کیوں ان کے مطیع تھے اور ان کے آگے بچھے جاتے تھے اور انہیں دلوں کی گہرائی سے چاہتے تھے۔

بانی مجد کے خاندان سے مجد کے منتقل ہونے کا سبب: لہٰذا یہ لوگوں کو حقیر سمجھنے لگتا ہے اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لوگ اس سے بددل ہو جاتے ہیں اور اسے ذلیل و کمینہ سمجھنے لگتے ہیں اور دوسرے شریف گھرانوں کے کسی با اہل شخص کو چن لیتے ہیں اور اس کا خاندان چھوڑ دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کی عصبیت پر انہیں یقین نہیں ہوتا ہے اور وہ اس کے پسندیدہ اخلاق پر بھروسہ کرتے ہیں اور شرافت اس نئے خاندان میں جنم لے کر پرورش پانے لگتی ہے اور پرانے خاندان کے ختم ہوتے ہوتے بالکل ہی فنا ہو جاتی ہے اور مرجھا کر رہ جاتی ہے اور اس کی عمارت بھی دھم سے گر آتی ہے۔

مجد میں یہ تغیرات سلاطین و قبائل وغیرہ میں رونما ہوتے رہتے ہیں: یہ تغیرات سلاطین میں ہوتے رہتے ہیں اور اسی طرح کے انقلابات قبائلی خاندانوں میں' امراء میں اور ارباب عصبیت میں رونما ہوتے رہتے ہیں۔ شہریوں کے

خاندانوں میں بھی یہی تغیرات ہوتے رہتے ہیں کہ جب خاندانوں میں زوال آتا ہے اور وہ گر جاتے ہیں تو ان کی جگہ دوسرے خاندان لے لیتے ہیں۔ خود حق تعالیٰ شانہ فرماتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو تم کو فنا کر دے اور ''تمہاری جگہ'' ایک نئی مخلوق لے آئے اور یہ بات اللہ پر دشوار نہیں ہے۔

حسب کا چار پشتوں تک چلنا غالب کے اعتبار سے ہے کلی قاعدہ نہیں: یہ دعویٰ کہ حسب صرف چار پشتوں تک چلتا ہے غالب کے اعتبار سے ہے۔ کوئی کلی قاعدہ نہیں کیونکہ بعض خاندان چار پشتوں تک پہنچنے سے پہلے اپنی شرافت و عظمت کھو بیٹھتے ہیں' فنا کے گھاٹ اتر جاتی ہیں اور ان کی عمارت آ گرتی ہے اور کبھی حسب و شرف پانچ اور چھ پشتوں تک بھی لگاتار چلتا رہتا ہے البتہ چار پشتوں کے بعد روبہ انحطاط ضرور ہو جاتا ہے اور زوال کی طرف بڑھنے لگتا ہے۔

حسب میں چار پشتوں کے اعتبار کا سبب: چار پشتوں کا اعتبار اس لیے کیا گیا ہے کہ ایک مجد و حسب کا بانی ہوتا ہے۔ دوسرا مجد کی عمارت کی نگران ہوتا ہے تیسرا مقلد ہوتا ہے اور چوتھا مجد و شرف کو کھونے اور اس کی عمارت کو گرانے والا ہوتا ہے۔

مدح میں بھی چار پشتوں کا اعتبار ہے: حسب امکانی طور پر کم سے کم چار پشتوں ہی میں رہتا ہے انہیں چار پشتوں کے مدح و ثنا کے باب میں اعتبار کیا جاتا ہے چنانچہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا شریف بن شریف بن شریف بن شریف یوسفؑ بن یعقوبؑ بن اسحٰقؑ بن ابراہیمؑ ہیں۔ یعنی حضرت یوسفؑ مجد کی آخری حد کو پہنچ گئے تھے۔ تورات میں بھی اسی مضمون کی عبارت موجود ہے کہ حق تعالیٰ شانہ جو آپ کا رب ہے طاقت ور ہے' بڑا غیور ہے اور آباء سے چار پشتوں تک اولاد کے گناہوں کی پوچھ گچھ کرے گا یہ عبارت صاف بتا رہی ہے کہ حسب و نسب میں زیادہ سے زیادہ چار پشتوں کا اعتبار ہے۔

کسریٰ نے حکام بنانے کیلئے کن لوگوں کو چنا: کتاب الاغانی میں عزیف غوانی کی خبروں میں لکھتا ہے کہ کسریٰ نے نعمان سے پوچھا کیا عربی قبائل میں کسی کو کسی پر فضیلت حاصل ہے؟ نعمان نے جواب دیا کہ جس خاندان میں لگاتار تین پشتوں تک ریاست چلتی رہی پھر چوتھی پشت میں وہ باقی رہی وہ خاندان سب سے افضل ہے۔ پھر کسریٰ نے اس صفت کے خاندان ڈھونڈھے تو آل حذیفہ بن بدر فزاری (جو قیس عیلان میں سے ہیں) آل ذی الجدین شیبانی آل اشعث بن قیس کندی' آل حاجب بن زرارہ' اور آل قیس بن عاصم' منقری جو بنی تمیم میں سے ہیں نکلے پھر کسریٰ نے ان قبائل کو اور انکے ماتحت خاندانوں کو جمع کر کے انہیں حکام و قاضی بنائے جانے کا فیصلہ صادر کیا چنانچہ حذیفہ بن بدر پھر ان کے بعد اشعث بن قیس نعمان سے رشتہ رکھنے کی وجہ سے شکر ادا کرنے کیلئے کھڑے ہوئے پھر بسطام بن قیس بن شیبان نے پھر حاجب بن زرارۃ نے پھر قیس بن عاصم نے کھڑے ہو کر شکریہ ادا کیا اور فصیح و بلیغ تقریریں کیں۔ کسریٰ بولا یہ سب سردار ہیں' اور دیئے گئے عہدوں کے اہل ہیں۔ یہی خاندان بنی ہاشم کے بعد عربوں میں مشہور تھے اور انکے ساتھ بنو ذبیان کا خاندان بھی جو حارث بن کعب یمنی کی اولاد میں سے ہے شامل ہے یہ تمام شواہد صاف بتاتے ہیں کہ حسب میں آخری اور انتہائی حد چار پشتیں ہیں واللہ اعلم۔

فصل نمبر ۱۶

جنگلی قبائل دوسروں کی بہ نسبت اقتدار حاصل کرنے پر خوب قادر ہوتے ہیں

دیکھئے ہم اوپر تیسرے مقدمے میں یہ بیان کر آئے ہیں کہ بدویت سبب شجاعت ہے اس لیے لامحالہ وحشی قبائل کی بہ نسبت انتہائی بہادر ہوتے ہیں اس لیے وہ قہر وتسلط پر خوب قادر ہیں اور دوسری قوموں کے مقبوضات چھیننے میں پیش پیش ہیں بلکہ اس وصف میں ایک ہی خاندان کے افراد میں مختلف زمانوں کے اعتبار سے تفاوت پایا جاتا ہے جب کبھی بدو شاداب علاقوں میں آ بستے ہیں اور نعمتوں میں زندگی گزارنے لگتے ہیں اور زندگی میں اور نعمتوں میں ارزانی کی عادتوں سے مانوس ہونے لگتے ہیں تو جس قدر ان کی وحشت و بدویت میں کمی آتی ہے اسی قدر ان کی بہادری گھٹ جاتی ہے۔

پالتو اور غیر پالتو جانوروں میں فرق: آپ بے زبان جانوروں میں غور کر لیجئے کہ پلیر و اور غیر پلیر و جانوروں میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے یعنی بکرا اور ہرن' پالتو بیل اور جنگلی بیل اور گدھا اور گورخر میں کافی فرق ہوتا ہے جب ان جنگلی جانوروں کی وحشت آدمیوں میں رہنے سہنے کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے اور انہیں عیش کی زندگی مل جاتی ہے تو ان کے اٹھنے بیٹھنے میں بھاگنے دوڑنے میں حتی کہ چال ڈھال میں جلد کے رنگ وروپ میں کتنا عظیم فرق پیدا ہو جاتا ہے یہی حال جنگلی آدمی کا ہوتا ہے جبکہ وہ مانوس اور شہری بن جاتا ہے۔

فرق کی وجہ: اس کا سبب یہ ہے کہ انسانی عادات وخصائل ماحول و مالوفات سے پیدا ہوتی ہیں چونکہ لوگوں کو اقتدار و غلبہ جرات سے حوصلے سے اور بہادری سے حاصل ہوتا ہے اس لیے جو لوگ بدویت میں ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں اور انتہائی وحشی ہوتے ہیں وہی دوسروں کی بہ نسبت غلبہ سے قریب ہوتے ہیں جب کہ دونوں کی تعداد اور قوت عصبیہ میں برابری بھی ہو۔

مضر' حمیر و کہلان پر کیوں غالب آئے؟ آیئے ہم تھوڑی سی دیر کے لیے قبیلہ مضر کا سرسری مطالعہ کریں چونکہ مضر وحشت و بدویت پر قائم تھے۔ اس لیے وہ حمیر و کہلان جیسے عیاش طبع قبائل پر غالب آ گئے جو مضر سے پہلے حکمران قبائل تھے اور ربیعہ پر بھی چھا گئے جو عراق کے شاداب علاقوں میں رہتے تھے اور ناز ونعمت میں زندگی بسر کرتے تھے مضر کا یہی حال رہا جب تک وہ اپنی بدویت پر قائم رہے اور دوسرے عیاشی میں اور نعمتوں کی ریل پیل میں کھو گئے کہ بدویت نے کس طرح مضر کی دھار تیز کر دی اور کس طرح انہیں غلبہ پر قادر بنا دیا کس طرح انہوں نے عیاشی پسند حکمرانوں کے مقبوضات چھین لیے۔

مضر کے مغلوب ہونے کی وجہ: پھر مضر کے ساتھ یہی معاملہ بنی طی' بنی عامر بنی سلیم اور ان کے بعد والوں نے کیا۔ جب یہ قبائل قبائل مضر و یمن کے بعد بھی اپنی سابق بدویت پر قائم رہے اور عیاشی سے دور رہے کہ کس طرح بدویت نے ان کی

قوت عصبیت قائم رکھی اور اس کی جگہ عیش وعشرت نے نہیں لی حتی کہ وہ مصر پر چھا گئے اور ان کے مقبوضات ہتھیا لیے۔ عرب کے ہر قبیلے کا یہی حال ہے کہ جس قدر وہ ناز ونعمت اور عیش و راحت طلبی میں پھنسے اور دوسرا قبیلہ ان چیزوں سے دور رہا تو دوسرا قبیلہ پہلے قبیلے پر چھا گیا بشرطیکہ قوت وتعداد افراد میں دونوں میں مساوات بھی قائم رہی ہو لوگوں میں یہی اللہ کا طریقہ جاری وساری ہے۔

فصل نمبر ۱۷

عصبیت کی غرض حکومت کا حاصل کرنا ہے

اس کا سبب جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یہ ہے کہ عصبیت ہی ایک ایسا ذریعہ ہے جس سے حمایت' دفاع اور جذبہ حق طلبی پیدا ہوتا ہے غرض کہ قوت کا بلکہ ہر بات کا اسی پر مدار ہے اور ہم اوپر یہ بیان بھی کر آئے ہیں کہ معاشرہ میں انسان کو ایک حاکم بالا دست کی بھی ضرورت ہے جو لوگوں کو ظلم وتعدی سے روکے اور عصبیت کی وجہ سے ان پر حکمران ہو کیونکہ اگر طاقتور نہ ہوگا تو لوگوں کو زیادتی سے کس طرح باز رکھ سکتا ہے اسی طاقت کا نام مملکت وحکومت ہے۔

حکومت وریاست کا مفہوم میں فرق: حکومت کا مفہوم ریاست سے وسیع ہے کیونکہ ریاست محض سرداری ہے اور رئیس کی لوگ اطاعت کرتے ہیں لیکن رئیس ان پر جبریہ احکام نافذ نہیں کر سکتا اس کے برعکس سلطان لوگوں سے جبریہ اپنے وضع کردہ قوانین منوانے پر قادر ہوتا ہے کیونکہ اس کے پاس طاقت ہوتی ہے اور ڈنڈے سے ٹیڑھے بھی سیدھے ہو جاتے ہیں۔

ارباب عصبیت بلند مرتبہ حاصل کر کے اُس سے اُونچے مرتبے حاصل کرنے کی کوشش کیا کرتے ہیں: اگر ارباب عصبیت کسی بلند مرتبے تک پہنچ جائیں تو ان کو اس سے اونچے مرتبے کی خواہش ہوتی ہے پھر اگر کسی کو رتبہ سیادت و اتباع مل جائے اور اس کے پاس قہر وغلبہ کے ذرائع بھی موجود ہوں تو وہ بلا تامل قہر وغلبہ حاصل کر لیتا ہے اور اس سنہرے موقع کو نہیں چھوڑتا کیونکہ حکومت وقہر نفس کو طبعی طور پر محبوب ہے۔ لیکن خود مختاری اور اقتدار حاصل کرنے کے لیے عصبیت کی طاقت کا ہونا ضروری ہے جس کے ذریعے لوگ بات مانیں لہٰذا حکومت ہی عصبیت کی غرض وغایت ہے۔ یہی ہمارا دعویٰ تھا کہ عصبیت کی غرض حکومت کا حاصل کرنا ہے۔

مختلف عصبیتوں میں طاقتور عصبیت ہی غالب رہتی ہے: اگر ایک قبیلہ میں مختلف خاندانوں کی الگ الگ عصبیت ہو تو ایک ایسی بالا دست عصبیت کا ہونا ضروری ہے جو تمام عصبیتوں سے زیادہ قوی ہو اور سب پر غالب ہو اور سب کو اپنے اندر جذب کر لے اور تمام عصبیتیں اس میں اس طرح سرایت کر جائیں جیسے خون جسم انسان میں سرایت کرتا ہے اسکی ایسی حیثیت ہو گویا وہ تمام عصبیتوں کی ایک مرکب معجون ہے اور سب سے بڑی عصبیت ہے ورنہ قوم میں پھوٹ پڑ جائے گی

جس کا نتیجہ اختلاف وتنازعہ میں برآمد ہوگا۔ قرآن پاک میں ہے اگر اللہ تعالیٰ بعض کو بعض سے دفع نہ کرتا تو دنیا میں فساد پھوٹ پڑتا۔

حکومت کو وسیع کرنے کا جذبہ: پھر جب اس عصبیت کی وجہ سے قوم پر حکومت حاصل ہو جاتی ہے تو طبعی طور پر دور والی دوسری عصبیتوں پر غلبہ واقتدار کی خواہش پیدا ہوتی ہے اگر دور والی عصبیت طاقت میں برابر ہے یا اقتدار سے مانع آتی ہے تو دونوں میں لڑائیاں ہوتی ہیں اور معرکہ کارزار گرم ہوتا ہے اور کوئی کسی پر غالب نہیں آتی اور ہر ایک اپنی حدود سلطنت میں قائم رہتی ہے۔ تمام قبیلوں کا اور دنیا کی تمام قوموں کا یہی حال ہے اور اگر غالب آ جاتی ہے اور اسے مطیع ومنقاد کر لیتی ہے تو یہ عصبیت بھی اس میں گھل مل جاتی ہے اور طاقت میں اضافہ کا باعث ہوتی ہے اور اپنی طاقت کو اور وسیع کرنا چاہتی ہے اور اپنی طاقت لگا تار بڑھتی ہی رہتی ہے حتیٰ کہ کسی بوڑھی حکومت سے جا بھڑتی ہے جو قوت میں اس نئی حکومت کے برابر ہے و ارباب عصبیت اور ارا کین سلطنت اس سے کنارہ کش ہیں اس لیے یہ اس کے مقبوضات چھین کر اسے بھی ہڑپ کر جاتی ہے اور تمام ملک پر قبضہ کر لیتی ہے اور اگر یہ حکومت کمزور ہے مگر ابھی بڑھاپے کی حد تک نہیں پہنچی ہے ہاں اسے ارباب عصبیات سے امداد کی ضرورت ہے کہ اگر وہ اس نازک موقع پر اس کی امداد کے لیے کھڑے ہو جائیں تو حکومت دشمن کے نرغے سے بچ جائے تو ارباب حل وعقد کھڑے ہو کر اس نئی حکومت کے حملے سے اسے بچا لیتے ہیں سلطنت کو بچانے والا اطالم بادشاہ کے علاوہ دوسرا بادشاہ ہوتا ہے' چنانچہ حکومت عباسیہ کے دور میں ترکوں اور اور کتامہ کے ساتھ صنہاجہ اور زناتہ کو اور علویہ اور عباسیہ بادشاہوں کے ساتھ بنو حمدان کو انہیں معاملات سے دوچار ہونا پڑا۔ اب صاف طور سے یہ بات کھل گئی کہ عصبیت کی غرض حکومت کو جمانا ہے خواہ جبر یہ ملک چھین لے یا لوگوں کی معاونت سے دفاع کرتا ہوا ملک پر قابض ہو جائے وقت کے تقاضے کے مطابق جو صورت مناسب ہوتی ہے وہی عمل میں لائی جاتی ہے اور اگر حکومت حاصل کرنے میں کچھ رکاوٹیں پیش آئیں تو عصبیت کی پیش قدمی رک جاتی ہی اور وہ اپنی جگہ پر ٹھہر جاتی ہے جب تک اللہ تعالیٰ اس کے بارے میں اپنا فیصلہ صادر نہ فرمائے۔

فصل نمبر ۱۸

عیاشی اور کھیل کود میں پڑنے سے حکومت وبقائے حکومت کے لیے ایک زبردست رکاوٹ پیدا ہوتی ہے

اس کا سبب یہ ہے کہ جب کوئی قبیلہ اپنی عصبیت کی وجہ سے کچھ اقتدار حاصل کر لیتا ہے تو اسی مقدار سے اس پر آسائش وراحت کے دروازے کھل جاتے ہیں اور وہ عیاشیوں اور مرفہ الحال لوگوں کی فہرست میں شامل ہو جاتا ہے اور غلبہ کی مقدار کے موافق اور حکومت کی امداد واعانت کے مطابق عیش پسندی میں حصہ لینے لگتا ہے۔ اگر یہ حکومت اتنی طاقتور ہے

کہ کوئی دوسرا اس کے مقبوضات چھیننے کا لالچ نہیں کرتا اور نہ وہ اس میں شرکت کی جرات کرتا ہے تو حکومت کی ولایت کا اس قبیلے کو یقین ہوتا ہے اور اسے جو کچھ عیش حاصل ہے اسی پر قناعت کر لیتا ہے اور حکومت کی آمدنی میں جس قدر اس کا حصہ ہے اس پر بس کرتا ہے اسے کبھی دوسروں کے مقبوضہ علاقے چھین لینے کی خواہش نہیں ہوتی اور نہ ایسے ذرائع اختیار کرتا ہے جس سے دوسروں کی حکومت پر قبضہ حاصل ہو جائے ان کی زندگی کا مقصد محض نعمتوں سے بہرہ اندوز ہونا' کمانا' مرفہ الحال ہونا اور حکومت کے زیر سایہ سکون واطمینان والی اور آرام وراحت والی زندگی بسر کرنا ہوتا ہے اور ملکی رواج ودستور کے مطابق مکان بنانا اور لباس استعمال کرنا اور ان میں تکلفات سے کام لینا اور اپنی حیثیت کے مطابق انہیں خوبصورت بنانا غرض کہ انہی چیزوں میں ان کے خیالات گردش کرتے رہتے ہیں اور ان کی عیش پسندی بڑھتی جاتی ہے اور وہ زندگی کی آسائش کے تمام اسباب فراہم کرتے جاتے ہیں لہٰذا ان سے بدویت کا کھرا پن رخصت ہو جاتا ہے اور ان کی عصبیت وشجاعت کمزور ہوتی جاتی ہے اور اب یہ آسائش وعیش کے جھولوں میں جھولنے لگتے ہیں۔

عیش پرست والدین کی اولاد بھی عیش پرست ہی ہوتی ہے: پھر ان کی اولاد ماں باپ کا عیش دیکھتی ہے اور عیش ہی کے ماحول میں پرورش پاتی ہے اور قدم قدم پر دوسروں کی خدمات حاصل کرنا جانتی ہے اپنا کام آپ انجام نہیں دیتی اور جن جن کاموں کی عصبیت میں ضرورت پڑتی ہے ان سب کاموں کو بھول جاتی ہے اور انہیں کرتے ہوئے شرماتی ہے حتی کہ یہی حالت ان کی عادت اور طبیعت ثانیہ بن جاتی ہے اس لیے ان کے بعد ان کی نسلوں سے عصبیت وشجاعت نکلنے لگتی ہے اور رفتہ رفتہ عصبیت ختم ہو جاتی ہے اور آخر کار پورا قبیلہ پستی کے گڑھے میں جا گرتا ہے اور فنا ہو جاتا ہے اور بقدر عیش وعشرت کے ان پر فنا کی گھٹائیں چھاتی ہیں اور فنا کر کے چھوڑتی ہیں حکومت کی حفاظت وبقا کا سوال تو رہا در کنار وہ خود ہی بیماری کا شکار بن جاتے ہیں کیونکہ عیاشی کے اور نعمتوں میں ڈوب جانے کے عوارض عصبیت کی (جس پر غلبہ کا مدار ہے) دھار کند کر دیتے ہیں اور جب عصبیت ہی ختم ہو جاتی ہے تو قبیلہ دفاع وحمایت سے قاصر رہ جاتا ہے دوسروں سے مطالبات منوانا تو دور کی بات ہے اور اسے کوئی دوسری قوم ہضم کر لیتی ہے۔ اس بیان سے یہ بات کھل گئی کہ عیاشی حکومت کے لیے بڑی زبردست رکاوٹ ہے اللہ جسے چاہے اپنا ملک عطا فرمائے۔

فصل نمبر ۱۹

ذلت والی اطاعت بھی حکومت میں رکاوٹ ڈالتی ہے

اس کا سبب یہ ہے کہ ذلت واطاعت عصبیت کی دھار کند کر دیتی ہے اور اس کا شعلہ بجھا دیتی ہے کیونکہ اطاعت وغلامی عصبیت کے مفقود ہونے کی دلیل ہے لوگوں نے دفاع سے عاجز ہو کر ہی تو ذلت کا طوق گردن میں ڈالا۔ لہٰذا انتقام لینے سے اور مطالبات منوانے سے بدرجہ اولیٰ عاجز ہوئے۔

بنی اسرائیل کا واقعہ: غور کیجئے حضرت موسیٰ نے بنی اسرائیل کو ملک شام کی دعوت دی اور یہ بھی بتا دیا کہ حق تعالیٰ شانہ نے ملک شام ان کیلئے مقرر فرما دیا ہے اور لکھ دیا ہے مگر وہ اس سے عاجز رہے اور صراحت سے بھی بتا دیا کہ اس میں تو سرکش و ظالم لوگ ہیں جب تک وہ شام سے نکلیں گے نہیں اس وقت تک ہم شام میں قدم نہیں رکھ سکتے یعنی اللہ تعالیٰ انہیں اپنی قدرت سے ملک شام سے نکال دے جس میں ہماری طاقت کی ضرورت نہ ہو اور ان کا وہاں سے نکل جانا بھی آپ کے معجزے میں شمار ہو۔ پھر جب حضرت موسیٰ نے انہیں عمالقہ سے جنگ پر پورے جوش و خروش سے ابھارا تو انہوں نے سرکشی کی گناہوں پر اتر آئے اور منہ موڑ کر کہہ دیا کہ ان سے آپ اور آپ کا رب دونوں جا کر لڑیں ہم تو یہاں آرام سے بیٹھے ہوئے ہیں انہوں نے یہ بات اس لیے کہی کہ انہیں اپنے بارے میں معلوم تھا کہ ہم بدلہ لینے سے اور اپنے جائز حقوق کے مطالبے سے عاجز ہیں اس لیے ان پر یاس کا غلبہ ہو گیا اور پیغمبر علیہ السلام کی بات ٹھکرا دی جیسا کہ آیت سے اور اس کی تفسیر سے مترشح ہوتا ہے۔

اسرائیلیوں کی اس نافرمانی کا سبب: اس کا سبب یہ ہے کہ انہیں غلامی کی اور دوسروں کی اطاعت کی عادت جم گئی تھی کیونکہ وہ کئی پشتوں سے قبطیوں کے غلام چلے آ رہے تھے حتیٰ کہ جذبہ عصبیت بھی مجموعی طور پر کھو بیٹھے تھے اس کے باوجود حضرت موسیٰ نے جو بشارت انہیں سنائی تھی کہ حق تعالیٰ نے ملک شام تمہارے لیے لکھ دیا ہے اور اریحا (شام) میں عمالقہ اللہ کے حکم سے ان کا شکار ہیں اور اللہ نے انہیں اسرائیلیوں کے لیے مقدر کر دیا ہے وہ اس پر بھی کماحقہٗ ایمان نہیں لائے تھے اور عاجز ہونے کی وجہ سے جی چھوڑ بیٹھے تھے کیونکہ وہ صدیوں سے غلامی کا شکار تھے اور جذبہ حریت قطعی کھو چکے تھے اس لیے پیغمبر کی بشارت پر چوں و چرا کرنے لگے اور طعن آمیز جملے استعمال کرنے لگے آخر کار حق تعالیٰ نے انہیں میدان تیہ کے قید خانے میں ڈال کر سزا دی کہ شام و مصر کے درمیان ایک چٹیل میدان میں چالیس سال تک مارے مارے پھرتے رہے جہاں ان کو پناہ حاصل کرنے کے لیے کوئی آبادی مل سکی نہ کسی شہر کا سراغ لگا سکے کہ اس میں بس جاتے اور نہ کوئی آدمی ہی پا سکے جیسا کہ قرآن پاک کا بیان ہے کیونکہ ان پر شام میں عمالقہ کی سخت گیری تھی اور مصر میں قبطیوں کی۔ کیونکہ اپنے زعم میں ان میں دونوں قوموں کے مقابلہ کی تاب نہ تھی۔

اسرائیلیوں کو میدان تیہ میں قید کرنے کی حکمت: آیت کریمہ کے سیاق وسباق ومفہوم سے معلوم ہو رہا ہے کہ میدان تیہ میں قید کرنے میں ایک بڑی زبردست حکمت کارفرما تھی وہ یہ کہ جو لوگ قہر و تسلط کے پنجے سے چھوٹے ہیں اور ذلت و غلامی کی دلدل سے نکل آئے ہیں اور غلامی کے عادی بن گئے ہیں اور اپنی عصبیت کھو بیٹھے ہیں وہ فنا ہو جائیں گے اور وہ نوجوان تیار ہو جائیں گے جنہوں نے غلامی کی ذلت نہ دیکھی ہو اور وہ خوددار اور غیور ہوں تاکہ ان میں نئی عصبیت پیدا ہو جائے جس کے بل پر وہ اپنے مطالبات بھی منوالیں اور غلبہ واقتدار بھی حاصل کر لیں۔

ایک نسل کی عمر کی مدت چالیس سال ہے: اس سے یہ بات بھی روشن ہو گئی کہ چالیس سال کی وہ کم سے کم مدت ہے جس میں پرانی نسل ختم ہو کر نئی نسل تیار ہو جاتی ہے۔ حق تعالیٰ پاک ہے جو بڑی حکمت والا اور بڑے علم والا ہے۔ آیت میں عصبیت کی اہمیت پر بھی انتہائی روشن دلیل ہے اور اس پر بھی عصبیت ہی ایک ایسا ذریعہ ہے جس سے کوئی قوم دفاع و

مقابلہ پر اور حمایت پر اور مطالبات منوانے پر قادر ہوتی ہے اور یہ جو بھی قوم عصبیت سے محروم ہے وہ مذکورہ بالا تمام خوبیوں سے محروم ہے۔

غلامی کی طرح تاوان اور خراج وغیرہ بھی موجب ذلت ہے: غلامی کی طرح قوم کے لیے موجب ذلت تاوان خراج اور سرکاری واجبات بھی ہیں اس طرح کے محاصل وہی ادا کرتے ہیں جن کے گلے میں طوق اطاعت پڑا ہوتا ہے اور ذلت سے راضی ہوتے ہیں کیونکہ تاوان ومحاصل میں ظلم وذلت ہے ایک غیور اور خودمختار قوم کبھی اس ذلت کو برداشت نہیں کر سکتی الا یہ کہ انہیں قتل وموت کی سنگین سزاؤں سے ڈرایا جائے اور ان کی عصبیت میں اتنی جان نہ ہو کہ اپنی خودداری کی حفاظت کر سکیں اور دفاع کر سکیں پھر جن کی قوت عصبیت ان سے ظلم کو دفع کرنے پر قادر نہ ہو وہ کس طرح کسی کا مقابلہ کر سکتے ہیں اور کیسے اپنے جائز حقوق منوا سکتے ہیں وہ تو سر تسلیم خم کر دیں گے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

ہل دیکھ کر رحمت عالم کا ارشاد: ایک دفعہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی انصاری کے گھر میں ہل دیکھا تو آپؐ نے کھیتی کے بارے میں فرمایا کہ جس قوم کے گھروں میں یہ ہل آ جاتا ہے اس پر یقیناً ذلت چھا جاتی ہے اس حدیث سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ تاوان (جو کسان کو لگان کی صورت میں ادا کرنا پڑتا ہے) موجب ذلت ہے پھر تاوان کے لوازم جیسے مکر وفریب بھی ذات کے ساتھ ساتھ رہتے ہیں اور کسان میں ذلت وقہر کی عادت راسخ ہو جاتی ہے اگر تم کسی قوم کی گردن میں تاوان کی راہ سے ذلت کا پٹہ پڑا دیکھو تو اس کے لیے حکومت سے ہمیشہ کے لیے ناامید ہو جاؤ۔

مغرب میں زناتہ کا پیشہ گلہ بانی نہ تھا: یہاں سے یہ حقیقت بھی روشن ہوئی کہ مغرب میں زناتہ کا پیشہ جانوروں کو چرانے کا نہ تھا جیسا کہ بعض لوگوں کا گمان ہے اور نہ وہ اپنے زمانے کے بادشاہ کو تاوان وغیرہ ادا کیا کرتے تھے جس نے ان کے بارے میں ایسا گمان کیا ہے فحش غلطی کی ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا۔ کیونکہ اگر واقعی ایسا ہوتا تو انہیں حکومت حاصل نہیں ہو سکتی تھی اور اگر ہو بھی جاتی تو قائم نہیں رہ سکتی تھی۔

شہریراز کا قول کہ جزیہ موجبِ ذلت ہے: شہریراز سلطان باب کے قول پر غور کیجیے اس نے یہ بات عبدالرحمٰن ربیعہ سے کہی تھی۔ جب انہوں نے ایک طویل مدت تک اس کا محاصرہ قائم رکھا تھا اور شہریراز نے ان سے امن کی درخواست کی تھی۔ کہتا ہے "آج میں تم سے ہوں میرا ہاتھ تمہارے ہاتھوں میں ہے میں اسلام قبول کرتا ہوں اور میری عزت تمہاری عزت ہے بڑی خوشی سے آگے بڑھو حق تعالیٰ ہم سب کو برکت عطا فرمائے ہمارا جزیہ یہ ہے کہ ہم تمہاری مدد کریں گے اور تمہاری پسندیدہ چیز قائم کرنے کے لیے پوری پوری کوشش کریں گے ہم سے جزیہ لے کر ہمیں ذلیل نہ کرو ورنہ تم اپنے دشمنوں کو کمزور کر دو گے۔" اس قول سے ہمارے دعوے کی حقیقت کا سراغ لگا لیجیے اس کے ثبوت کے لیے یہی کافی ہے۔

17

فصل نمبر ۲۰

مکارمِ اخلاق کی طرف رغبت ملک گیری کی علامت ہے اور نفرت اِس کے برعکس ہے!

انسان' انسانی حیثیت سے مکارم اخلاق اور خیر وصلاح سے بہت قریب ہے: چونکہ ملک گیری انسان کا طبعی خاصہ ہے اور انسانی معاشرہ کے لیے ضروری ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اور انسان اپنی صحیح فطرت کی رو سے اور قوت عاقلہ ناطقہ کی وجہ سے خیر وصلاح سے بہت قریب اور شر وفساد سے بہت دور ہے کیونکہ اس میں شر حیوانی قوتوں کی وجہ سے آتا ہے جو اس میں موجود ہیں لیکن اگر انسان کو انسان کی حیثیت سے دیکھا جائے تو وہ خیر ہی سے اور خیر والے اخلاق ہی سے زیادہ قریب ہے اور حکومت وسیاست بھی اس کے لیے انسانی حیثیت ہی سے ضروری ہیں۔ کیونکہ یہ انسان کا خاصہ ہیں حیوان میں نہیں پائی جاتیں اس صورت میں اچھی عادتیں حکومت وسیاست کی شان کے شایان اور مناسب ہیں۔

شرف ومجد کی اساس عصبیت اور خاندان ہے فرع مکارمِ اخلاق ہیں: ہم اوپر یہ بھی بیان کر آئے ہیں کہ شرف ومجد کی عمارت جس اساس پر اٹھائی جاتی ہے اور جس اصل پر ان کی حقیقت معرض وجود میں آتی ہے وہ عصبیت اور خاندان ہے اور شرف ومجد کی فرع جس سے عصبیت تکمیل کو پہنچتی ہے مکارم اخلاق اور شریفانہ عادتیں ہیں ان کے بغیر مجد بمنزلہ ہاتھ پیر کٹے ہوئے یا ننگے انسان کے ہے پھر جب کسی خاندان میں محض عصبیت کا وجود اخلاق حمیدہ کے بغیر باعث نقص ہے تو حکومت میں تو بدرجہ اولیٰ باعث نقص ہونا چاہیے کیونکہ حکومت ہر شرف کی انتہائی حد ہے اور ہر حسب کی سب سے آخری سرحد ہے۔

حکومت کی غرض وغایت خلق خدا کی کفالت ہے: علاوہ ازیں سیاست وحکومت سے اللہ کی مخلوق کی کفالت معرض وجود میں آتی ہے اور حکومت اللہ کے قانون کو نافذ کرنے کے لیے بمنزلہ خلافت کے ہے اور بندوں میں اللہ تعالیٰ کے احکام کا مدار ان کی خیر وصلاح پر اور بہبودی پر ہے جن میں ان کے مصالح کی رعایت برتی گئی ہو جیسا کہ شریعتوں سے ثابت ہوتا ہے اور انسانی خود ساختہ قوانین کا مدار جہالت وشیطنت پر ہے کیونکہ حق تعالیٰ شانہٗ نے خیر وشر ساتھ ساتھ پیدا فرمائے ہیں اور دونوں اس کی تقدیر وقدرت کے اندر ہیں اور اس کے سوا کوئی اور غافل نہیں۔

کون مستحق خلافت وحکومت ہے؟ اگر کسی میں ایسی عصبیت موجود ہو جو خلق خدا کی کفالت کر سکتی ہو اور اس میں اس کے مناسب مکارم اخلاق بھی موجود ہوں کہ لوگوں پر اللہ کے احکام جاری کر سکے تو اس میں خلافت کی صلاحیت اور اللہ کی

مخلوق کی کفالت کی استعداد پائی جاتی ہے۔ یہ دلیل سابق دلیل سے زیادہ قوی ہے اور اس کی جڑ بہت مضبوط ہے معلوم ہوا کہ اچھی عادتیں ان لوگوں کے لیے ملک گیری کی نشانیاں ہیں جن میں عصبیت موجود ہو۔

حکمرانوں میں اچھی عادتیں ہمارے مشاہدے میں آتی ہیں: جب ہم اہل عصبیت کو دیکھتے ہیں اور انہیں بھی جن کو نواحی علاقوں پر اور لوگوں پر غلبہ حاصل ہے تو ان میں بھلی عادتیں اور کرم و درگذر کی خصلتیں پاتے ہیں۔

حکمرانوں کے عام اوصاف: ایسے لوگ کمزوروں اور عاجزوں کا بوجھ اٹھا لیتے ہیں' مہمان نواز ہوتے ہیں' فقرا کی سخت باتیں برداشت کر لیتے ہیں' اپاہجوں کی خیر خبر رکھتے ہیں' تیموں کے سر پر ہاتھ پھیرتے ہیں غریب و نادار اشخاص کا کام کرا دیتے ہیں' مصائب پر صبر کرتے ہیں' عہد پورا کرتے ہیں' عزت و آبرو کی حفاظت میں مالی قربانیاں پیش کرتے ہیں۔ شریعت کا احترام کرتے ہیں' علماء کی عزت کرتے ہیں جو شریعت کے احکام جاننے والے ہیں اور علماء ان کے لیے جو کام مقرر کرتے ہیں ان پر عمل پیرا رہتے ہیں اور جن کاموں سے روکتے ہیں ان سے باز رہتے ہیں۔ ان کے بارے میں اچھے گمان رکھتے ہیں' دینداروں سے محبت کرتے ہیں ان سے برکتیں حاصل کرتے ہیں ان کی دعائیں لیتے ہیں اکابر و مشائخ سے شرماتے ہیں ان کا ادب و احترام بجا لاتے ہیں جو انہیں حق کی طرف بلاتے ہیں اور حق کی طرف لپک کر جاتے ہیں کمزوروں کے ساتھ انصاف و حسن سلوک کرتے ہیں اور ان کے حالات سنوارنے پر مال بھی خرچ کرتے ہیں۔ حق کے آگے جھکتے رہتے ہیں مسکینوں سے عاجزی سے پیش آتے ہیں دکھ والوں کی شکایتیں سن کر ان کے دکھ رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں' دیندار ہوتے ہیں عبادتوں پر قائم رہتے ہیں اور ان کے اسباب پر بھی۔ غداروں سے' مکر و فریب سے' بدعہدی سے اور اسی قسم کی دوسری بری عادتوں سے دور رہتے ہیں۔ غرضیکہ ان میں ان تمام باتوں کا مطالعہ کر کے ہمیں یقین ہو گیا کہ سیاست والے اخلاق یہی ہیں اور وہ ان ہی اخلاق حمیدہ کی وجہ سے سیاست و ملک گیری کے مستحق ہیں خواہ خاص ملک کے ہوں یا بڑی سلطنت کے اور یہ وہ خیر ہے حق تعالیٰ نے انہیں عطا فرمائی ہے اور ان کی عصبیت کے اور غلبہ کے مناسب ہے اور یہ خیر ان میں مہمل نہیں اور نہ ان کا وجود ان میں بیکار محض ہے اور حکومت و بھلائیوں کا مرتبہ ان کی عصبیت کی وجہ سے ان کے لیے عین مناسب ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اللہ نے انہیں حکومت کا اہل بنایا ہے اور انہیں ملک عطا فرمایا ہے۔ اگر ان میں اس کے برعکس معاملہ ہوتا تو یہ حکومت و ملک کے اہل نہ ہوتے۔

زوال ملک کے اسباب: جب حق تعالیٰ کسی قوم سے ملک چھیننا چاہتا ہے تو اس میں اخلاق ذمیمہ اور رذیل عادتیں پیدا فرما دیتا ہے اس لیے وہ لوگ سیاسی خوبیوں سے محروم ہو جاتے ہیں اور جب یہ حرماں نصیبی بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے تو حق تعالیٰ شانہٗ ان کے قبضہ سے ملک نکال لیتا ہے اور کسی دوسری قوم کو دے دیتا ہے جس میں سیاسی خوبیاں پائی جاتی ہیں تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ ملک سے محرومی اور حکومت کا نکلنا خود ان کے کرتوتوں کا ثمرہ ہے کہ حق تعالیٰ نے انہیں جو نعمت ملک و عزت عطا فرمائی ہے وہ ان کی بداعمالیوں کی وجہ سے ان سے سلب کر لی گئی۔ قرآن پاک میں ہے جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنا چاہتے ہیں تو اس میں مالداروں کی کثرت کر دیتے ہیں پھر وہ اس میں بداعمالیاں کرتے ہیں اور اس پر عذاب واجب ہو جاتا ہے پھر ہم اسے پوری طرح سے تباہ کر ڈالتے ہیں اگر اقوام سابقہ کی تحقیق کی جائے اور ماضی کے حکمرانوں کے زوال کے

اسباب ڈھونڈے جائیں تو یہی زوال کے اسباب ملیں گے جو ہم نے بیان کیے ہیں۔

کمال والے اسباب: دیکھئے وہ کمال والے اسباب جن کے عصبیت والے قبائل مالک ہوتے ہیں اور جو ان کی حکومت و ملک گیری پر شاہد ہوتے ہیں مندرجہ ذیل ہیں' علماء' صلحاء' شرفاء' غرباء' خاندانی حضرات اور ہر قسم کے تاجروں کی عزت کی جائے اور لوگوں کو ان کے مقام پر اتارا جائے اس لیے کہ یہ ایک فطری بات ہے کہ عصبیت وحمیت والی قومیں ان لوگوں کے ساتھ حسن اخلاق سے پیش آتی ہیں اور ان قبائل کا ارباب عصبیت کا اور خاندانوں کا احترام کرتی ہیں جو ان کی عصبیت کے لیے موجب تقویت ہوتے ہیں اور شرف میں انہیں بلند کرتی ہیں اور ان کے مقابلہ کی ہوتی ہیں اور عزت و جاہ میں ان کی برابر ہوتی ہیں اس کی وجہ اکثر بقائے عزت کی رغبت ہوا کرتی ہے یا جن کی عزت کی جاتی ہے ان سے کچھ خطرہ ہوتا ہے یا اپنے ذاتی جاہ مرتبہ کی خواہش کارفرما ہوتی ہے۔

اہل فضائل اور خواص کی عزت موجب کمال ہے اور شریفانہ حسن سلوک ہے: لیکن ان جیسے لوگوں سے جن میں نہ تو قوت عصبیت ہے جس سے ڈرا جائے اور نہ کوئی جاہ وعزت ہے جس کی توقع رکھی جائے خوش معاملگی کا برتاؤ اس لیے کیا جاتا ہے کہ شریفانہ حسن سلوک کا اور اخلاقی بلندی کا ثبوت ہو اور پوری طرح سے ان پر سیاست کارفرما ہے کیونکہ ہم مثل وہم مرتبہ شرفاء کا احترام واکرام مخصوص سیاست کے لیے لازمی ہے اور اہل فضائل وخصوصیات کی عزت وتوقیر سیاست عامہ میں موجب کمال ہے صلحاء کا خیال دین کی وجہ سے رکھا جاتا ہے۔ علماء کا خیال احکام شرعیہ اور آئین دینیہ کو بروئے کار لانے کی وجہ سے تاجروں کا خیال ان کا حوصلہ بڑھانے کی وجہ سے ہوتا ہے کہ انہیں کاروبار کا شوق ہو اور ملکی تجارت کو ترقی ہو اور مسافروں کا خیال اس لیے کیا جاتا ہے کہ انہیں اخلاق کی بلندی کا ثبوت فراہم ہو اور اس بات کا بھی ان میں حق وانصاف پیش نظر رکھا جاتا ہے اور جو جیسا ہوتا ہے اسے اسی کے مقام پر رکھا جاتا ہے کہ وہ سیاست عامہ کے اور حکومت کے اہل ہیں بشرطیکہ ان میں عصبیت بھی ہو اور حق تعالیٰ شانہٗ نے ان میں حکومت کی صلاحیت ودیعت فرمائی ہے کیونکہ ان میں اسکی نشانیاں موجود ہیں اسی لیے کسی قوم سے حکومت کے چھن جانے کی سب سے بڑی نشانی یہ ہے کہ وہ قوم مذکورہ بالا ممتاز اشخاص کی عزت وتوقیر سے کنارہ کش ہو جاتی ہے اگر قارئین کرام کسی قوم کی یہ نشانیاں دیکھیں تو سمجھ لیں کہ اب یہ قوم روبہ زوال ہے اور اس سے صلاحیت حکومت کی نشانیاں ختم ہو رہی ہیں اب لوگ اس کے ہاتھ سے حکومت کے نکل جانے کے منتظر رہیں جب اللہ تعالیٰ کسی قوم کے ساتھ برائی چاہتا ہے تو اسے کوئی طاقت لوٹانے والی نہیں۔

فصل نمبر ۲۱
جنگلی اقوام کی سلطنت وسیع ہوتی ہے

اس کا سبب یہ ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ وحشی قومیں تسلط واستقلال پر اور دوسری قوموں کو غلام بنانے پر زیادہ قادر ہوتی ہیں کیونکہ ان میں اپنے سوا دوسری قوموں سے لڑنے کا جذبہ جوش پر ہوتا ہے جیسے بے زبان جانوروں میں

درندے ہوتے ہیں اسی طرح جنگلی قومیں انسانوں میں بمنزلہ درندوں کے ہیں یہ قومیں عرب زناتہ، کرد، ترکمان اور صنہاجہ میں سے اہل شام ہیں۔ علاوہ ازیں ان جنگلیوں کا کوئی وطن نہیں ہوتا جس کی انہیں محبت ہو نہ کوئی شہر ہوتا ہے جس کی طرف ان کا رجحان ہو اس لیے ان کی نگاہ میں دیس و پردیس برابر ہیں۔ لہٰذا یہ اپنے علاقے کے حدود پر یا اس کے گرد و نواح کے شہروں پر قناعت نہیں کرتے بلکہ دور دور تک چھلانگیں مارتے ہیں اور ان سے دور رہنے والی قوموں پر بھی اقتدار جما لیتے ہیں۔

فاروقِ اعظم کا قابلِ غور ایک خطبہ: اس سلسلے میں فاروق اعظم کے ایک خطبہ پر غور کیجئے جب آپ کے ہاتھ پر بیعت کر لی گئی تو آپ نے کھڑے ہو کر تقریر فرمائی اور لوگوں کو عراق پر حملے کے لیے ابھارا اور فرمایا کہ حجاز تمہارا گھر نہیں کہ تم کو اس کی محبت باہر نکلنے سے مانع ہو البتہ تمہارے لیے گھاس پھوس مہیا کرتا ہے۔ حجاز کے باشندوں کو حجاز کی محض اس لیے قدر و منزلت ہے۔ کہاں ہیں وہ علماء جو اللہ تعالیٰ کے وعدے پر گھر بار چھوڑ کر ہجرت کر آئے تھے لوگو اس علاقے کی طرف روانہ ہو جاؤ جس کا اللہ تعالیٰ نے تم سے قرآن میں وعدہ فرمایا ہے کہ وہ تم کو اس کا وارث بنا دے گا چنانچہ اس نے فرمایا۔ اللہ ہی نے اپنا رسولؐ ہدایت کے ساتھ اور دین حق کے ساتھ بھیجا تاکہ اسے تمام دینوں پر غالب فرما دے اگرچہ مشرکوں کو یہ بات ناگوار گذرے۔ (توبہ ۳۳) اور اب سے پرانے عربوں کے احوال پر بھی غور کیجئے یعنی تبابعہ اور حمیر پر کہ وہ یمن سے کبھی مغرب کی طرف بڑھے اور کبھی عراق و ہند کی طرف ہاں دوسری قوموں میں یہ جذبہ کارفرما تھا۔ مغرب کے ملثمین کا بھی یہی حال تھا اس لیے انہوں نے پہلی اقلیم میں سوڈان کے پڑوس میں رہتے رہتے چوتھی اور پانچویں اقلیم کے ممالک اندلس میں براہ راست چھلانگ ماری جنگلی قوموں کا یہی حال ہوتا ہے اسی لیے ان کی حکومت کا دامن بہت وسیع ہوتا ہے اور وہ اپنے مرکز سے انتہائی دور ہوتی ہے۔

فصل نمبر ۲۲

جب تک کسی قوم میں عصبیت ہے اس سے حکومت نہیں نکلتی ہاں اسی خاندان میں منتقل ہوتی رہتی ہے

اس کا سبب یہ ہے کہ ارباب عصبیت کو حکومت شدید غلبہ ہی کے بعد حاصل ہوئی ہے اور دیگر قومیں ان کی مطیع و منقاد بنی ہیں اس لیے حکومت کو باقاعدہ چلانے کے لیے انہی میں سے حکام مقرر کیے جاتے ہیں جو تخت حکومت کے مالک ہیں لیکن اس قوم کے تمام خاندان میں سے نہیں کیونکہ وہ تو بہت ہوتے ہیں اور ہر خاندان مزاحمت پر قادر بھی نہیں ہوتا اور نہ ہر خاندان میں غیرت ہوتی ہے جو ان لوگوں کی ناکیں کاٹ ڈالے جو ہم مرتبہ ہونے کے دعویدار ہیں بلکہ ان خاندانوں میں سے وہ خاندان چنا جاتا ہے جو سب سے زیادہ طاقتور ہوتا ہے۔ پھر جب یہ بات متعین ہوگئی کہ حکومت کو چلانے والے اپنے اپنے

عہدوں پر فائز ہونے کے بعد عیش وعشرت میں پڑ جاتے ہیں اور عیاشی میں ڈوب جاتے ہیں اور اپنے ہی خاندانوں میں سے اپنے ہی بھائیوں کو غلام بناتے ہیں اور انہی کو حکومت کے تمام شعبوں میں حکام مقرر کرتے ہیں اور حکومت کے خاندانوں کے علاوہ دوسرے خاندانوں کے قابل لوگ عہدوں سے محروم رہ جاتے ہیں اور اس حکومت کی عزت کا سایہ تک انہیں نصیب نہیں ہوتا جس میں وہ دور کے نسب سے حصہ دار ہوتے ہیں لیکن اس حالت میں وہ کمزوری سے بھی بچے رہتے ہیں کیونکہ وہ عیش و آسائش سے اور عیاشی کے اسباب سے دور رہتے ہیں تو جب حکمران طبقے پر حوادث چھا جاتے ہیں اور بڑھاپا ان کی شادابی اور سبزی کو ختم کر دیتا ہے تو حکومت ان سے منہ پھیر لیتی ہے اور حوادث انہیں ہضم کر لیتے ہیں اور شربت کی طرح پی جاتے ہیں کیونکہ عیش وعشرت نے ان کی دھار کند کر دی تھی اور عیاشی نے ان کا کروفر برباد کر دیا تھا اور وہ انسانی تمدن اور ملکی سیاست کے غلبہ کی چوٹی پر آخری حد تک پہنچ گئے تھے جیسے ریشم کا کیڑا اپنا گھر بنا کر وہیں ختم ہو جاتا ہے لہٰذا دوسرے خاندانوں میں عصبیت بھرپور ہوتی ہے اور ان کے حصول غلبہ کے جذبات انتہائی تیز اور کند ہونے سے محفوظ ہوتے ہیں اور غلبہ کے سلسلے میں ان کی مخصوص نشانی لوگوں کو معلوم ہوتی ہے لہٰذا ان کی روشن امیدیں انہیں ملک وسربلندی حاصل کرنے کے لیے ابھارتی ہیں جس سے وہ طاقت وقوت کی وجہ سے روک دیئے گئے تھے جو انہیں کی عصبیت کی جنس سے تھی چونکہ ان میں عصبیت طاقتور ہوتی ہے اس لیے موجودہ حکمران ان کا مقابلہ کرنے سے عاجز رہتے ہیں اس لیے یہی ملک پر چھا جاتے ہیں اور تخت حکومت پر قبضہ کر لیتے ہیں پھر ایک مدت گزر جانے پر حکومت کے دوسرے خاندان ان نوخیز حکمرانوں کے ساتھ وہی معاملہ کرتے ہیں جو انہوں نے سابق حکمرانوں کے ساتھ کیا تھا اسی طرح قوم کے خاندانوں میں حکومت منتقل ہوتی رہتی ہے یہاں تک کہ پوری قوم کی عصبیت کا جوش بجھ جاتا ہے یا قوم کے تمام خاندان فنا ہو جاتے ہیں دنیوی زندگی میں اللہ کا یہی طریقہ کارفرما رہتا ہے اور آخرت آپ کے رب کے پاس پارساؤں کے لیے ہے۔

خاندانوں میں انتقال حکومت کے نظائر: عرب کے واقعات سے اس حقیقت کا اندازہ لگایئے کہ جب عادیوں کی حکومت فنا کے گھاٹ اتر گئی تو ان کی جگہ ان کے بھائیوں ثمودیوں نے لی ان کے بعد عمالقہ برسراقتدار آئے ان کے بعد حمیر تخت حکومت پر بیٹھے ان کے بعد حمیر کے ایک خاندان تبابعہ نے حکومت سنبھالی پھر سلطنت کی باگ ڈور اذواء کے ہاتھوں میں آئی پھر مضر کا زمانہ آیا۔ اب ایرانیوں کی طرف آیئے۔ یہی صورت یونانی حکومت کو پیش آئی کہ حکومت ان سے نکل کر رومیوں میں پہنچی اسی طرح مغرب میں بربرہ کو دیکھیے کہ جب مغراوہ اور کتامہ کے سلاطین کو زوال ہوا جو بربرہ میں پہلے بادشاہ تھے تو حکومت صنہاجہ کی طرف منتقل ہوگئی پھر ملثمین برسراقتدار آئے پھر زناتہ کے باقی خاندانوں نے حکومت سنبھالی بہرحال انتقال اقتدار عصبیت کے زیراثر رہتا ہے جس کی قوت عصبیت میں جان ہوتی ہے وہی حکومت سنبھال لیتا ہے اور مختلف خاندانوں میں عصبیت میں تفاوت ہوتا ہے اور عیاشی حکومت کو کمزور اور بوسیدہ کر دیتی ہے جیسا کہ ہم بعد میں بیان کرنے والے ہیں۔

پھر جب حکومت ختم ہو جاتی ہے تو اسی خاندان کے وہ لوگ حکومت پر قبضہ کر لیتے جو حکمران خاندان میں شامل ہوتے ہیں کیونکہ ان میں ایسی عصبیت ہوتی ہے جو لوگوں کو تسلیم کرنی پڑتی ہے اور اس کے آگے سر جھکانا پڑتا ہے اور وہ تمام عصبیتوں پر غالب تسلیم کی جاتی ہے یہ صورت قریب والے نسب میں پائی جاتی ہے اور حکومت انہی میں گردش کرتی رہتی ہے

کیونکہ عصبیت میں فرق نسب کے قرب و بعد پر موقوف ہے۔

کبھی پوری قوم سے بھی حکومت نکل جاتی ہے حتی کہ جب دنیا میں کوئی بڑا تغیر رونما ہو جیسے ملک کا مروجہ دین بدل جائے۔ یا آبادی گھٹ جائے اور حادثۃ اللہ تعالیٰ کی مشیت و قدرت سے پیش آ جائے ایسی صورت میں اس پوری قوم سے حکومت نکل کر اس قوم کی طرف چلی جاتی ہے جس کو اللہ کی سر بلندی منظور ہے۔ مضر کو دیکھ لیجیے جو صدیوں سے پست و ذلیل تھے کہ وہ اسلام لاتے ہی کس طرح دنیا کی قوموں اور حکومتوں پر چھا گئے اور دنیا کی حکومتوں پر قابض ہو گئے۔

فصل نمبر ۲۳

مفتوح قومیں فاتح قوم کا تمدن بڑی خوشی سے قبول کر لیتی ہیں!

اس کا سبب یہ ہے کہ انسان فاتح قوم کے کمالات کا اعتقاد رکھتا ہے اور مفتوح قوم نہ صرف جسمانی غلامی قبول کرتی ہے بلکہ ان کے ذہن بھی غلام بن جاتے ہیں کیونکہ مفتوح کی نگاہ میں فاتح کی عظمت سما جاتی ہے یا وہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ فاتح میں کوئی غضب کا کمال ہے جس کی وجہ سے وہ حکومت کا مالک بن بیٹھا اور یہ طبعی غلبہ کا تقاضا نہیں پھر جب یہ بات یا وہ بات اس کے دل میں گھر کر جاتی ہے تو وہ اس کی طرف کھنچنے لگتا ہے اس کی ہر ادا کو دل سے چاہنے لگتا ہے اس کی ہر بات کا بصد شوق گرویدہ ہو جاتا ہے اور اس کی مشابہت اختیار کرنے لگتا ہے۔ مفتوح کے اس فعل کو اقتدا کہا جاتا ہے یا مفتوح اس غلطی کا شکار ہو جاتا ہے کہ فاتح کا غلبہ عصبیت و قوت کا رہین منت نہیں بلکہ اس کی عادتوں اور خصلتوں کا رہین منت ہے اس لیے اسے اس کی عادتیں اچھی اور پیاری معلوم ہوتی ہیں اور اپنی عادتیں بھی اس کی سی بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ علت مآل کے اعتبار سے قریب قریب پہلی علت کے ہے اس لیے تم دیکھو گے کہ مفتوح فاتح کے ہر فعل کی نقل کرتا ہے کھانے پینے میں' پہننے اوڑھنے میں' رہنے سہنے میں' سواریاں رکھنے میں' اسلحہ کی شکل و صورت میں بلکہ اس کی ہر ادا میں اس کی مشابہت قبول کر لیتا ہے۔

بیٹے باپوں کی ادائیں لے اڑتے ہیں: اس حقیقت کا قیاس بیٹوں پر کر لیجیے کہ وہ کس طرح باپوں کی ادائیں اڑا لیتے ہیں کیونکہ ان کی نگاہ میں ان کے بزرگ صاحب کمال ہوتے ہیں دنیا کے گوشے گوشے پر نظر ڈال جائیے اور غور کیجیے کہ مقامی باشندوں پر حکمرانوں کی اداؤں کا کس طرح غلبہ ہوتا ہے کیونکہ وہ فاتح ہوتے ہیں اور فاتح کی ہر ادا مفتوح کو بھاتی ہے اس لیے مفتوح اقوام کے افراد شاہی وردی کو پسند کرتے ہیں یہ اثر ہمہ گیر ہے۔ حتی کہ اگر کوئی مفتوح قوم کسی دوسری فاتح قوم کے پڑوس میں رہتی ہو تو اس کا اثر بھی قبول کر لیتی ہے ہمارے زمانے میں اہل اندلس کو دیکھ لیجیے کہ وہ کس طرح اقوام جلالقہ سے کس قدر گہرا اثر لے رہے ہیں کہ ان کی وضع قطع ہیئت و خصلت لباس و پوشاک غرض کہ ہر ادا کو اپنا رہے ہیں حتی کہ

دیواروں میں گھروں میں، دکانوں میں اور کارخانوں میں تصویریں اور نقوش بنانے میں بھی انہی کے قدم بہ قدم ہیں اور ان کی مشابہت میں اس قدر ڈوبے ہوئے ہیں کہ اگر غور وفکر کی نگاہ سے دیکھا جائے تو ان کے ہر فعل سے غلامی کی نشانی ٹپک رہی ہے اور ان کی ہر ادا جلالقہ کے اقتدار کو پکار رہی ہے اصل میں حکومت اللہ ہی کی ہے یہ جو مشہور ہے کہ عوام اپنے بادشاہ کے دین پر ہوتے ہیں درست ہے اور ہمارے مذکورہ بالا بیان سے اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ بادشاہ ماتحتوں پر غالب ہوتا ہے اس لیے عوام اس کی اقتدا کرتے ہیں کیونکہ اس میں کمال کا عقیدہ رکھتے ہیں اور شاگرد اساتذہ میں کمالات کے معتقد ہوتے ہیں اللہ ہی خوب جاننے والا ہے اور بڑی حکمت والا ہے اور توفیق اسی کی دی ہوئی ہے۔

فصل نمبر ۲۴

مغلوب قوم بہت جلد فنا ہو جاتی ہے

اس کا سبب یہ ہے کہ غلام قوم میں سستی پیدا ہو جاتی ہے کیونکہ وہ دوسروں کی محکوم وآلہ کار بن جاتی ہے اور انہی کے رحم وکرم پر زندہ رہتی ہے اس لیے ان کے حوصلے بجھ کر رہ جاتے ہیں اور ان کی اولاد بھی کمزور وست پیدا ہوتی ہے اور توالد و تناسل میں بھی کمی آ جاتی ہے کیونکہ آبادی کی کثرت جدید وتازہ بتازہ بلند حوصلوں کی رہین منت ہے اور بلند حوصلوں سے حیوانی قویٰ میں جوش واستحکام پیدا ہوتا ہے پھر جب سستی اور کاہلی کی وجہ سے حوصلے ہی پست ہو گئے اور امیدوں کے نتیجے میں پیدا ہونے والے حالات ہی میں سردی کی لہر دوڑ گئی اور دوسروں کا اقتدار مسلط ہونے سے عصبیت بھی نذر فنا ہو گئی تو اس کا نتیجہ آبادی کے گھٹنے کی صورت میں لازمی طور پر برآمد ہوتا ہے لہٰذا ان حالات میں آبادی گھٹنے لگتی ہے اور لوگوں میں جذبہ کسب وسعی ٹھنڈا پڑ جاتا ہے اور وہ اپنے ذاتی دفاع پر بھی قادر نہیں رہتے کیونکہ اقتدار ان کی شان وشوکت کی کمر توڑ دیتا ہے اور ہر حملہ کرنے والی طاقت کے آگے سر تسلیم جھکا دیتے ہیں اور ہر کھانے والے کے منہ کا نوالہ بن جاتے ہیں خواہ وہ حکومت کے بام عروج تک پہنچے ہوں یا نہ پہنچے ہوں۔

اس حقیقت میں ایک حکمت کارفرما ہے: اس میں ایک اور حکمت بھی پائی جاتی ہے اور وہ یہ کہ انسان فطری اور پیدائشی رئیس ہے کیونکہ خلیفہ بنا کر بھیجا گیا ہے اور خلافت اس کا پیدائشی حق ہے اگر رئیس کے ہاتھ سے ریاست نکل جائے اور وہ اپنی غایت درجہ کی عزت سے محروم ہو جائے تو اس کی طبیعت بجھ کر رہ جاتی ہے اور اس میں سستی کا مادہ ابھر آتا ہے اور یہاں تک نوبت آ جاتی ہے کہ نہ اسے کھانے میں مزہ آتا ہے اور نہ اسے لذیذ مشروب ہی بھاتا ہے یہ چیز انسان میں فطرتی ہے کہتے ہیں کہ درندوں میں بھی قریب قریب یہی عادت پائی جاتی ہے وہ جب تک انسان کی قید میں رہتے ہیں ان کے نر مادینوں کو گیابھن کرنا چھوڑ دیتے ہیں اسی لیے مفتوح اور غلام قوم دھیرے دھیرے گھٹتی اور گھلتی رہتی ہے حتیٰ کہ اسے فنا آ گھیرتی ہے بقا تو اللہ ہی کے لیے ہے۔ آیئے ایرانیوں پر نگاہ فکر ڈالیں ایک زمانہ تھا کہ ان کی اکثریت سے دنیا بھر گئی تھی پھر جب عربوں کی

حکومت کے زمانے میں ان کی طاقت میں زوال آیا اور حکومت کا شیرازہ بکھرا تو اس وقت بھی ان کی تعداد بہت زیادہ تھی کہا جاتا ہے کہ حضرت سعد نے مدائن کے علاوہ مردم شماری کرائی تو ایران ایک لاکھ ۳۷ ہزار نکلے جس میں سے ۳۷ ہزار گھر بار والے تھے لیکن جب عربوں کے غلام ہو گئے اور اجنبی اقتدار کے پھندے میں پھنس گئے تو تھوڑے سے رہ گئے پھر ایسے مٹے گویا دنیا میں ان کا وجود ہی نہ تھا۔

ایک شبہ کا ازالہ: یہ نہ خیال کرنا کہ وہ ظلم کی وجہ سے جوان پر ڈھایا گیا مٹ مٹا گئے یا ان پر ہمہ گیر زیادتی کی گئی کیونکہ اسلامی حکومت کی بنیاد ہی عدل وانصاف پر اٹھائی گئی ہے جیسا کہ آپ کو تاریخ کی ورق گردانی سے معلوم ہے۔ نہیں نہیں بلکہ یہ انسان کا طبعی خاصہ ہے کہ جب وہ محکوم ہو کر دوسروں کا آلہ کار بنتا ہے تو ایسا ہی ہوا کرتا ہے اسی لیے سوڈانی قومیں بہت جلد غلام بن جاتی ہیں کیونکہ ان میں انسانیت کم ہے اور وہ بے زبان جانوروں کے زمرے میں شمار کی جاتی ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یا سوڈانی ایسے ہیں جو اپنی گردنوں میں غلامی کا پٹہ ڈال کر کوئی عہدہ حاصل کرنا چاہتے ہیں یا مال سمیٹنا چاہتے ہیں یا عزت کے بھوکے ہیں جیسے مشرق میں ترکی ممالک کا اور جلالقہ کے گنواروں کا اور فرنگیوں کا حال ہے کیونکہ ان کی عادت میں حکومت کو اپنے خلوص کا ثبوت فراہم کرنا داخل ہے اس لیے یہ غلامی سے نہیں شرماتے کیونکہ اس طرح حکومت ان کو چن لے گی اور انہیں عزت اور بلندی نصیب ہو جائے گی۔

فصل نمبر ۲۵

عربوں کی حکومت اکثر بسیط (کھلے) ملکوں پر ہوتی ہے

اس کا سبب یہ ہے کہ چونکہ عربوں کی طبیعتوں میں وحشت وبدویت ہے اور ان میں لوٹ مار کرنے والے اور خون بہانے والے بھی ہیں اس لیے غلبہ حاصل کیے اور جانوں کو خطرے میں ڈالے بغیر ہی وہ جو کچھ لوٹ سکتے ہیں لوٹ کر چٹیل میدان میں اپنی رہائش گاہوں کی طرف بھاگ جاتے ہیں یہ لڑتے بھڑتے نہیں اور نہ مزاحمت کرتے ہیں الا یہ کہ ذاتی دفاع کی نوبت آ جائے عرب اس پناہ گاہ پر یا اس مقام پر حملہ نہیں کرتے جو مضبوط اور مستحکم ہو اور زیادہ قربانیاں مانگتی ہو۔ بلکہ وہاں حملہ کرتے ہیں جہاں کم سے کم قربانیاں دینی پڑیں اسی لیے وہ محفوظ قبائل جو پہاڑوں کے دروں میں رہتے ہیں ان کے حملوں سے محفوظ رہتے ہیں ان کے دبانے کے لیے وہ پہاڑوں کے دشوار گذار راستوں پر چڑھنا' مصائب وتکالیف برداشت کرنا اور اپنی جانیں خطرات میں ڈالنا پسند نہیں کرتے ہاں ان قوموں پر موقع دیکھ کر چڑھ دوڑتے ہیں جو کھلے میدانوں میں رہتی سہتی ہیں اور قوت دفاع سے محروم ہوتی تھیں اور ان کی حکومت بھی کمزور ہوتی تھی۔ بلاشبہ ایسی قومیں ان کا مال غنیمت اور منہ کا نوالہ تھیں۔ عرب سہولت وآسانی کی وجہ سے ان پر بار بار حملہ کرتے تھے انہیں لوٹتے تھے اور ان پر چڑھ دوڑتے تھے جہاں تک وہ مقامی باشندے ان کے مطیع ومغلوب ہو جاتے پھر حکومت وسیاست اسی قوم کے مختلف خاندانوں میں گردش کرتی رہتی

ہے حتی کہ گھٹتے گھٹتے ان کی آبادیاں ختم ہو جاتی ہیں۔ اللہ اپنی مخلوق پر قادر ہے اور وہی واحد وقہار ہے۔

فصل نمبر ۲۶

کسی ملک پر عربوں کا غلبہ بہت جلدی اسکی تباہی کا پیغام ہے

اس کا سبب یہ ہے کہ عرب ایک وحشی قوم ہے جس میں وحشت کی علت و اسباب مستحکم ہیں جو ان کی گھٹی میں پڑے ہیں اور ان کی طبیعت ثانیہ بن گئے ہیں اور انہیں بہت پیارے ہیں کیونکہ ان میں انہیں آزادی میسر ہے کہ ان کی گردن میں کبھی کی حکومت کا پٹہ نہیں اور اس طرح وہ کسی سیاست کے مطیع و منقاد نہیں لیکن یہ عادتیں معاشرہ کے خلاف و متضاد ہیں عربوں کی تمام عادتوں کی انتہا یہ ہے کہ یہ گھومتے پھرتے رہتے ہیں اور لوٹ مار کرتے رہتے ہیں جو امن و سلامتی کے موجب تہذیب و تمدن کے خلاف ہے مثال کے طور پر انہیں پتھر اس لیے چاہئیں کہ ان پر دیگیں رکھ کر کھانا پکائیں چنانچہ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے وہ عمارتیں ڈھا دیتے ہیں اور مکانات منہدم کر دیتے ہیں اور اس طرح اپنی ضرورتوں کے لیے پتھر فراہم کر لیتے ہیں اور انہیں خیمے گاڑنے کے لیے لکڑی کی ضرورت ہے اور ان کے لیے میخوں کی بھی ضرورت ہے اس لیے وہ اس ضرورت کو رفع کرنے کے لیے چھت اکھاڑ پھینکتے ہیں۔ لہٰذا ان کے مزاجوں کا وجود تعمیر کے منافی ہے اور تخریب پسند ہے اور تعمیر ہی معاشرے کی اور آبادی کی بنیاد ہے۔ عموماً عربوں کا یہی حال ہے علاوہ ازیں انہیں لوگوں کے مقبوضات لوٹنے کی عادت ہے اور ان کی روزیاں ان کے نیزوں کے نیچے ہیں اور لوٹنے کے سلسلے میں ان کے پاس کوئی مقررہ حد نہیں کہ اس پر آ کر رک جائیں بلکہ جب بھی ان کی نگاہ کسی کے مال پر برتنے کی چیز یا کسی سامان پر پڑتی ہے اسے لوٹ لیتے ہیں پھر جب ان کے غلبہ و اقتدار کا مدار لوٹ کھسوٹ پر ہے تو اگر ان کے ہاتھوں میں حکومت آ جائے تو لوگوں کی جانیں اور ان کے مال کیسے محفوظ رہ سکتے ہیں لامحالہ آبادی اجڑے گی اور معاشرہ خراب ہوگا۔ نیز یہ صنعت کاروں سے جبریہ کام کراتے ہیں اور ان کی نگاہ میں ان کے کاموں کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی اس لیے صنعت کاروں کو ان کی محنت کا تھوڑا بہت صلہ بھی نہیں ملتا اور صنعت و حرفت جیسا کہ ہم بیان کرنے والے ہیں معاش و روزی کا حقیقی ذریعہ ہے پھر جب محنتیں ہی رائیگاں جائیں گی اور اہل ہنر سے بیگار لی جائے گی تو کسی میں صنعت و حرفت سیکھنے کا شوق کیسے ابھرے گا بلکہ اس طرف سے لوگوں کی توجہ ہٹ جائے گی اور صنعت کار کام کرنا بند کر دیں گے اور امن و سلامتی خطرے میں پڑ جائے گی آبادی اجڑنے لگے گی۔ اس کے علاوہ عربوں کی توجہ احکام نافذ کرنے کی طرف، لوگوں کو برائیوں سے روکنے کی طرف اور مظلوموں کی امداد و اعانت کرنے کی طرف نہیں ہوتی ان کی توجہ تو محض لوگوں کے مال لوٹنے کی طرف رہتی ہے خواہ اسے لوٹ کر لے لیں یا لوگوں پر تاوان ڈال کر۔ پھر جب ان کا مقصد ہی یہی ہے تو اس مقصد کے حصول کے بعد وہ دیگر مسائل کی طرف کیوں توجہ کرنے لگے کہ لوگوں کے حالات سنواریں اور ان کی فلاح و بہبود کا خیال رکھیں اور لوگوں کو بری باتوں سے روکیں یہ لوگ اکثر مالی سزائیں مقرر

کرتے ہیں تا کہ مالی فوائد حاصل ہوں' آمدنی بڑھ جائے اور دولت کی کثرت ہو کیونکہ زر اندوزی ہی ان کا مطمحِ نظر ہے اور یہ جذبہ مقاصد کو روکنے والا نہیں اور نہ یہ باغیوں کی سرکوبی کرتا ہے بلکہ بغاوت وظلم میں اُور اضافہ کرتا ہے کیونکہ حکومت کی غرض حاصل کرنے میں اعانت کرتا ہے اور سہولت پیدا کرتا ہے کہ بھاری بھاری تاوان ڈال کر خزانہ بھر لیا جائے اس لیے رعایا ان کی حکومت میں گویا بلا بادشاہ کے رہتی ہے اور کسی قانون کی پابند نہیں ہوتی اور بے آئین کی رعایا انسان کے لیے باعث ہلاکت اور آبادی کے لیے موجب بربادی ہے کیونکہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ بادشاہ کا وجود انسانی طبیعت کا خاصہ ہے اور بغیر اس کے ان کا وجود اجتماع ناممکن ہے یہ مسئلہ اوّل فصل میں گذر چکا ہے۔

عربوں کی حکومت میں ملک کی بربادی کی دوسری وجہ: عربوں کے قبضہ میں آکر ملک اس لیے بھی فنا کے گھاٹ اتر تا ہے کہ عرب ریاست وسرداری کے شوقین ہیں اور ان میں سے کوئی کسی کے لیے حکومت تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہوتا۔ خواہ وہ باپ یا بھائی یا اپنے کنبہ اور قبیلہ کا سردار ہی کیوں نہ ہو۔ مگر عرب ایسے بھی ہیں جو بادل ناخواستہ ان بزرگوں سے شرما کر ان کی حکومت کو مان بھی لیتے ہیں مگر ایسے لوگ شاذ و نادر ہیں اس لیے عربوں میں حکام وامراء متعدد ہوتے ہیں اور رعایا سے محاصل وصول کرنے والے اور ان پر احکام نافذ کرنے والے بھی متعدد ہوتے ہیں اس لیے آبادی ٹوٹ کر اُجڑ جاتی ہے۔

ایک بدو کا حجاج بن یوسف پر تبصرہ: ایک بدو حجاز سے عبدالملک کے پاس آیا عبدالملک اس سے حجاج کے بارے میں پوچھتا ہے اور چاہتا ہے کہ یہ حجاج کی حسن سیاست کی تعریف کرے اور اس کے حسن انتظام کو سراہے۔ بدو کہتا ہے میں نے اسے تنہا لوگوں پر مظالم ڈھاتے دیکھا ہے۔ اگر یہی حسن انتظام اور سیاست ہے تو بلاشبہ وہ اچھا سیاست دان اور منتظم ہے۔ دیکھیے عرب جس ملک پر قابض ہوئے اور اس کی حکومت کی باگ ڈور سنبھالی اسی کی آبادی کم ہوئی اور اس کے باشندے اجڑے اور اس علاقہ کی حالت دگرگوں اور قابل رحم بنی۔ یمن جو عربوں کا ٹھکانا ہے ویران ہے البتہ اس کے چند شہر آباد ہیں عراق عرب کا بھی یہی حال ہے اس کی آبادی اجڑی ہوئی ہے جہاں کبھی پارسی آباد تھے اور آج تک شام بھی ویران واجاڑ ہے جب پانچویں صدی کے شروع میں افریقہ میں اور مغرب میں بنو ہلال اور بنو سلیم پہنچے اور وہاں ساڑھے تین سو سال تک ان کا اقتدار رہا تو یہ علاقے بھی اجڑ گئے اور اس کے تمام شہر ویرانی کا شکار ہو گئے جبکہ سوڈان و بحر روم کا تمام درمیانی علاقہ آباد تھا جیسا کہ آبادیوں کے کھنڈر بتاتے ہیں۔

فصل نمبر ۲۷

عرب دینی رنگ میں رنگ جانے کے بعد حکومت حاصل کرتے ہیں وہ رنگ نبوت کا ہو یا ولایت کا یا کسی اور دینی بڑی تحریک کا

اس کا سبب یہ ہے کہ چونکہ عرب وحشت پسند ہیں اور اقوام عالم میں بعض بعض کی بڑی مشکل سے اطاعت قبول کرتے ہیں کیونکہ وہ سخت دل' خوددار بلند ہمت اور ریاست کے شوقین ہوتے ہیں اسی لیے مشکل ہی سے ان کی رایوں میں اتفاق ہوتا ہے پھر جب وہ تحریک نبوت یا ولایت سے متاثر ہوتے ہیں تو چونکہ انہیں اس پر ابھارنے والے انہی کے جذبات ہوتے ہیں اس لیے غرور اور خواہش ریاست ان سے جاتی رہتی ہے اور ان کا مطیع ہونا اور ایک رائے پر جمع ہونا آسان ہو جاتا ہے کیونکہ اب ان میں دینی جذبات کارفرما ہوتے ہیں جو ان کی سختی اور غرور کو مٹا ڈالتے ہیں اور انہیں باہمی حسد و خواہش ریاست سے روک دیتے ہیں پھر جب ان میں کوئی نبی یا ولی پیدا ہوتا ہے اور انہیں اللہ کے دین کے قیام کی دعوت دیتا ہے تو وہ ان کے برے اخلاق مٹا دیتا ہے اور انہیں اچھے اخلاق کا خوگر بنا دیتا ہے اور ان میں اتحاد پیدا کر دیتا ہے تاکہ وہ لوگوں میں حق کی نشر و اشاعت کریں پھر جب وہ متحد ہو جاتے ہیں تو انہیں دین و اتحاد کی برکت سے اقتدار ملکی اور حکومت حاصل ہو جاتی ہے اس کی باوجود عرب سلامتی طبع کی وجہ سے بہت جلدی حق و ہدایت قبول کر لیتے ہیں کیونکہ ان کی ذہنیتیں ٹیڑھی نہیں ہوتیں اور ان کے دل برے اخلاق سے پاک ہوتے ہیں۔ بلاشبہ ان کے مزاجوں میں وحشت ہوتی ہے مگر پھر بھی ان میں بھلائی قبول کرنے کی صلاحیت بہت ہے اور وہ اپنی ابتدائی فطرت پر قائم ہیں اور انسانوں میں جو بری عادتیں اور بداعمالیاں پیدا ہوتی ہیں ان سے بہت دور ہیں اور کافی محفوظ ہیں۔ حدیث میں ہے کہ ہر بچہ فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے یہ حدیث اوپر گذر گئی ہے۔

فصل نمبر ۲۸

اقوام عالم میں عرب سیاست سے بہت دور ہیں

اس کا سبب یہ ہے کہ عرب دنیا کی تمام قوموں سے زیادہ بدویت والے ہیں اور چٹیل میدان میں آبادیوں سے بہت دور رہتے ہیں اور بلند و زرخیز علاقوں کی ضرورتوں سے اور وہاں کے اناجوں سے مستغنی ہیں کیونکہ وہ تنگ زندگی کے

عادی ہیں اور جفاکش ہیں اس لیے دوسروں سے مستغنی رہتے ہیں اسی لیے ان کا آپس میں کسی کا کسی کے تحت رہنا بڑا مشکل ہے کیونکہ وہ جفاکشی کے عادی ہیں اور عموماً ان کا سرداران کا محتاج ہوتا ہے تاکہ قوت عصبیت میں خلل نہ پڑے جس سے نہ صرف اس کی بلکہ تمام قوم کی ہلاکت کا خطرہ ہے اور ملک واقتدار کی سیاست کا تقاضہ ہے کہ حاکم بالادست آئین سیاست کو اپنی طاقت کے بل پر جاری کرے ورنہ سیاست قائم نہیں رہ سکتی۔ علاوہ ازیں عربوں کی عادت ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ لوگوں کو لوٹیں کھسوٹیں اور وہ ملکی احکام نافذ کرنے سے اور باغیوں اور غنڈوں کی سرکوبی سے کنارہ کش رہتے ہیں۔ پھر جب وہ کسی قوم پر حکمران ہوتے ہیں تو اس ملک کو حاصل کرنے سے ان کی غرض محض فائدہ اٹھانا ہوتی ہے کہ جو کچھ مال ومتاع ان کے پاس ہے اسے لے لیں اور اس کے علاوہ احکام سے اور ملک کے دیگر مسائل سے تعرض نہیں کرتے اور جرائم کی اکثر مالی سزائیں مقرر کرتے ہیں تاکہ زیادہ سے زیادہ مال حاصل کرسکیں اور اس طرح سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھاسکیں لہٰذا یہ چیز جرائم پیشہ غنڈوں کو جرائم سے باز نہیں رکھتی بلکہ جرائم میں اور اضافہ ہی کرتی ہے کیونکہ یہ اغراض ہی جرائم پر ابھارتے ہیں (مثلاً کسی چور نے مہینہ میں چوری سے لاکھ دولاکھ کمالیے پھر حکومت نے اس پر پچاس ہزار تاوان ڈالا اور اس نے یہ تاوان بھی ادا کردیا پھر بھی اس کے پاس ڈیڑھ لاکھ کی رقم بچ گئی) غرض کہ اس طرح جرائم بجائے گھٹنے کے بڑھتے ہی ہیں اور ملک ویران ہوتا ہے اور رعایا ایسی ہوتی ہے جیسے اس کا کوئی بادشاہ ہی نہیں۔ اور ایک دوسرے پر دست درازی کرتا ہے اس لیے آبادی درست نہیں رہتی اور بہت جلد خراب ہو جاتی ہے جیسے بے سری قوموں کا حال ہوتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں بہر حال ان تمام وجوہات سے عربوں کی طبیعتیں ملکی سیاست سے بہت دور ہیں۔ ہاں اگر دینی یا کسی زبردست تحریک سے ان کی طبیعتیں ہی بدل جائیں اور وہ رنگ ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی عادتیں ہی بدل دے تو پھر وہ سیاست کے اہل ثابت ہو سکتے ہیں کیونکہ مذہب ان میں جذبہ انسانیت اور بری باتوں سے انہیں باز رکھنے والا جذبہ خود ان کے اندر ہی پیدا کر دیتا ہے اور انہیں اتحاد واخوت کی طرف بلاتا ہے اور جور وتشدد سے روکتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اسلام نے عربوں میں سیاست کی اہلیت پیدا کی: اندازہ لگایئے کہ جب اسلام آنے کے بعد مسلمانوں میں جمہوری حکومت قائم ہوئی اور اسلام نے ان میں شرعی احکام وقوانین اور سیاسی مسائل پختگی کے ساتھ نافذ کیے جس میں معاشرے اور آبادی کی ظاہری و باطنی فلاح و بہبودی مدنظر رکھی گئی تھی اور پھر اسی طرز پر لگاتار خلفاء کام کرتے رہے تو ان کی خلافت کا دامن وسیع سے وسیع تر ہوتا چلا گیا اور ان کی طاقت دن بدن بڑھتی ہی چلی گئی۔

صف نماز میں مسلمانوں کو دیکھ کر رستم کا مقولہ: جب رستم مسلمانوں کو جمع ہوتا ہوا دیکھتا تو کہا کرتا تھا کہ عمرؓ نے میرا کلیجہ کھالیا وہ کتوں کو آداب وتمیز سکھاتا ہے۔ پھر یہی عرب جب اسلام سے دور ہو گئے تو حکومت نے بھی ان سے کنارا کر لیا کیونکہ وہ دین سے دور ہو کر سیاست کے آداب بھول گئے اور پھر ان میں وہی سابق وحشت گھر کر گئی اور انہوں نے اپنی قوت عصبیت کی کرشمہ سازیوں کو طاق نسیان پر رکھ دیا اور حکمرانوں کی اطاعت سے ہٹ گئے اور انصاف چھوڑ بیٹھے اور اپنی وحشت کی سابق حالت پر لوٹ گئے اور ان میں حصول ملک کا کوئی اثر ونشان باقی نہیں رہا بجز اس کے کہ وہ خلفاء کے ہم قوم ہیں اور ان کی اولاد ہیں پھر جب ان سے خلافت نکل گئی اور اس کا نشان تک مٹ گیا تو وہ مجموعی طور پر حکومت سے بھی ہاتھ دھو

بیٹھے اوران کے ملک پر عجمی چھا گئے اور عرب پھر حسب سابق چٹیل میدانوں کے بدو بن گئے اور ملک وسیاست سے نا آشنا ہو گئے بلکہ اکثر عربوں کو تو یہ بھی معلوم نہیں کہ ماضی میں کبھی وہ حکمران رہ چکے ہیں اور قدیم زمانہ کی دنیا میں کسی قوم کی اتنی وسیع حکومت نہ تھی جس قدر ان کے اسلاف کی وسیع حکومت تھی۔ اسی طرح عادیوں کی، ثمودیوں کی، عمالقہ کی، حمیر کی اور تبابعہ کی حکومتیں اس حقیقت پر گواہ ہیں اور بنوامیہ کی اور بنوعباس کی حکومتیں بھی لیکن انہوں نے دنیا کو بالائے طاق رکھ دیا اور سیاست سے دور ہٹ گئے تو وہ اپنی سابق بدویت کی طرف لوٹ گئے۔ کبھی کبھی اب بھی ان عربوں کو کمزور حکومتوں پر غلبہ حاصل ہو جاتا ہے جیسے ہمارے زمانے میں عرب مغرب میں برسر اقتدار ہیں لیکن ان کا انجام بھی وہی دکھائی دے رہا ہے کہ مغرب کی آبادی بھی بربادی کی نذر ہو جائے گی کیونکہ عرب سیاست اور انتظام مملکت کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

فصل نمبر ۲۹

بدو شہریوں کے رحم وکرم پر ہوتے ہیں!

اس کا سبب یہ ہے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ دیہاتوں کی آبادی شہروں اور قصبوں کی آبادی کی نسبت بالکل ناقص ہے کیونکہ آبادی کی تمام ضرورتیں بدوؤں کو نصیب نہیں ان کے پاس تو لے دے کے کاشت کے دھندے ہیں اور دیہاتوں میں کاشت کاری کے اوزار بھی نہیں ملتے کیونکہ انہیں زیادہ تر صنعت کار بناتے ہیں چنانچہ دیہاتیوں میں صحیح معنی میں نہ بڑھئی پائے جاتے ہیں اور نہ درزی اور نہ لوہار اور نہ دیگر صنعت کار جوان کی معاشی ضروریات فراہم کریں خواہ کھیتی باڑی ہو یا خواہ کوئی دوسرا دھندا۔ علاوہ ازیں ان کے پاس پیسہ بھی نہیں ہوتا محض کنگال ہوتے ہیں یہ جن چیزوں کے مالک ہوتے ہیں وہ لے دے کے اناج، جانور اور جانوروں سے حاصل کی ہوئی چیزیں (دودھ، اون، کھالیں، انڈے وغیرہ) ہیں جن کے شہری ضرورت مند ہوتے ہیں اور وہ انہیں ان سے خرید کر انہیں پیسے دیتے ہیں۔

<u>دیہاتیوں کی ضرورتیں شہریوں سے بنیادی ہوتی ہیں اور شہریوں کی دیہاتیوں سے کمالی:</u> لیکن دیہاتیوں کی ضرورتیں جو شہریوں سے وابستہ ہیں بنیادی اور ضروری ہوتی ہیں اور شہریوں کی ضرورتیں جو دیہاتیوں سے وابستہ ہوتی ہیں کمالی ہوتی ہیں جو غیر ضروری ہوتی ہیں اس لیے دیہاتی اپنے وجود و بقا میں شہریوں کے محتاج ہیں۔ معلوم ہوا کہ جب تک دیہاتی دیہاتیوں میں ہیں اور شہریوں پر انہیں اقتدار حاصل نہیں اس وقت تک دیہاتی شہریوں کے محتاج ہیں اور شہری ان سے ہر طرح کے کام لیتے ہیں اور اپنی خدمتیں بھی کراتے ہیں اور جب شہری انہیں بلاتے ہیں تو یہ بیچارے لالچ کی وجہ سے ان کی خدمت کرنے کے لیے آجاتے ہیں اگر شہر کسی عصبیت والے کے زیر اقتدار ہیں تو دیہاتی اس کے مطیع و منقاد رہتے ہیں کیونکہ بادشاہ کی رعایا ہیں اور اس کے غلبہ کے اندر ہیں اور اگر شہروں پر کوئی بادشاہ حکمران نہیں ہوتا تو کم از کم

ان کا کوئی رئیس اور چودھری ضرور ہوتا ہے ورنہ آبادی کا قیام ممکن نہیں۔ لہٰذا یہ رئیس دیہاتیوں کو اپنا مطیع ومنقاد بنا لیتا ہے اور ان سے اپنی خدمات لیتا ہے خواہ انہیں اجرت دے اور ان کی ضروریات پوری کرے تاکہ ان کی آبادی میں خلل نہ آئے یا ان سے جبریہ بیگار لے۔ اگر رئیس صاحب اقتدار ہے اور کچھ اور نہیں تو اسے ان کے جلاوطن کرنے پر قدرت حاصل ہے اور اس راہ سے وہ باقی دیہاتیوں پر غالب ہے اور باقی دیہاتی اس کی اطاعت پر مجبور ہیں اگر اطاعت نہ کریں تو انہیں دیہاتوں کے اجڑ جانے کا خطرہ ہے اور اپنے دیہات چھوڑ کر کہیں اور جا نہیں سکتے کیونکہ ہر دیہات پر بدوؤں کا قبضہ ہے اور دوسروں کو اپنے دیہاتوں میں آنے نہیں دیتے لہٰذا انہیں شہریوں کی اطاعت کے بغیر چارہ نہیں اس لیے لامحالہ یہ شہریوں سے مغلوب اور ان کے رحم وکرم پر ہوتے ہیں۔

پہلی کتاب کا تیسرا باب

عام حکومتیں' ممالک' خلافت' شاہی مراتب
اِن میں سے ہر ایک کو پیش آنے والے عوارض چند قواعد اور تتمے!

....

پہلی فصل

مُلک اور عام حکومت کا مدار قومی طاقت و عصبیت پر ہے!

اس کا سبب یہ ہے کہ ہم پہلی فصل میں ثابت کر آئے ہیں کہ دفاع و غلبہ عصبیت ہی پر موقوف ہے کیونکہ عصبیت ہی خونی جوش اور رگ حمیت میں غیرت پیدا کرتی ہے اور اپنے بھائی اور کنبے کے شخص کے لیے قربانی سکھاتی ہے۔ پھر ملک پر قبضہ ایک شریف اور دل پسند منصب ہے جس میں تمام دنیوی بھلائیاں' بدنی خواہشیں اور نفسیاتی لذتیں موجود ہیں اسی لیے عموماً لوگوں کو اس کی رغبت ہوتی ہے اور ملک کوئی کسی کو خوشی سے نہیں دیتا الا یہ کہ وہ مغلوب ہو جائے اور اس سے زبردستی ملک چھین لیا جائے۔ اسی لیے کسی ملک پر قبضہ کرنے کے سلسلے میں جھگڑے پیدا ہوتے ہیں اور لڑائیاں ہوتی ہیں اور انسانوں کے خون کی ندیاں بہہ جاتی ہیں اور جنگ خونریزی اور غلبہ میں سے ہر ایک عصبیت اور خونی طاقت چاہتا ہے جیسا کہ ابھی ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ مجموعی طور پر عوام کی سمجھ سے قومی طاقت کی کارفرمائی پوشیدہ رہی ہے اور اسے بھول جاتے ہیں کیونکہ عوام ان اسباب و محرکات کو بھول جاتے ہیں جن کی بدولت انہیں سلطنت نصیب ہوئی تھی کیونکہ وہ لوگ ختم ہو جاتے ہیں جنہوں نے خون جگر کی قربانیاں دے کر حکومت کی داغ بیل ڈالی تھی اور بعد والی نسلیں تمدن اور شہریت میں جنم لیتی ہیں اور نشوونما پاتی ہیں اور نسل در نسل اسی طرح چلی آتی ہیں اس لیے وہ ان قربانیوں سے نابلد ہوتے ہیں جو ان کے اسلاف نے اس حکومت کو حاصل کرنے کے لیے کی تھیں اور ان مشکلات سے بھی جو آغاز حکومت میں انہیں پیش آئی تھیں۔ انہوں نے تو محض اپنے حکمران اسلاف کو دیکھا ہے جب کہ وہ حکومت کی جڑ جما چکے تھے اور لوگ ان کا اقتدار تسلیم کر چکے تھے اور حکومت کا نظم و نسق چلانے کے لیے عصبیت سے بے پرواہ تھے انہیں کیا معلوم کہ شروع میں ان کے اسلاف کو کن دشواریوں اور مصائب کا سامنا کرنا پڑا تھا خاص طور سے درازیٔ مدت کی وجہ سے اس عصبیت کے بھول جانے پر اندلس کے باشندوں پر جس قدر بھی حیرت کی جائے کم ہے ان کی حکومت ایک لمبے عرصہ سے اندلس پر قائم ہے اور اب وہ غالب احوال میں قوت عصبیت سے بے نیاز ہیں کیونکہ ان کا وطن فنا اور مضمحل ہو گیا ہے اور جماعتوں سے خالی ہے۔

فصل نمبر ۲

جب حکومت مستحکم ہو جاتی ہے تو اسے عصبیت کی ضرورت نہیں رہتی

اس کا سبب یہ ہے کہ شروع میں لوگ عام حکومتوں کو اجنبی ہونے کی وجہ سے مشکل ہی سے تسلیم کرتے ہیں اور ان کے مطیع ہوتے ہیں الا یہ کہ اقتدار قوی ہو کیونکہ لوگ اس حکومت کے بادشاہ سے مانوس اور اس سے ملے ہوئے نہیں ہوتے اس لیے بغیر ڈنڈے کے زور کے اس کے مطیع نہیں ہوتے پھر جب مخصوص وطاقت ور خاندان میں جو حکومت کا اہل ہے حکومت جم جاتی ہے اور وہ یکے بعد دیگرے ان کی اولاد میں بطور ورثہ کے گھومتی رہتی ہے تو لوگ حکومت کے ابتدائی حالات فراموش کر دیتے ہیں اور فرمارواؤں کی ریاست کا رنگ پختہ ہو جاتا ہے اور عوام کے دلوں میں اطاعت وتسلیم کا جذبہ جڑ پکڑ جاتا ہے اور وہ ان کے معاملات میں سر اور دھڑ کی بازی لگا دیتے ہیں اور اس طرح لڑتے ہیں جیسے ایمانی عقائد پر لڑا جاتا ہے اس لیے ایسی حالت میں انہیں اپنے معاملات میں چنداں عصبیت کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ حکومت کی اطاعت گویا اللہ کا فریضہ ہے جو ناقابل تغیر وتبدل ہے اور اس کا چھوڑنا حرام ہے آخر کوئی تو وجہ ہے کہ محدثین کرام عقائد بیان کرنے کے بعد خلافت و امامت کا مسئلہ بیان کیا کرتے ہیں گویا خلافت عقائد ایمانیہ کی ایک شاخ ہے۔

بگڑے ہوئے حالات میں حکومت کی اعانت کرنیوالے: ان حالات میں حکومت کی اعانت وحفاظت حکومت کے آزاد کردہ غلام اور دست پروردہ اشخاص کیا کرتے ہیں جو عصبیت وغیرہ کے زیر سایہ پلے بڑھے یا وہ جماعتیں کرتی ہیں جو حکومت کے نسب سے تو باہر ہیں مگر ولایت میں شامل ہیں۔ عباسیہ عہد حکومت میں یہی صورت رہی کیونکہ معتصم کے اور اس کے بیٹے واثق کے زمانے میں عربوں کی عصبیت قریب قریب ختم ہو چکی تھی کیونکہ اس میں کافی خلل پیدا ہو گیا تھا اس لیے ان کی حکومت کی حفاظت وہی عجمی، ترک، دیلم اور سلجوقیہ وغیرہ کیا کرتے تھے جو ان کے آزاد کردہ غلام تھے پھر یہی عجمی دست پروردہ اشخاص حکومت کے اطراف وجوانب ہتھیا بیٹھے اور رفتہ رفتہ حکومت اپنے مرکز کی طرف سمٹنے کی وجہ سے گھٹنے لگی اور گھٹتے گھٹتے نوبت یہاں تک آ گئی کہ حکومت بغداد ہی کے علاقے تک محدود ہو گئی پھر اسے بھی دیلم نے نہیں چھوڑا اور ہتھیا لیا اس کے مالک بن بیٹھے اور لوگوں پر حکمران بن گئے پھر جب دیلم کی حکومت ختم ہوئی تو سلجوقیہ برسر اقتدار آ گئے اور لوگ ان کی رعایا بن گئے پھر سلجوقی حکومت کو بھی زوال ہوا اور حکومت پر تاتاریوں نے ہلہ بول دیا اور خلیفہ کو قتل کر کے حکومت کا نام ونشان تک مٹا دیا۔ مغرب میں صنہاجہ پر غور کیجئے ان کی عصبیت پانچویں صدی سے ماقبل سے بگڑی اور ان کی حکومت سمٹنے لگی پھر سمٹتے سمٹتے مہدیہ، بجایہ، تلعہ اور افریقہ کی تمام سرحدوں میں محصور ہو گئی پھر اس چھوٹی سی سلطنت پر بھی لوگ ہلہ بولنے لگے اور اس پر قابض ہو گئے پھر بھی وہ خلیفہ کو اور اس کے ملک کو تسلیم کرتے تھے حتی کہ یہ حکومت بھی جو برائے نام تھی خلیفہ کے ہاتھ سے نکل گئی اور مصامدہ کی زبردست عصبیت کو لے کر موحدین برسر اقتدار آ گئے اور ان کے آثار تک مٹا

8

ڈالے اندلس میں حکومت بنی امیہ کا بھی یہی حشر ہوا جب ان کی عربی عصبیت بگڑ گئی تو ملک پر طوائف الملو کی چھا گئی اور ہر صوبہ کا حاکم خودمختار بن بیٹھا اور سب حاکموں نے ملک بانٹ لیا اور ایک دوسرے سے حسد کرنے لگے پھر حکومت عباسیہ کے ساتھ عجمیوں نے جو کچھ کیا تھا وہی ان کے ساتھ پیش آیا ہر صوبے کے حاکم نے اپنے لیے شاہی القاب چن لیے اور شاہی لباس و ہیئت اختیار کر لی کیونکہ ان کے سامنے کوئی ایسی طاقت نہ تھی جو یہ حقوق اور القاب واطوار ان سے ضبط کرتی۔ یا ان میں ردوبدل کر دیتی کیونکہ اندلس کا علاقہ جماعتوں اور قبیلوں کا اکھاڑ انہیں تھا جیسا کہ ہم بیان کریں گے بلکہ کسی نے ہوں تک نہیں کی اور یہ اطمینان سے حکومت کا نظم ونسق چلاتے رہے جیسا کہ ابن شرف کہتا ہے۔

مما یزهدنی فی ارض اندلس　　　اسماء معتصم فیها و معتضد

علاقہ اندلس میں جو چیز مجھے بری معلوم ہوئی وہ معتصم اور معتضد کے نام ہیں۔

القاب مملكةٍ في غير موضعها　　　كالهر محكي انتفا خاصورة الاسد

حکومت کے القاب نااہلوں نے رکھ لیے جیسے بلی پھول کر شیر کی شکل بنالیتی ہے۔

چنانچہ انہوں نے حکومت کے سلسلے میں غلاموں اور پروردہ اشخاص سے مدد لی جو بر ابرہ اور زناتہ وغیرہ میں سے تھے تا کہ ان کی حکومت قائم رہے اس سلسلے میں انہوں نے بنوامیہ کی حکومت کی اقتداء کی کہ جب اخیر میں ان میں عربی عصبیت کمزور ہوگئی تھی اور ابن ابی عامر خودمختار مستقل حکمران بن گیا تھا۔ تو بنوامیہ نے بھی دوسروں سے مدد لے کر حکومت بچالی تھی بہر حال یہ چھوٹے چھوٹے حکمران اپنی متحدہ قوت سے حکومت کا نظم ونسق چلاتے رہے حتیٰ کہ سمندر عبور کر کے لمتونہ کی زبردست عصبیت سے مالا مال ہو کر مرابطین نے آ کر ان سے حکومت چھین لی اور انہیں ان کے مرکز سے بھگا دیا اور ان کے آثار تک مٹا ڈالے اور وہ دفاع نہ کر سکے کیونکہ کیونکہ ان کی عصبیت فنا ہو چکی تھی۔ لہٰذا عصبیت ہی حکومت کی داغ بیل ڈالتی ہے اور عصبیت ہی اس کی حفاظت کرتی ہے۔

طرطوشی کے اس قول کی توجیہہ کہ حکومت کی مدد ہر حال میں فوج کرتی ہے: لیکن طرطوشی اپنی کتاب سراج الملوک میں لکھتے ہیں کہ حکومت کی مطلقاً حفاظت وحراست فوجی اور وظیفہ خوار کرتے ہیں جن کی حکومت کی طرف سے باقاعدہ تنخواہیں مقرر ہوتی ہیں مگر شروع شروع میں جب عام حکومتوں کی بنیاد ڈالی جاتی ہے اس وقت فوج حکومتوں کی حفاظت نہیں کرتی بلکہ عصبیت کرتی ہے البتہ جب حکومتیں جم جاتی ہیں ملک میں امن وامان قائم ہو جاتا ہے اور حکومت اپنے شباب پر پہنچ کر ٹھہر جاتی ہے اور ملک کے باشندے پر حکومت کا رنگ چڑھ کر پختہ ہو جاتا ہے اس وقت اگر کہا جائے کہ ملک کی حفاظت فوج کرتی ہے تو ایک حد تک صحیح ہے۔ غالباً طرطوشی نے حکومت کو اس کے بڑھاپے اور کمزوری کے زمانہ میں پایا جب کہ وہ غلاموں اور پروردہ اشخاص کی اور تنخواہ دار فوج کی مدد کی محتاج تھی جو وہ یہ بات لکھ گئے کیونکہ انہوں نے طوائف الملو کی کا دور پایا تھا جب کہ حکومت بنی امیہ میں خلل وفساد رونما ہو چکا تھا اور اس کی عرب سے عصبیت کٹ چکی تھی اور ہر امیر اپنے علاقہ کا خودمختار حاکم بن بیٹھا تھا اور حکومت تنخواہ دار سپاہیوں اور وظیفہ خوار فوجیوں کی امداد کی محتاج تھی اور ابن ہود اور اس کے بیٹے مظفر سرقسطی کے بل بوتے پر قائم تھی اور عصبیت برائے نام بھی باقی نہیں رہی تھی کیونکہ عرب تین سال پہلے سے عیاشی میں زندگی بسر کر رہے تھے اور اپنی ہلاکت کے قریب تھے طرطوشی نے اپنے زمانے میں ایک خودمختار حکمران دیکھا جس کی

خود مختاری اور استقلال مستحکم ہو چکا تھا کیونکہ حکومت کی جڑیں جم چکی تھیں اور عصبیت باقی تھی اور اس سے حکومت میں کوئی جھگڑنے والا نہ تھا اور وہ اپنے تمام کام وظیفہ خوار اشخاص سے کرایا کرتا تھا اس لیے وہ اس سلسلے میں ایک مطلق بات لکھ گئے کہ حکومت کی حفاظت فوج کرتی ہے ان کی نگاہ حکومت کے ابتدائی دور پر نہیں پڑی کہ کس طرح حکومت قائم کی جاتی ہے اور حکومت انہی کے قبضہ میں آتی ہے جو عصبیت والے ہوتے ہیں اس لیے آپ یہ بات اچھی طرح سمجھ لیجئے اور دماغ میں رکھیئے۔

فصل نمبر ۳

بعض ارباب حل وعقد بلا عصبیت ہی کے حکومت حاصل کر لیتے ہیں

اس کا سبب یہ ہے کہ اگر کسی کی قوت عصبیت کا تمام قوموں پر اور نسلوں پر غلبہ ہوتا ہے اور دور رہنے والی قومیں اور رؤساء اس کے آگے سر تسلیم خم کرتے ہیں اور اس کے مطیع و منقاد ہوتے ہیں اور انہیں اس کی عظمت شان کا یقین ہوتا ہے تو اگر اس قوت عصبیت کا کوئی شخص جس کے ہاتھ میں عنان حکومت تھی اپنی حکومت کے مرکز سے ہٹ کر اور اپنی عزت والی جگہ سے جدا ہو کر ان کے پاس امداد کے لیے جاتا ہے تو وہ اسے گھیر لیتے ہیں اس کی خوب ہاتھا چھاؤں کرتے ہیں اس کا ہاتھ بٹانے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں اس کی حکومت کی داغ بیل ڈالنے میں جان توڑ کوشش کرتے ہیں اور دل سے چاہتے ہیں کہ نا اہلوں کے ہاتھوں سے یہ حکومت نکل کر اسی کے پاس آ جائے اور وہ ان کی مدد کا انہیں بڑے بڑے عہدے دے کر صلہ عطا فرمائے کہ کسی کو وزیر بنائے کسی کو قائد بنائے اور کسی کو کسی ملک کا حاکم بنا دے یا سرحد کی حفاظت کے لیے متعین فرما دے اور چونکہ وہ اس کی عصبیت کو مانتے ہیں اور دنیا میں اس کیلئے اور اس کی قوم کے لیے جو غلبہ حاصل ہوا ہے اور مستحکم ہو گیا ہے اسے بمنزلہ عقیدۂ مذہبی کے سمجھتے ہیں اس لیے وہ اس کی حکومت کے جزو میں شرکت کا لالچ بھی نہیں رکھتے اگر وہ اس قسم کا لالچ رکھیں تو انہیں یقین ہوتا ہے کہ اللہ کا بے پناہ عذاب انہیں آ گھیرے گا۔

بلا عصبیت کے حصول مملکت کی مثال: اس کی مثال مغرب اقصیٰ میں ادارسہ میں اور افریقہ و مصر میں عبیدئین میں ڈھونڈیئے جبکہ علوی مشرق سے فرار ہو کر مغرب اقصیٰ پہنچے اور مرکز خلافت سے دور ہو گئے اور انہوں نے بنو عباس سے حکومت چھین لینا چاہی جب کہ لوگوں میں یہ خیال جڑ پکڑ گیا تھا کہ بنی عبد مناف میں حقدار خلافت درجہ اول تو بنو امیہ ہیں اور دوسرے درجہ میں (ان کے بعد) بنی ہاشم ہیں۔ چنانچہ یہ لوگ مغرب اقصیٰ کی طرف نکل گئے اور بنو عباس کے مقابلہ میں خلافت کے لیے کھڑے ہو گئے اور لوگوں کو اپنی خلافت کی دعوت دی برابرہ نے کئی باران کی مدد کر کے ان کی حکومت جمائی اور اُدربہ اور مغلیہ نے ادارسہ کی حمایت کی اور کتامہ صنہاجہ اور ہوارہ نے عبیدئین کی اور اپنی اپنی عصبیتوں کی وجہ سے ان کی حکومتوں کی بنیادیں ڈال کر ان کی جڑیں مضبوط کر دیں اور عباسیوں سے مغرب کا تمام علاقہ الگ کر لیا پھر افریقہ پر قابض ہو گئے اس

طرح رفتہ رفتہ عباسیہ حکومت سمٹتی رہی اور عبیدئیین کی حکومت کا دامن وسیع ہوتا چلا گیا۔ حتیٰ کہ وہ مصر، شام اور حجاز پر بھی قابض ہو گئے اور انہوں نے اسلامی ممالک عباسیوں سے برابر برابر بانٹ لیے۔ یہ بربرہ جنہوں نے عبیدئیین کی حکومت جمائی تھی مگر سمجھے یہی تھے کہ حکومت کا حق عبیدئیین کا ہے اور کسی کا نہیں اور انہیں ان کے اس حق پر یقین کامل تھا ہاں خاص طور سے ان کے زیرسایہ رہ کر ان کے دلوں میں عہدوں کی تمنائیں ضرور کروٹیں لیا کرتی تھیں کیونکہ انہیں یقین تھا کہ حقدار سلطنت بنی ہاشم ہی ہیں اس لیے وہ ان کے خلاف آواز اٹھانے کی جرأت نہیں کرتے تھے اور اس لیے بھی کہ بنی ہاشم سے پہلے دنیا کی تمام قومیں قریش و مضر کا اقتدار تسلیم کر چکی تھیں۔ اسی لیے انہی کی اولاد میں حکومت رہی یہاں تک کہ عربی حکومت کا بالکل ہی خاتمہ ہو گیا اور انقلاب کا فیصلہ اللہ ہی کرتا ہے پھر اس کا فیصلہ کوئی ٹالنے والا نہیں ہوتا۔

فصل نمبر ۴

ہمہ گیر اور وسیع دامنوں والی حکومتوں کی ابتداء دین سے ہوتی ہے خواہ نبوت سے یا کسی دوسری تحریک سے

اس کا سبب یہ ہے کہ حکومت غلبہ سے حاصل ہوتی ہے اور غلبہ عصبیت سے اور ایک ہی تحریک پر اتفاق آراء سے اور لوگوں کے دلوں میں اتحاد و اتفاق حق تعالیٰ پیدا فرماتا ہے جب کہ وہ اس کا دین قائم کرنے میں دوڑ دھوپ کرتے ہیں چنانچہ خود حق تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿لو انفقت ما فی الارض﴾ الخ یعنی اے نبیؐ اگر آپ دنیا کی ساری دولت صرف کر کے اتفاق پیدا کرنے کی کوشش کرتے تو آپ لوگوں کے دلوں کو جوڑنے پر قادر نہ تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ دل لوگوں کو باطل خواہشوں کی طرف اور دنیوی رجحان کی طرف جذب کرتے ہیں اس لیے باہمی حسد کا اور اختلافات کا پیدا ہونا ضروری ہے لیکن اگر اس کے برعکس دل حق کی طرف مڑ جائیں اور دنیا کا خیال چھوڑ دیں اور باطل سے منہ موڑ لیں اور اللہ کی طرف متوجہ ہو جائیں تو ان کے مقاصد کی سمت ایک ہی رہتی ہے اس لیے حسد کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا بلکہ ان میں باہمی تعاون کا بے پناہ جذبہ پیدا ہو جاتا ہے اور اختلاف مشکل ہی سے رونما ہوتا ہے۔ اس لیے اتحاد کی برکت سے ان کی حکومت دن دونی رات چوگنی ترقی کرتی جاتی ہے اور حدود سلطنت پھیلتے جاتے ہیں اور دنیا میں ایک عظیم حکومت قائم ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم بعد میں اس پر روشنی ڈالنے والے ہیں۔

فصل نمبر ۵

مذہبی تحریک قوت عصبیت کو بہت بڑھا دیتی ہے

اس کا سبب یہ ہے کہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ جب لوگوں پر دینی رنگ چڑھ جاتا ہے تو ان کا باہمی حسد کافور ہو جاتا ہے جو عصبیت والوں میں ہوا کرتا ہے اور یہ رنگ سب کی توجہ حق کی طرف پھیر دیتا ہے اگر اہل حق اپنے کسی مسئلہ میں غور کرتے ہیں تو سب کا نقطۂ نگاہ واحد ہوتا ہے کیونکہ ان سب کا مقصد ایک ہی ہوتا ہے اور کوئی چیز ان کے مقصد میں حائل نہیں ہوتی اور سب اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے سر دھڑ کی بازی لگا دیتے ہیں ان کے برعکس دنیوی حکومت کے طالب اگر چہ ان سے کئی گنا زیادہ ہوں لیکن ان کی غرضیں الگ الگ ہوتی ہیں اور باطل کے لیے ہوتی ہیں اور موت سے بچنے کے لیے ایک دوسرے کو چھوڑ بھاگتا ہے اس لیے دنیا دار دینداروں کا مقابلہ نہیں کر سکتے اگر چہ دنیا داروں کی اکثریت ہو بلکہ دیندار ہی فتح یاب ہوتے ہیں اور دنیادار بہت جلدی شکست کھا جاتے ہیں کیونکہ ان میں عیاشی ذلت و بزدلی ہوتی ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں دیکھیے شروع اسلام میں عربوں نے شاندار فتوحات حاصل کیں اور جدھر کا رخ کیا کامیاب ہی ہوئے۔ جنگ قادسیہ اور یرموک کے موقع پر مسلمانوں کی کل فوج لے دے کر تیس ہزار سے کچھ اوپر تھی اور معرکہ قادسیہ میں پارسیوں کی فوج ایک لاکھ بیس ہزار تھی اور بقول واقدی ہرقل کی فوج چار لاکھ تھی لیکن مسلمانوں کے مقابلہ پر کسی کی فوج بھی نہیں جمی اور مسلمانوں نے دونوں طاقتوں کو شکست دی اور ان کے ممالک چھین لیے اسی قسم کا مقابلہ لمتونہ اور موحدین کا مغربی قبائل سے تھا جن کی عصبیت بھی قوی تھی اور اکثریت بھی تھی مگر لمتونہ اور موحدین ان پر غالب آئے۔ کیونکہ دینی اتحاد نے ان کی عصبی قوت بہت بڑھا دی تھی اس لیے ان میں دین کی روشنی تھی اور وہ جذبہ شہادت لے کر اٹھے تھے اس لیے ان کے آگے کوئی طاقت ٹھہر نہ سکی۔ اب غور کیجئے جب دینی رنگ میں تغیر آ جاتا ہے اور وہ بگڑ جاتا ہے تو کس طرح قوت ٹوٹ جاتی ہے اب غلبہ کا مدار عصبی قوت پر رہ جاتا ہے کیونکہ دین میں تغیر آ جانے کی وجہ سے روحانی طاقت تو ختم ہی ہو جاتی ہے اسی لیے برابر کی قوتیں اس قوت پر چھا جاتی ہیں جو کبھی جذبہ جہاد سے سرشار تھی اور دنیا پر چھا گئی تھی جبکہ دنیاداروں کے پاس عصبی قوت کا بھی غلبہ تھا اور ان کی اکثریت بھی تھی اور وہ کٹر بدو تھے۔ دیکھیے موحدین نے زناتہ کا کس طرح مقابلہ کیا جب کہ زناتہ مصامدہ کی بہ نسبت زیادہ کٹر بدو اور جنگلی تھے لیکن مصامدہ مہدی کی پیروی میں دینی تحریک میں رنگ گئے تھے جس نے ان کی عصبی قوت میں بے پناہ اضافہ کر دیا تھا۔ اس لیے وہ پہلی ہی لڑائی میں زناتہ پر غالب آ گئے اور انہیں مار بھگایا اگر چہ زناتہ پر عصبیت و بدویت غالب تھی لیکن جب مصامدہ میں یہی دینی رنگ پھیکا پڑ گیا تو زناتہ ان پر ہر طرف سے ٹوٹ پڑے اور ان پر غالب آ گئے اور ان سے حکومت چھین لی واللہ غالب علیٰ امرہ۔

فصل نمبر ۶

مذہبی تحریک عصبیت کے بغیر پروان نہیں چڑھتی !

اس کا سبب وہی ہے جسے ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ ہر اس کام کے لیے جس پر عوام کو ابھارا جائے عصبیت کی سخت ضرورت ہے ایک صحیح حدیث میں ہے جس کا ذکر اوپر بھی کیا جا چکا ہے کہ اللہ نے جو نبی بھیجا اسے اس کی قوم کی قوت و حفاظت ہی میں بھیجا۔ پھر جب حق تعالیٰ کا انبیاء کے سلسلے میں یہی طریقہ ہے جن کو عادتوں کے بدلنے پر بھی بطور معجزوں کے اللہ کی طرف سے قدرت حاصل ہوتی ہے تو دوسروں کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ وہ تو یقیناً انقلاب لانے کے لیے عصبی قوت کے محتاج ہوں گے۔ غور کیجئے ابن قسی شیخ الصوفیہ نے تصوف پر ایک کتاب خلع النعلین بھی لکھی ہے۔ اندلس میں دعوت حق سے ایک ہیجان پیدا کر دیا تھا یہ واقعہ مہدی کی دعوت سے کچھ قبل کا ہے۔ اس کی جماعت والے مرابطین کہلاتے تھے تو کچھ دنوں کے لیے تو اس کی حکومت قدرے جم گئی کیونکہ لمتونہ موحدین سے خوفزدہ تھے اور ان کی توجہ انہیں کی طرف مبذول تھی۔ علاوہ ازیں اس زمانے میں اندلس میں کوئی جماعت یا قبیلہ بھی موجود نہ تھا جو مرابطین کو دبا تا چنانچہ وہ حکومت کرتا رہا حتی کہ موحدین نے مغرب پر قبضہ کر لیا تو شیخ کو بھی اس کا مطیع ہو کر اس کی دعوت میں شامل ہونا پڑا اور اس نے موحدین کو اپنی ریاست سے گزرنے دیا تاکہ وہ قلعہ ارکش پر حملہ کریں اور انہیں اپنی سرحد سے نہیں روکا یہ شیخ سب سے پہلا شخص ہے جس نے اندلس میں سب سے پہلے دینی تحریک پھیلائی اس کے ماننے والوں کو مرابطین کہا جاتا ہے۔

مبلغین کے لیے بھی عصبیت کی ضرورت ہے: یہی حال تبلیغ کرنے والوں کا ہے جو بری باتوں کو مٹاتے ہیں اور شرعی باتیں پھیلاتے ہیں خواہ وہ عوام میں ہوں یا علمائے کرام کیونکہ بہت سے عبادت گذار اور دین کے پیرو کار ظلم پسند امراء کی اصلاح کے لیے سربکف اٹھ جاتے ہیں اور وہ انہیں اور عوام کو خلاف شرع اقوال و افعال سے روکتے ہیں اور دین میں جو بری باتیں پھیل گئی ہیں انہیں مٹانے کی انتھک کوشش کرتے ہیں اور شرعی باتیں پھیلاتے ہیں جس سے ان کی غرض محض اللہ کی رضا اور فرض سے سبکدوشی ہوتی ہے اور ان کی دینی تحریک میں بہت سے ان کے ماننے والے شامل ہو جاتے ہیں اور وہ عوام بھی جن کو ایک گونہ ان سے عقیدت ہے اور اس راہ میں اپنی جانیں خطرات میں جھونک دیتے ہیں۔ بلکہ اکثر ہلاک ہو جاتے ہیں ایسے لوگوں پر بجائے ثواب کے عذاب ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ شانہٗ نے اس طرح اپنی جانوں کو ہلاکت میں ڈالنا ان پر نہیں لکھا بلکہ قدرت پر تبلیغ کا حکم فرمایا ہے چنانچہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر تم میں سے کوئی بری بات دیکھے تو اسے وہ بات اپنے ہاتھ سے مٹا دینی چاہیے۔ اگر ہاتھ سے مٹا دینے کی قدرت نہ ہو تو زبان سے روک دینا چاہیے۔ اگر زبان سے

روک لینے پر بھی قدرت نہ ہو تو اسے دل میں برا سمجھنا چاہیے۔ یہ ایمان کی سب سے نیچے کی حد ہے۔ سلاطین وامراء کے حالات جمے ہوئے ہوتے ہیں اسی طرح حکومتوں کے آئین جڑیں پھیلائے ہوئے ہوتے ہیں انہیں قوی مطالبہ ہی ہلا سکتا ہے اور وہی ان کی عمارت ڈھا سکتا ہے جس کی پشت قبیلوں اور خاندانوں کی عصبی طاقت ہو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ انبیائے کرام صلوات اللہ علیہم والسلام کا بھی اللہ کا پیغام لوگوں تک پہنچانے میں یہی حال رہا ہے اور ان کی پشتوں پر بھی خاندانوں اور جماعتوں کی عصبی قوت کارفرما رہی ہے تاکہ ان کی دینی تحریک پروان چڑھے حالانکہ اگر اللہ چاہتا تو کائنات کی ہر چیز سے ان کی مدد فرما سکتا تھا لیکن اس نے ان تمام کاموں کے اسباب مقرر فرما دیئے ہیں اور اللہ بڑی زبردست حکمت والا اور بڑے علم والا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی راہ تبلیغ اختیار کرنا چاہتا ہے اور کوئی دینی تحریک اٹھاتا ہے اور اس میں وہ حق پر بھی ہے تو عصبی طاقت کے بغیر تن تنہا وہ یہ کام انجام دینے سے قاصر رہے گا اور لامحالہ تباہی کے گڑھے میں گر کر ہلاک ہو جائے گا لیکن اگر وہ دینی رنگ میں آ کر طالب ریاست ہے اور اپنی کسی مخصوص تحریک کا ڈھونگ رچا رکھا ہے تو پھر وہ اس بات کا واقعی حقدار ہے کہ اس کی راہ میں رکاوٹیں پیدا ہوں اور ہلاکتیں اس کو نوچ کھائیں۔ کیونکہ دینی تحریک اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوتی ہے اور اس کی رضاء' اعانت' خلوص اور مسلمانوں کی خیر خواہی سے پروان چڑھتی ہے اس نظریہ میں کوئی مسلمان شک نہیں کر سکتا اور نہ اس میں اہل عقل کو شبہ کی گنجائش ہے۔

سب سے پہلے بغداد میں تحریک اصلاح کی ابتدا ہوئی: اسلام میں اس قسم کے جذبہ اصلاح کی ابتدا سب سے پہلے بغداد میں ہوئی جب کہ طاہر کا فتنہ ابھرا اور امین موت کے گھاٹ اتار دیا گیا اور مامون نے خراسان سے بغداد پہنچنے میں تاخیر سے کام لیا پھر آل حسین میں سے مامون نے علی بن موسیٰ الرضیٰ کو ولی عہد بنا دیا اس پر بنو عباس نے اسے آڑے ہاتھوں لیا اور مامون کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور مامون کی بیعت توڑنے پر اور نئی حکومت قائم کرنے پر لوگوں کو ابھارا۔ آخر کار ابراہیم بن مہدی کے ہاتھ پر بیعت کر لی گئی اور بغداد میں خون کی ندیاں بہہ گئیں اور بدمعاش وغنڈے اور سپاہی امن پسند اور ایک گوشہ میں بیٹھے ہوئے شہریوں پر دست تعدی دراز کرنے لگے اور انہوں نے خوب لوٹ مار مچائی اور لوگوں کے مالوں سے خوب ہاتھ رنگے اور لوٹا ہوا سامان بازاروں میں کھلم کھلا بیچا۔ شریف شہریوں نے حکام سے شکایت کی تو انہوں نے پرواہ نہیں کی اور ایسی لاقانونیت پھیلی کہ بغداد فتنہ وفساد کا اڈہ بن کر رہ گیا۔ جب علماء وصلحاء نے یہ افسوسناک حالات دیکھے تو وہ غنڈوں کو غنڈہ گردی سے روکنے کے لیے جمع ہو گئے تاکہ شرفاء کی جانیں اور مال محفوظ رہیں اور لوٹ مار مچانے والوں کے ہاتھ جکڑ دیئے جائیں۔

خالد دریوس بطور مبلغ کے: چنانچہ ایک شخص خالد دریوس کھڑا ہوتا ہے اور لوگوں کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی طرف بلاتا ہے اس کی اس نیک ومقدس دعوت میں بہت سے لوگ شامل ہو جاتے ہیں پھر خالد غنڈوں سے جنگ کرتا ہے اور ان پر غالب آ جاتا ہے اور انہیں قرار واقعی اور عبرتناک سزائیں دیتا ہے۔

مبلغ ابوحاتم کا ذکر: پھر خالد کے بعد بغداد کے نواحی علاقے سے ایک شخص ابوحاتم سہل بن سلامہ انصاری نمودار ہوتا ہے اور قرآن پاک گلے میں لٹکا کر لوگوں کو خالد والی دعوت دیتا ہے اور اسی تحریک کو لے کر اٹھتا ہے جس کے ساتھ قرآن و

حدیث پر عمل کی تحریک بھی شامل کر لیتا ہے اس کے علم کے نیچے بنی ہاشم کے بہت سے شرفا اور عوام جمع ہو جاتے ہیں اور دوسرے لوگ بھی آخر کار سہل طاہر کے محل میں جا اترتا ہے اور خزانہ پر قبضہ کر لیتا ہے اور بغداد کی گلی گلی میں ڈھنڈورا پٹوا دیتا ہے کہ کوئی گذرنے والوں کو ٹیڑھی نگاہ سے نہ دیکھے اور غنڈے غنڈہ گردی سے باز آ جائیں خالد سہل سے کہتا ہے کہ میری رائے میں سلطان بالکل بے قصور ہے۔ سہل کہتا ہے میں ہر اس شخص کو تہہ تیغ کر دوں گا جو قرآن وسنت کے خلاف کرے گا خواہ وہ کوئی ہو بغداد میں یہ ہلچل ۲۰۱ھ میں واقع ہوئی آخر کار سہل کی بڑھتی ہوئی طاقت کو دبانے کے لیے ابراہیم بن مہدی اٹھتا ہے اور اس سے لڑتا ہے اور سہل گرفتار کر لیا جاتا ہے مگر وہ جلد ہی قید کے پھندے سے نکل جاتا ہے اور بھاگ کر اپنی جان بچا لیتا ہے غرض کہ ان کے بعد اور بہت سے عیار لوگ دینی تحریک کا لبادہ اوڑھ کر اٹھتے ہیں تاکہ لوگوں کی اصلاح کریں لیکن انہیں ان اسباب کا علم نہیں ہوتا جو اصلاح کے لیے انتہائی ضروری ہیں جن میں انتہائی اہم عصبی قوت ہے اور انجام سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے معاملات میں اگر وہ دیوانے ہیں تو علاج کی ضرورت ہے اور اگر صحیح الدماغ ہیں تو قرار واقعی سزا کی ضرورت ہے خواہ قتل کر دیئے جائیں یا عبرت ناک سزا دی جائے بشرطیکہ نقص امن کے موجب ہوں اور ہنگامہ کھڑا کر دیں اور اگر بھانڈ ہیں تو ان سے بے اعتنائی برتی جائے۔

امام مہدی کا روپ دھارنا: بعض لوگ امام مہدی (جو آخر زمانے میں ظاہر ہوں گے اور اہل بیت میں سے ہوں گے) بن کر عوام میں آتے ہیں ان میں سے بعض تو امام مہدی کا دعویٰ کرتا ہے کہ میں ہی مہدی موعود ہوں اور بعض ان کا نائب و داعی بن کر ظاہر ہوتا ہے حالانکہ اسے فاطمی کی حقیقت کی خبر بھی نہیں ہوتی کہ فاطمی کیا ہے؟ اس قسم کے اکثر دعویدار یا تو دیوانے اور پاگل ہوتے ہیں یا عیار و مکار اور اس جیسی تحریک سے ریاست و اقتدار حاصل کرنا چاہتے ہیں جس کی تمنا ایک مدت سے ان کے دلوں میں کروٹیں لیتی رہتی ہے اور حصول ریاست کے اسباب سے عاری و عاجز ہوتے ہیں اور خیال کر لیتے ہیں کہ یہ تحریک ان کی امید تک پہنچ جانے کا واحد اور انتہائی ذریعہ ہے اور اس سے بے خبر ہوتے ہیں کہ اس کا خطرناک نتیجہ نکلتا ہے جو موت کے گھاٹ اتار دیتا ہے ایسے اشخاص فتنہ اٹھانے کی وجہ سے بہت جلد قتل کر دیئے جاتے ہیں اور ان کا انجام افسوسناک و برا ہوتا ہے۔

ساتویں صدی میں توبذری نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا: اسی صدی (ساتویں صدی) کے شروع میں سوس میں ایک صوفی جس کا نام توبذری تھا اور ماسہ کی ایک مسجد میں مقیم تھا (سوس کا شہر ساحل سمندر پر واقع ہے) مہدی ہونے کا دعویدار بن کر اٹھا اور اس نے کہا کہ میں ہی مہدی موعود ہوں تاکہ عوام کو فریب دے کر اپنا الو سیدھا کرے۔ کیونکہ عوام کا عقیدہ ہے کہ مہدی علیہ السلام کا ظہور ہونے والا ہے اور وہ ان کے انتظار میں رہتے ہیں اور یہ بھی عقیدہ ہے کہ ان کی دعوت اسی مسجد سے شروع ہوگی اس لیے عام برابرہ اس پر پروانوں کی طرح ٹوٹ پڑے۔ پھر وہاں کے روساء کو خطرہ لاحق ہوا کہ کہیں اس فتنہ کا دامن وسیع نہ ہو جائے اس وقت مسامدہ کا سردار عمر سکسوی تھا اس نے ایک شخص کو لالچ دے کر مقرر کیا کہ وہ اسے سوتے میں قتل کر ڈالے چنانچہ وہ قتل کر دیا گیا۔

طوس میں عباس نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا: اسی طرح اس صدی کے شروع میں اسی سوس کے درمیان سے

ایک شخص اٹھا جس کا نام عباس تھا اور اس نے بھی مہدی موعود ہونے کا دعویٰ کیا اس کی آواز کے پیچھے بھی ان قبائل کے جاہل نادان اور نیچے درجے کے لوگ لگ گئے آخر کار اس نے شہر بادس پر حملہ کیا اور اس پر بزور شمشیر قبضہ کر لیا اسے بھی اس کی دعوت سے چالیس دن کے اندر اندر قتل کر دیا گیا اور یہ بھی پہلے ہلاک ہونے والوں میں شامل ہو گیا بہر حال اس طرح کی مثالیں بہت ہیں لوگ عصبیت سے قطع نظر کر کے اس قسم کے دعوے کر بیٹھتے ہیں اور دھوکہ کھا جاتے ہیں اور موت کا نوالہ بن جاتے ہیں لیکن اگر لوگوں کو دام فریب میں مبتلا کرنے کے لیے اس قسم کے جھوٹے دعوے کیے جائیں تو وہ یقیناً اس بات کے سزاوار ہیں کہ پورے نہ ہوں اور ایسے لوگ اپنے کیفر کردار کو پہنچیں ظالموں کی یہی سزا ہے۔

فصل نمبر ۷

ہر حکومت کی مخصوص حدیں ہوتی ہیں اور وہ اُن سے آگے نہیں بڑھتی

اس کا سبب یہ ہے کہ حکمران قوم کو جس نے یہ حکومت قائم کی ہے اور اسے چلا رہی ہے لامحالہ مختلف ملکوں اور سرحدوں پر اپنے مقررہ حصے میں بٹ جانا پڑتا ہے تاکہ سرحدوں کی دشمن سے حفاظت کر سکیں اور محروسہ ممالک کا باقاعدہ انتظام کر سکیں اور آسانی سے محاصل وصول کر سکیں اور اٹھتے ہوئے فتنوں پر قابو پا کر انہیں دبا سکیں اور حدود سلطنت کے اندر امن و امان قائم کر سکیں پھر جب حکمران قومیں سرحدیں اور ممالک بانٹ لیتی ہیں تو لامحالہ ان کے افراد کی تعداد ہٹ کر ختم ہو جاتی ہے اور ممالک کی حد بندی ہو جاتی ہے۔ اسی حد کو حکومت کے دائرہ کا محیط کہا جاتا ہے جو مرکز حکومت سے سب سے دور والا خطہ ہوتا ہے اگر کوئی حکومت اپنے مقبوضہ علاقے سے زیادہ علاقہ پر قبضہ کرنے کی جرأت کرتی ہے تو ملک کی حفاظت کرنے کے لیے ملک میں قومی محافظ باقی نہیں رہتے اور وہ ان سے خالی ہو جاتا ہے اس صورت میں پڑوسی دشمن کو اس ملک پر حملہ کرنے کا موقع ہاتھ آ جاتا ہے اور اس کا خمیازہ حکومت کو اٹھانا پڑتا ہے کیونکہ ایک طرف تو دشمن کی جسارت بڑھتی ہے اور دوسری طرف حکومت کی دہشت و ہیبت گرتی ہے۔ لیکن اگر فوج بہت ہے اور سرحدوں اور اطراف و جوانب میں بٹ جانے کے بعد بھی ملک کی حفاظت کے لیے فوج باقی رہتی ہے تو حکومت میں قوت باقی رہتی ہے اور وہ اپنی حدود سلطنت بڑھانے پر قادر ہوتی ہے حتی کہ حسب قوت اس کا دامن وسیع ہو جاتا ہے اور پھر وہ ٹھہر جاتی ہے۔

ایک خاص حد تک پہنچ کر حکومت کے ٹھہر جانے کا سبب: اس کا طبعی سبب کہ ایک خاص حد پر پہنچ کر حکومت ٹھہر جاتی ہے عصبی قوت ہے ہر قوت فاعلہ کا اپنے فعل میں یہی حال ہوتا ہے۔ دیکھیے حکومت اپنے مرکز میں بہ نسبت اطراف و جوانب کے اور اپنے دامن کے طاقتور ہوتی ہے اور جب اپنے انتہائی دامن تک پہنچ جاتی ہے تو کمزور پڑ جاتی ہے اور اپنی مخصوص حد کے ماوراء میں اس کی طاقت بالکل ختم ہو جاتی ہے اس کی مثال کرنوں کی سی ہے جب کرنیں مرکز سے اٹھ کر پانی کی سطح پر پھیلتی ہیں اور دائروں کی شکل میں وسیع ہوتی جاتی ہیں تو جوں جوں مرکز سے دور ہوتی جاتی ہیں اسی مقدار سے ہلکی پڑتی

جاتی ہیں حتیٰ کہ ایسی حد پر پہنچ جاتی ہیں جہاں بالکل ہی فنا ہو جاتی ہیں۔

حکومت پر بڑھاپے کا اثر: پھر جب حکومت پر بڑھاپا طاری ہوتا ہے اور اس میں کمزوری آنے لگتی ہے تو پہلے وہ اپنے اطراف و جوانب سے سمٹتی ہے اور مرکز محفوظ رہتا ہے حتیٰ کہ حق تعالیٰ کا مرکز کی فنا کے لیے بھی حکم آ پہنچتا ہے اور حکومت سمٹتے سمٹتے مرکز کو بھی لے ڈوبتی ہے اگر کسی حکومت کے مرکز پر شروع میں قبضہ کر لیا جائے تو اطراف کا باقی رہنا غیر مفید ہے اور اطراف اپنے مرکز پر خود ہی کمزور ہوتے ہوئے فنا کے گھاٹ اتر جاتے ہیں کیونکہ مرکز کی مثال دل کی سی ہے جس سے روح اٹھ کر تمام جسم میں پھیلتی ہے اگر دل ہی کی حرکت بند ہو جائے تو اطراف محض ناکارہ ہیں کسریٰ کی حکومت پر غور کیجیے کہ اس کا مرکز مدائن تھا پھر جب مسلمانوں نے مدائن فتح کر لیا تو کسریٰ کی پوری حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور اس کے اطراف میں جو ملک یزدجرد کے پاس رہ گئے تھے وہ بھی اس کے ہاتھوں سے نکل گئے اس کے برعکس ملک شام میں قیصر کی سلطنت پر غور کیجیے اس کا مرکز قسطنطنیہ تھا جب مسلمانوں نے شام کے مختلف ممالک پر قبضہ کر لیا تو قیصر اپنے مرکز میں جا کر محفوظ ہو گیا اور اس کا ملک محفوظ رہا حتیٰ کہ وہ وقت آیا کہ مسلمانوں نے مرکز پر بھی قبضہ کر لیا۔

شروع اسلام میں عربوں کے حال پر غور کیجیے جب کہ ان کی جماعتیں بہت تھیں اور سرحدوں کی حفاظت کے لیے ان پر بٹنے کے بعد بھی ان کی تعداد ختم نہیں ہوتی تھی تو وہ کس طرح اپنے پڑوسی ملکوں شام' عراق اور مصر پر آناً فاناً چھا گئے پھر ان سے بھی آگے بڑھ گئے اور سندھ حبشہ اور افریقہ پر پھر اندلس پر قابض ہو گئے پھر جب ملکوں اور سرحدوں میں بٹ گئے اور ممالک محروسہ کی حفاظت کے لیے ان میں جا اترے اور اس طرح ان کے افراد کی تعداد ختم ہو گئی تو پھر آئندہ کے لیے فتوحات کا سلسلہ بند ہو گیا اور حکومت اسلامیہ اپنے شباب کی آخری حد تک پہنچ گئی اور آگے نہ بڑھ سکی اور یہیں سے زوال آنا شروع ہوا اور گھٹتے گھٹتے آخر کار فنا کے گھاٹ اتر گئی اس کے بعد بعد میں آنے والی حکومتوں کا بھی یہی حال ہوا کہ ان کی حفاظت و بقا کا سلسلہ ان کی حفاظت کرنے والوں کی اقلیت و اکثریت پر مبنی رہا اور جب بٹ بٹا کر ان کے افراد کی تعداد ختم ہوئی تو فتوحات و اقتدار بڑھانے کا سلسلہ بھی ختم ہوا دنیا والوں میں اللہ تعالیٰ کا یہی طریقہ کارفرما ہے۔

فصل نمبر ۸

حکومت کی وسعت' اس کا پھیلاؤ اور اس کی عمر اسے چلانے والوں کی قلت و کثرت پر موقوف ہے!

اس کا سبب یہ ہے کہ حکومت کا مدار عصبیت ہی پر ہے اور ارباب عصبیت ہی حکومت کے محافظ ہوتے ہیں جو ممالک محروسہ میں اور حکومت کے اطراف و جوانب میں اس کی حفاظت کے لیے بٹ جاتے ہیں اگر اسی عام حکومت کے محافظ اور

ارباب عصبیت بکثرت ہیں تو یہ حکومت بھی قوی ہوگی اور اس کے ممالک ومقبوضات بھی بہت ہوں گے اور رقبہ بھی وسیع ہوگا۔

اس نظریہ کی تائید میں اسلامی حکومت کو پیش نظر رکھئے: اس نظریہ کی تائید میں اسلامی حکومت کو پیش نظر رکھیے جب حق تعالیٰ شانہٗ نے عربوں کا بکھرا ہوا شیرازہ جوڑ دیا اور انہیں متحد کر دیا اور سب اسلام کی ایک ہی لڑی میں منسلک ہو گئے تو غزوہ تبوک تک جو نبی ﷺ کا آخری غزوہ ہے مسلمانوں کی تعداد ایک لاکھ دس ہزار تک پہنچ گئی تھی جن میں مضری بھی تھے اور قحطانی بھی اور پیدل فوج بھی تھی۔ اور سوار بھی پھر آپ کی وفات حسرت آیات تک مسلمانوں کی تعداد بڑھتی ہی رہی پھر جب مسلمانوں کا ریلا اقوام عالم کے ممالک محروسہ کو مسخر کرنے کے لیے پیش قدمی کرتا ہے تو دنیا کی کوئی طاقت اس بڑھتے ہوئے ریلے کو نہ روک سکی اور اس مقدس سیلاب کے آگے ہر طاقت خس وخاشاک کی طرح بہنے لگی اور مسلمانوں نے دیکھتے ہی دیکھتے اس وقت دنیا کی دوز بردست طاقتوں کو شکست فاش دے کر ان کے ممالک محروسہ پر قبضہ کر لیا اور انہوں نے مشرق میں ترکوں کو اور مغرب میں فرنگیوں اور برابرہ کو اور اندلس میں گاتھ قوم کو مسخر کر لیا اور یہ حجاز سے سوس اقصیٰ تک اور یمن سے شمال اقصیٰ میں ترکوں تک پہنچ گئے اور انہیں زیرنگیں کر لیا اور ساتوں اقلیموں پر چھا گئے۔

اسی نظریئے کی مزید تائید: اچھا اب آیئے ذرا صنہاجہ اور موحدین کی حکومت پر جو عبیدئیین کے مقابلہ پر سینہ سپر تھے غور کریں کہ کتامہ جو عبیدئیین کی حکومت چلا رہے تھے صنہاجہ ومصامدہ سے بہت زیادہ تھے اس لیے ان کی حکومت کا رقبہ بھی بہت وسیع تھا اور ایک عظیم سلطنت کے مالک تھے اور افریقہ، مغرب، شام، مصر اور حجاز پر ان کا قبضہ تھا پھر ان کے بعد حکومت زناتہ پر غور کیجیے چونکہ ان کی تعداد مصامدہ سے کم تھی اس لیے ان کی حکومت کا رقبہ موحدین کی حکومت سے چھوٹا تھا کیونکہ ان کی تعداد شروع ہی سے مصامدہ سے کم تھی۔ اس زمانہ کی زناتہ کی دو حکومتوں (بنی مرین کی حکومت اور بنی عبدالواد) پر غور کیجیے کہ بنی مرین کی حکومت بنی عبدالواد سے زیادہ طاقتور اور وسیع رقبہ والی تھی اور اول الذکر آخر الذکر پر کئی بار غالب آئے کہتے ہیں کہ آغاز سلطنت میں بنی مرین کی تعداد تین ہزار تھی اور بنی عبدالواد کی ایک ہزار تھی لیکن دولت وعیش کی فراوانی اور پیروکاروں کی کثرت نے ان کی تعداد سرعت کے ساتھ بڑھا دی تھی بہرحال حکمران نوخیز قوم آغاز حکومت کے وقت جتنی کثرت سے ہوگی اسی مقدار سے اس کی سلطنت قوی اور اس کا رقبہ وسیع ہوگا اور اس کی عمر بھی اسی نسبت سے ہوگی۔ کیونکہ کسی چیز کی عمر اس کے مزاج کی قوت پر موقوف ہوتی ہے اور حکومتوں کا مزاج عصبیت کا رہین منت ہے لہٰذا جس قدر کسی حکومت کی عصبیت قوی ہوگی اسی مقدار سے اس کی لمبی عمر ہوگی اور عصبیت تعداد کی کثرت وفراوانی پر موقوف ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اس نظریہ کا صحیح سبب: اس کا صحیح سبب یہ ہے کہ حکومت کا گھٹنا اطراف وجوانب سے شروع ہوتا ہے اگر کسی حکومت کے مقبوضات بہت ہیں تو اس کے اطراف بھی مرکز سے بہت دور ہوں گے اور بہت ہوں گے اور ہر کسی کے لیے زمانہ کا ہونا ضروری ہے اس لیے کثرت ممالک کی وجہ سے گھٹنے کا زمانہ بہت لمبا ہوگا کیونکہ ہر ملک کا تعلق کسی اور زمانے سے وابستہ ہے اس لیے اس حکومت کی عمر لمبی ہوگی کیونکہ مرکز پر اطراف وجوانب سے حکومت کے گھٹنے کا اثر کافی زمانے کے بعد ظاہر ہوگا بغداد میں عباسیہ حکومت نے اور اندلس میں بنو امیہ کی حکومت نے کافی عمر پائی اور چوتھی صدی کے پچھلے سالوں میں ان میں زوال

کے اسباب رونما ہوئے اسی طرح عبیدئیین کی حکومت تقریباً ۲۸۰ سال تک رہی اور حکومت صنہاجہ اس سے بھی کم رہی یعنی ۳۵۸ھ سے جب سے معز الدولہ نے افریقہ کی حکومت کا انتظام بلگین بن زیری کو سونپا ۵۵۷ھ تک جب موحدین نے قلعہ پر اور بجایہ پر قبضہ کیا اور موحدین کی حکومت اس وقت تک دوسوستر سال کی ہو چکی تھی اسی طرح حکومتوں کی عمروں کی نسبتیں انہیں چلانے والے کی نسبتوں کے بمقدار ہوتی ہیں دنیا میں اللہ تعالیٰ کا یہی طریقہ جاری وساری ہے۔

فصل نمبر ۹

جن ملکوں میں قبیلوں اور جماعتوں کی کثرت ہوتی ہے وہاں کی حکومت مستحکم نہیں ہوتی

اس کا سبب لوگوں کی خواہشوں اور راویوں کا اختلاف ہے کیونکہ ہر رائے اور خواہش کے پیچھے ایک عصبیت ہوتی ہے جو دوسری رائے اور خواہش کی مزاحمت کرتی ہے اس لیے لوگ آئے دن حکومت کی بغاوتیں کرتے رہتے ہیں اور گڑ بڑ مچاتے رہتے ہیں اگرچہ حکومت کے پاس بھی اپنی مستقل عصبی قوت ہے تاہم رعایا کی عصبی قوتوں میں سے ہر عصبی قوت اپنی دفاعی طاقت پر بھروسہ کرتی ہے اور آئے دن فتنے سر اٹھاتے رہتے ہیں۔

برابرہ کی لگاتار بغاوتیں: افریقہ کی اور مغرب کی تاریخ پر شروع اسلام سے لے کر اس زمانے تک نگاہ ڈال جائیے اس سے ہمارے دعوے کی حقیقت آپ پر روشن ہو جائے گی کیونکہ اس علاقے کے رہنے والے مختلف قبیلوں اور عصبیتوں سے تعلق رکھتے ہیں اسی لیے ابن ابی سرح صحابی کا سب سے پہلا غلبہ وتسلط جو انہیں برابرہ پر اور فرنگیوں پر حاصل ہوا تھا اس میں استحکام اور جماؤ حاصل نہ ہو سکا اور برابرہ آئے دن فتنے اٹھاتے رہے اور اسلام کو چھوڑ کر مرتد بھی ہوتے رہے اور مسلمانوں کی طرف سے ارتداد اور بغاوت کی وجہ سے کثرت سے مارے بھی گئے اور جب ان میں دین جم گیا تو پھر بھی انہوں نے اپنی قدیمی عادت نہیں چھوڑی اور برابر شورشیں برپا کرتے رہے اور خارجیوں کا دین قبول کر بیٹھے ابن ابی زید لکھتے ہیں کہ مغرب میں برابرہ بارہ دفعہ مرتد ہوئے ان میں موسیٰ بن نصیر کے اور مابعد کے زمانوں میں اسلام جما ہے حضرت عمرؓ کے اس قول (افریقہ اپنے باشندوں کے دلوں میں تفریق پیدا کرتا ہے) کا یہی مفہوم ہے یعنی آپ نے برابرہ کے قبیلوں اور جماعتوں کی کثرت کی طرف اشارہ کیا ہے جو انہیں عدم اطاعت پر اکساتی رہتی ہیں اس زمانے میں عراق وشام میں یہ بات نہ تھی کیونکہ یہ علاقے قیصر وکسریٰ کے ماتحت تھے جن میں شہری عوام مہذب وآرام طلب تھے اور امن پسند تھے اور جھگڑوں سے کنارہ کش رہتے تھے پھر جب ان علاقوں کی عنان حکومت مسلمانوں کے ہاتھوں میں آئی تو کوئی رکاوٹ کرنے والا اور مسلمانوں سے جھگڑنے والا نہ تھا۔

برابرہ کے بے شمار قبائل: مغرب میں برابرہ کے قبائل بے شمار ہیں اور سب بدو ہیں اور جماعتوں والے اور باقاعدہ خاندانوں والے ہیں جب بھی کوئی قبیلہ ہلاک ہو جاتا ہے تو اس کی جگہ دوسرا قبیلہ لیتا ہے مگر شورش و مرتد ہونے میں اپنا قدیمی طریقہ نہیں چھوڑتا تھا اس لیے عربوں کو افریقہ میں حکومت جمانے میں کافی زمانہ لگا۔

اسرائیلیوں میں مختلف قبائل ہونے کی وجہ سے اختلاف آراء: شام میں اسرائیلیوں کے زمانے میں بھی یہی حال تھا اور وہاں مختلف اور بے شمار قبائل جیسے فلسطین' کنعان' بنی عیصو' بنی مرین بنی لوط' رومی' یونانی عمالقہ' اکریکش اور نبط وغیرہ جزیرہ اور موصل میں پائے جاتے تھے ان کی کثرت بھی تھی اور مختلف عصبی قوتوں کے مالک بھی تھے اس لیے اسرائیلیوں کو حکومت جمانے میں اور اس کے تحفظ و بقا میں بڑی دشواریاں پیش آئیں اور ملک کئی بار قبضہ سے نکلتے نکلتے رہ گیا پھر ان میں باہمی اختلاف پیدا ہو گیا اور اپنے بادشاہ کے خلاف ہو گئے اور بغاوت پر اتر آئے اور وہ اپنے عہد حکومت میں چین سے نہ بیٹھ سکے حتیٰ کہ ان پر پارسی غالب آ گئے پھر یونانیوں نے قبضہ کر لیا اور اخیر میں جلاوطن ہونے کے وقت رومیوں نے ملک چھین لیا۔

غیر عصبیت والے ملکوں میں حکومت جمانا آسان ہے: اس کے برعکس ان علاقوں میں جو عصبیت سے محروم ہیں حکومت کا جمانا آسان ہوتا ہے اور اس قسم کے علاقوں کا بادشاہ بارعب ہوتا ہے اور قوانین کا نفاذ آسانی سے ہو جاتا ہے کیونکہ ان میں شورشیں اور بغاوتیں برپا نہیں ہوتیں اور ایسے علاقوں میں حکومت کو زیادہ عصبیت کی بھی ضرورت نہیں پڑتی جیسے اس زمانے میں مصر و شام کا حال ہے کیونکہ یہ علاقے قبائل و عصبیت سے خالی ہیں گویا شام قبائل کا معدن نہیں ہے اس لیے مصری آرام و چین سے حکومت کر رہے ہیں کیونکہ اس میں ہنگامے اور فسادات برپا نہیں ہیں بس بادشاہ ہے اور اس کی رعایا ہے اور اس پر سلاطین ترک حکومت کر رہے ہیں اور انہیں کے قبیلے یکے بعد دیگرے حکومت پر قبضہ کر لیتے ہیں اور انہیں کے خاندانوں میں حکومت گردش کرتی رہتی ہے اور یہ عباسی خلافت کہلاتی ہے اور بغداد میں عباسیہ خلفاء کی اولاد ہی کے نام خطبہ میں لیے جاتے ہیں اس زمانے میں اندلس کا بھی یہی حال ہے کیونکہ ابن احمر کی عصبیت جو اندلس کا سلطان ہے حکومت کے شروع میں قوی نہ تھی اور حکومت کی کوئی خاص شان ہی تھی کہ بارعب ہو صرف بنی امیہ کا ایک باقی عربی خاندان رہ گیا تھا جو اندلس پر غالب آ گیا تھا کیونکہ جب اندلس سے عربی حکومت ختم ہوئی اور اندلس کی زمام حکومت برابرہ نے سنبھالی جن کو لمتونہ اور موحدین کے نام سے پکارا جاتا ہے تو چند ہی دنوں میں وہ حکومت سے اکتا گئے اور انہیں اس کا سنبھالنا دوبھر معلوم ہونے لگا اور ان کی عداوت سے لوگوں کے دلوں کے پیمانے چھلکنے لگے اور موحدین نے اور سرداروں نے اپنی حکومت کے آخری دور میں مراکش کو دشمن سے بچانے کی خاطر اپنے اکثر قلعے شورش پسندوں اور باغیوں کے حوالے کر دیئے تاکہ وہ ان کی مدد کریں اور مراکش محفوظ رہے جو ان کا دارالخلافہ تھا حکومت کا یہ حال دیکھ کر پرانی عصبیت والے چند لوگ جمع ہوئے جو وہاں باقی رہ گئے تھے اور شہریت و تمدن سے ایک حد تک کنارہ کش تھے اور گہری عصبیت رکھتے تھے۔ انہوں نے حکومت کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا جیسے ابن ہود ابن احمیر اور ابن مردنیش وغیرہ ان کا سرغنہ ابن ہود تھا اس نے مشرقی عباسیہ خلافت کی تحریک

اٹھائی اور عوام کو موحدین کے خلاف ابھارا چنانچہ عوام نے بیعت توڑ ڈالی اور موحدین کو ملک بدر کر دیا اور ابن ہود اندلس میں حکومت پر قابض ہو گیا۔

ابن احمر کا عہد حکومت: پھر ابن احمر نے حکومت حاصل کرنی چاہی اور ابن ہود کی تحریک کی مخالفت کی سر توڑ کوشش میں مصروف ہو گیا اور اس نے عوام میں ابن ابی حفص صاحب افریقہ کے نام پر اپنی تحریک پھیلائی جو موحدین میں سے تھا اور حکومت اندلس پر اپنے اقرباء کی معمولی عصبیت کے ذریعے جن کو روساء کہا جاتا تھا چھا گیا اور اس کا مستقل مالک بن گیا اسے مستحکم عصبیت کی ضرورت پیش نہیں آئی کیونکہ اندلس میں عصبیتوں کا دور چل بسا تھا اور وہاں بادشاہ اور رعایا ہی تھی پھر ابن احمر نے زناتہ کے ان لوگوں کی مدد سے جو سمندر پار سے آ کر اندلس میں آ بسے تھے باغیوں کی خوب خبر لی اور ان کا فتنہ دبایا زناتہ کے یہ قبیلے ابن احمر کی جماعت بن کر اس کے طرفدار ہو گئے اور بخوشی جانی قربانیوں کے لیے تیار ہو گئے پھر جب زناتہ کے ایک بادشاہ صاحب کے دل میں حکومت اندلس پر قبضہ جمانے کا شوق پیدا ہوا تو وہی زناتہ کے قبائل جو ابن احمر کی جماعت تھے آڑے آئے حتی کہ ابن احمر کی حکومت جڑ پکڑ گئی اور اچھی طرح سے جم گئی اور اس سے لوگوں کو محبت ہو گئی پھر کسی کے دل میں حکومت پر قبضہ کرنے کا لالچ پیدا نہیں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ بنوالاحمر کی حکومت آج ابن احمر کی نسل میں باقی ہے۔ لہٰذا قارئین کرام یہ گمان نہ کریں کہ ابن احمر کا قبضہ بلا عصبیت کے ہو گیا تھا۔ یہ بات نہیں ہے ہاں اسے شروع شروع میں عصبیت کم حاصل ہوئی تھی تاہم بقدر ضرورت تھی۔ کیونکہ اندلس کا علاقہ عصائب وقبائل کی کمی کی وجہ سے غلبہ حاصل کرنے کے سلسلے میں زیادہ عصبیت کا محتاج نہ تھا۔

فصل نمبر ۱۰

مجد وشرف میں انفرادیت بادشاہ کا ایک طبعی خاصہ ہے

اس کا سبب یہ ہے کہ ملک کا مدار عصبیت پر ہے اور قوت عصبیت چند جماعتوں سے مرکب ہو کر پیدا ہوتی ہے جن میں سے ایک جماعت دوسری تمام جماعتوں سے قوی ہوتی ہے اور وہ ان تمام پر غالب آ جاتی ہے اور انہیں دبا لیتی ہے حتی کہ سب جماعتوں کو اپنے اندر جذب کر لیتی ہے اسی راہ سے اجتماع پر اور لوگوں پر اور حکومتوں پر اقتدار حاصل ہوتا ہے اس کا فلسفہ یہ ہے کہ قبیلہ کے لیے عام عصبیت بمنزلہ کسی چیز کے مزاج کے ہے اور مزاج عناصر سے پیدا ہوتا ہے اور یہ مسئلہ اپنی جگہ پر ثابت ہے کہ جب عناصر میں مساوات ہوتی ہے تو ان سے کسی صورت سے بھی مزاج پیدا نہیں ہوتا بلکہ کسی ایک عنصر کا دیگر تمام عناصر پر غالب ہونا ضروری ہے تا کہ دیگر عناصر کو جمع اور مرکب کر سکے اسی طرح ایک غالب عصبیت کا ہونا ضروری ہے تا کہ تمام عصبیتوں کو اپنے اندر جذب کرنے اور تمام عصبیتوں کی جمع ہو اور سب کو ایک بڑی عصبیت میں منتقل کر سکے اور سب کے ضمن میں وہ بھی موجود ہو لہٰذا یہ جامع عصبیت ان خاندانی اشخاص میں ہوتی ہے جو رئیس ہوتے ہیں اور اس خاندان میں بھی

ایک ایسے رئیس کا ہونا ضروری ہے جو سب پر غالب ہو لہٰذا یہ رئیس تمام عصبیتوں کے لیے متعین ہو جاتا ہے کیونکہ اس کا گھرانہ دیگر گھرانوں پر غالب و برتر ہوتا ہے اور یہ خود بھی تمام گھرانوں کے رؤساء سے اونچا ہوتا ہے پھر جب اس کے لیے ریاست متعین ہو جاتی ہے تو حیوانی طبیعت کا خاصہ فخر و غرور ہے اس لیے وہ حکمرانی اور عدم اطاعت میں دوسروں کی شرکت گوارہ نہیں کرتا اور اس کے اندر برتری کا احساس پیدا ہو جاتا ہے جو انسانی طبیعت کا خاصہ ہے اور سیاست بھی حاکم کی انفرادیت چاہتی ہے کیونکہ اگر حکمران کئی ہوں تو ملکی انتظام میں خلل آ جائے اور سیاست کی شان گھٹ جائے اور عصبیت کی ناک کٹ جائے اس لیے کوئی عصبیت حکمرانی میں اس رئیس اعظم کی شرکت کا دعویٰ نہیں کرتی اور اس کی طبیعت اس قسم کی جرأت کرنے سے سکڑتی ہے اور اس کی دھار کند ہوتی ہے اس لیے بادشاہ ہی ملک میں منفرد ہوتا ہے جہاں تک اس کی طاقت ہے اور حکومت میں کسی کے لیے ذرا سا بھی حصہ باقی نہیں رہنے دیتا لہٰذا حکومت کی پوری پوری سعادت میں سلطان ہی منفرد رہتا ہے اور دوسروں کو اس میں شریک نہیں ہونے دیتا۔ کبھی یہ انفرادیت حکومت کے پہلے بادشاہ کو پورے طور پر حاصل ہوتی ہے اور دوسرے اور تیسرے بادشاہ کو اپنے اپنے درجوں کے اعتبار سے لیکن حکومتوں میں اس کا ہونا ضروری ہے۔

فصل نمبر ۱۱

عیاشی اور آرام طلبی ملکی طبیعت کا خاصہ ہے

اس کا سبب یہ ہے کہ جب کوئی قوم اقتدار حاصل کر لیتی ہے اور سابق حکومت پر قبضہ کر لیتی ہے تو اس کا خزانہ بھی اس کے پاس آ جاتا ہے ظاہر ہے کہ جب کثیر مال آئے گا تو وہ اپنے دامن میں آرام طلبی بھی ضرور لائے گا۔ اسی لیے صاحب اقتدار قوم کے تکلفات اور نعمتوں میں کافی اضافہ ہو جاتا ہے اور ان کی ضروریات زندگی زیادہ سے زیادہ بڑھ جاتی ہیں اور وہ معمولی اور بنیادی ضرورتوں سے آگے بڑھ کر تکلفات و آرائش کی ضرورتوں کو پورا کرنے لگتے ہیں اور سابق حکومت کے احوال و عادات کی نقل کرتے ہیں اور ان کی ریس کرنے لگتے ہیں اور یہ زائد از ضرورت چیزیں اپنی ضروریات زندگی میں شامل کر لیتی ہیں اور ان کی یہ رئیسانہ شان زندگی کے ہر گوشے میں جھلکنے لگتی ہے کھانے ہیں تو رئیسانہ کپڑے ہیں تو امیرانہ گھروں کی آرائش کی جو چیزیں ہیں تو شاہانہ اور استعمال کے برتن ہیں تو چاندی اور سونے کے اور ان تمام تکلفات میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنا چاہتے ہیں اور فخر کرتے ہیں اور اچھا کھانے میں اور عمدہ پہننے میں آرام دہ سواریوں میں دوسری قوموں پر فخر و مباہات کرتے ہیں پھر ان تمام باتوں میں ان کی اولاد آباؤ اجداد سے بھی چند قدم آگے ہی رہتی ہے اور جس قدر حکومت خوش حال ہوتی ہے اسی نسبت سے قوم میں آرام طلبی آتی ہے پھر جب حکومت بام عروج تک پہنچتی ہے تو قوم کا تعیش بھی پورے شباب پر ہوتا ہے اور سابق حکومت کی عادتوں میں عادتیں رنگ جاتی ہیں دنیا میں اللہ تعالیٰ کا یہی طریقہ کار فرما ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل نمبر ۱۲
آرام وسکون ملکی طبیعت کا خاصہ ہے

اس کا سبب یہ ہے کہ کسی قوم کی سرتوڑ کوشش ہی سے ملک حاصل ہوتا ہے اور دوڑ دھوپ کی انتہاء ملک واقتدار کا حاصل کرنا ہے اور جب یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو کوششیں سرد ہو جاتی ہیں اور پائے مطالبہ آگے نہیں بڑھتا۔

عَجِبْتُ لِسَعِيِ الدَّهرِ بَيْنِيُ وَ بَيْنَهَا   فَلَمَّا انْقَضٰى مَا بَيْنَنَا سَكَنَ الدَّهْرُ

''مجھے زمانے کی کوشش پر حیرت ہے جو مجھ میں اور اس میں جاری ہے پھر جب ہمارے حالات درست ہو گئے تو زمانہ بھی چپ ہو کر بیٹھ گیا۔''

لہٰذا جب ملک مل جاتا ہے تو لوگ ان مشقتوں کو چھوڑ دیتے ہیں جو ملک کو حاصل کرنے کے لیے اٹھایا کرتے تھے اور عیش وراحت اور آرام وسکون کو ترجیح دینے لگتے ہیں اور ملک کے ثمرات حاصل کرنے کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں عمارتیں بنواتے ہیں بنگلے اور کوٹھیاں تیار کراتے ہیں اور بڑھیا جوڑے تیار کرا کر صندوق بھر لیتے ہیں ایسے محل بنواتے ہیں کہ انسان دیکھ کر دنگ رہ جائے اور ان میں خوبصورتی اور قرینے سے نہر نکلواتے ہیں اور دلفریب وخوش منظر باغ لگواتے ہیں اور دنیا کی نعمتوں سے بھرپور فائدہ اٹھاتے ہیں اور مشقتوں سے نفرت اور راحتوں سے محبت کرتے ہیں اور مقدور بھر کپڑوں میں کھانوں میں برتنوں میں اور فرشوں میں تکلفات سے کام لیتے ہیں اور پر تکلف زندگی کے عادی بن جاتے ہیں پھر بعد والی نسل کو یہ تکلفات میراث میں ملتے ہیں اور ان میں تکلفات بڑھتے ہی رہتے ہیں حتیٰ کہ حق تعالیٰ شانہٗ کے حکم سے ایک روز حکومت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ قومی شاہانہ آن بان بھی دفن ہو جاتی ہے۔ اللہ ہی سب سے اچھا حاکم ہے۔

فصل نمبر ۱۳
جب ملک مجد عیش وآرام کی طرف شباب پر پہنچ جاتا ہے تو زوال کی طرف قدم بڑھاتا ہے

اس کی کئی دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل: پہلی دلیل یہ ہے کہ حکومت مجد میں انفرادیت چاہتی ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اور جب مجد ارباب عصبیت میں مشترک ہوتی ہے اوران سب کے حصول مجد کیلئے متفقہ کوششیں ہوتی ہیں تو ان کی ہمتیں دوسری قوموں پر غلبہ حاصل کرنے کیلئے بلند ہوتی ہیں اور ملک کی حفظ و بقاء کی خاطر سب اس کیلئے ڈھال بن جاتے ہیں اور ملک کی ترقی کو اپنی دولت وثروت اور عزت وآبرو اور طاقت وقوت کا موجب سمجھتے ہیں اور مجد کی تعمیر پر جان پر کھیل جاتے ہیں اور جانی قربانی دے کر ملک کو فسادو گڑ بڑ سے بچا لیتے ہیں اگر مجد میں ایک ہی شخص منفرد ہوتا ہے اور شخصی حکومت ہوتی ہے تو وہ عوام کی عصبیت کو کچل ڈالتا ہے اوران کی آزادی چھین لیتا ہے اور انہیں چھوڑ کر دوسروں کو نوازتا ہے لہٰذا وہ جنگ سے ست پڑ جاتے ہیں اور ان کی تمنائیں مجروح ہو جاتی ہیں اوران میں ذلت وغلامی کی خو بوسرایت کر جاتی ہے پھران کی جگہ ان کی اولاد پُر کرتی ہے۔ جن کی پرورش ذلت وغلامی کے ماحول میں ہوئی تھی وہ خیال کرتے ہیں کہ سلطان ملک کی حفاظت وامداد کے صلہ میں ہمیں تنخواہ دیتا ہے ان کے دماغ میں اس خیال کے سوا کوئی اور خیال آتا ہی نہیں ظاہر ہے کہ کوئی شخص اپنی جان کی قربانی دے کر اجرت حاصل نہیں کیا کرتا لامحالہ اس سے حکومت میں کمزوری پیدا ہوتی ہے اوراس کی طاقت میں ضعف آتا ہے اور جب افراد حکومت میں جذبۂ شجاعت سرد پڑ جاتا ہے تو عصبیت بھی سرد ہو جاتی ہے اوراس میں خلل آ جاتا ہے اور حکومت زوال و پستی کی طرف جانے لگتی ہے۔

دوسری دلیل: دوسری دلیل یہ ہے کہ ملک کی طبیعت عیش وآرام چاہتی ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اس لیے افراد حکومت میں تکلفات بڑھ جاتے ہیں اوران کے خرچ آمدنی سے زیادہ ہو جاتے ہیں اوران کی آمدنیاں ان کے مصارف سے قاصر رہتی ہیں۔ لہٰذا اغربا روز بروز تنگی اور بدحالی کا شکار ہوتے جاتی ہیں اور مالدار اپنی آمدنیوں کو اپنے بڑھتے ہوئے مصارف کی نذر کر دیتے ہیں اور پھر بھی عیاشی اور تکلفات کی بھرماران کی اولاد میں ہوتی ہے مگران کی آمدنی ان کے عیاشانہ مصارف وضروریات کو پورا نہیں کرسکتی اور وہ عیش وراحت کی زندگی گذارنے سے قاصر رہ جاتے ہیں اور حکمران انہیں مجبور کرتے ہیں کہ وہ اپنی تنخواہیں اور وظائف جنگی کاموں ہی پر صرف کریں لہٰذا وہ ان سے بھاگ کر کہیں نہیں جا سکتے اور سلاطین ان پر سنگین جرمانے مقرر کر دیتے ہیں تاکہ جو کچھ رقم ان کے پاس ہے اسے اینٹھ لیں اور حکام لوگوں سے چھینی ہوئی رقم کو یا تو اپنے ذاتی مصارف میں لے آتے ہیں یا اولاد پر اور حکومت کے پروردہ اشخاص پر خرچ کر ڈالتے ہیں اور انہیں ان کے ذاتی حالات سنوارنے نہیں دیتے جس کی وجہ سے وہ کمزور ہو جاتے ہیں اوران کی کمزوری کی وجہ سے خود بادشاہ بھی کمزور ہو جاتا ہے۔

تیسری دلیل: علاوہ ازیں جب حکومت میں عیاشی شباب پر ہوتی ہے اوران کے وظائف ان کی ضرورتیں اور خرچ پورا نہیں کر سکتے تو سلطان کو ان کے وظائف میں اضافہ کرنا پڑتا ہے تاکہ ان کے خرچ پورے ہوں اور کمی کا ازالہ کرسکیں اور محاصل کی مقدار مقرر ہے جن میں کمی بیشی ممکن نہیں اگرچہ چنگیوں سے آمدنی میں اضافہ ہوسکتا ہے لیکن اس زیادتی کے بعد بھی آمدنی کی مقدار محدود ہی ہوگی پھر جب یہ آمدنی وظائف پر بانٹ دی جائے اور ہر فرد کے وظیفہ میں اس کی عیش پسندی اور کثرت مصارف کے پیش نظر اضافہ کر دیا جائے تو لامحالہ فوج میں تخفیف کرنی پڑے گی تاکہ ملکی آمدنی سے تنخواہیں پوری ہوں

پھر عیش پسندی اور تکلفات بڑھتے ہی رہیں گے اور اسی نسبت سے تنخواہوں میں اضافہ ہوتا رہے گا اور فوج میں تخفیف کرنی پڑے گی اسی طرح یہ سلسلہ چلتے چلتے یہاں تک نوبت آ جائے گی کہ فوج کم سے کم رہ جائے گی اور ملک کی طاقت معقول حد تک کمزور ہو جائے گی بلکہ ساقط ہو جائے گی اور اس پر پڑوسی حکومت کی یا ماتحتوں کی رال ٹپکنے لگے گی حتی کہ وہ اللہ کے حکم سے فنا ہو جائے گی جبکہ فنا اس نے اپنی ہر مخلوق پر لکھ لی ہے۔

چوتھی دلیل: نیز عیاشی اور آرام طلبی لوگوں کو بگاڑ دیتی ہے کیونکہ اس سے انسان کے اندر طرح طرح کی برائیاں' نادانیاں اور شرمناک عادتیں پیدا ہو جاتی ہیں جیسا کہ شہریت کی فصل میں ہم اس پر روشنی ڈالیں گے آخر کار لوگوں کے اندر مکارم اخلاق باقی نہیں رہتے جو فاتح اقوام کی اور ملک وحکومت کی نشانیاں اور دلائل ہیں اور ان کے برعکس ان میں بری عادتیں گھر کر جاتی ہیں جو زوال وادبار کی اور ملک کے نکل جانے کی علامتیں ہیں اللہ تعالیٰ نے فاتح مفتوح کی یہی نشانیاں مقرر فرمائی ہیں پھر حکومت ہلاکت وتباہی کے گڑھے کے کنارے کھڑی ہوتی ہے اور دن بدن اس کے حالات بگڑنے لگتے ہیں اور اس میں بڑھاپے کے ہٹیلے مرض پیدا ہو جاتے ہیں جو اسے قبر میں لے کر اتر جاتے ہیں اور وہ ختم ہو جاتی ہے۔

پانچویں دلیل: پانچویں دلیل یہ ہے کہ ملک کی طبیعت سکون وآرام چاہتی ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور جب قوم کے افراد آرام وراحت طلبی سے مانوس ہو جاتے ہیں اور ان کی ان میں عادت پڑ جاتی ہے تو یہ ان کی طبیعت ثانیہ بن جاتے ہیں یہی تمام عادتوں کا حال اور ان سے مانوس ہونے کا انجام ہے لہٰذا نوخیز نسل عیش وآرام کی شادابی اور جھلکیوں میں نشوونما پاتی ہے اور تعیش وخوش حالی کے گہواروں میں جھولتی ہے اور جنگلی عادتیں اور بدوی اخلاق بدل جاتے ہیں اور طاق نسیاں میں رکھ دیئے جاتی ہیں جن کے بل بوتے پر حکومت حاصل کی تھی جیسے غضب کی بہادری خونخواری کی عادت دشت پیمائی اور چٹیل میدانوں کی سیاحت وہدایت وغیرہ کہ یہ سب بھول بسر جاتی ہیں اس لیے حکمرانوں میں اور بازاری شہریوں میں کوئی تمیز نہیں رہتی بجز اس کے کہ اس میں ثقافت پائی جاتی ہے اور قومی لباس میں ملبوس ہیں لہٰذا ان کی حمایت میں کمزوری آ جاتی ہے اور شجاعت فنا ہو جاتی ہے اور ان کی شوکت چھٹ جاتی ہے اس کا وبال حکومت پر پڑتا ہے کہ اسے ضعف وپیری کا لباس پہنا دیا جاتا ہے پھر حکمران قوم کے افراد انہیں آرام طلب' عادتوں میں' شہریت میں' راحت وسکون میں اور اپنی زندگی کے تمام گوشوں کو بنانے سنوارنے میں رنگ برنگ کے ماحول سے گزرتے رہتے ہیں اور ان آراموں میں اس طرح ڈوب جاتے ہیں کہ ساعت بساعت بدویت کے احوال سے اور کھرے پن سے دور ہی ہوتے جاتے ہیں اور بدوی ماحول سے رفتہ رفتہ نکلتے جاتے ہیں اور بہادری کے اخلاق جن سے حکومت کو حمایت ودفاع حاصل تھی بھول جاتے ہیں حتی کہ دوسروں کی حمایت کے محتاج ہو جاتے ہیں بشرطیکہ وہ انہیں میسر ہوا گر آپ اس سلسلہ میں تاریخ عالم کا بغور مطالعہ کریں تو آپ کو اس قسم کے نظائر بہت ملیں گے جو ہمارے اس نظریہ کی ایسی سچی شہادت دیں گے جس میں شک کی گنجائش ہی نہیں رہے گی۔

حکومت کا زوال دُور کرنے کی ایک مؤثر تدبیر: جب کسی حکومت میں بوجہ عیش وآرام طلبی کے آثار ضعف و اضمحلال پیدا ہو جاتے ہیں تو اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ حکومت کسی دوسری قوم کو اپنا خیرخواہ اور دوست بنا کر اس سے مدد حاصل کر لیتی ہے اور وہ قوم جفاکش' محنت پسند اور مصائب برداشت کرنے کی عادی ہوتی ہے اور اس قوم کے ان نوجوانوں میں

سے فوج مرتب کرتی ہے جو جنگجو ہوتے ہیں اور میدان کارزار میں جمنے والے ہوتے ہیں اور بھوک و پیاس کی سختیوں کو اور ہر طرح کی مصیبت کو جھیلنے والے ہوتے ہیں۔ یہ زوال پذیر حکومت کے زوال کو جو اس میں آ گیا ہے دور کرنے کی ایک موثر تدبیر ہے اور اسے اس کی مقررہ مدت سے پہلے ختم ہونے سے محفوظ رکھتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مشرق میں ترکی حکومت نے اپنی فوج ترک نوجوان غلاموں سے جو باہر سے آئے تھے مرتب کی جن میں سوار بھی تھے اور پیادہ بھی یہ فوج لڑائی میں بے مثال بہادر ثابت ہوئی اور تنگی و مصائب پر صابر بھی اور سختیاں جھیلنے میں ان غلاموں کی اولاد سے زیادہ صابر نکلی جوان سے پیشتر گذر گئے تھے اور نعمتوں کی چمک دمک میں اور اقتدار کی چکا چوند میں اور سلطانی سائے میں نشو ونما پا چکے تھے افریقہ میں حکومت موحدین بھی اسی حال سے دو چار رہوئی کیونکہ اس کا بادشاہ زیادہ تر زناتہ اور عربوں کو بھرتی کیا کرتا تھا اور فوج زیادہ تر انہیں قوموں سے مرتب کیا کرتا تھا اور حکومت کے افراد فوج میں بھرتی نہیں کیا کرتا تھا کیونکہ وہ عیش و آرام کے عادی بن چکے تھے۔ اس تدبیر سے حکومت ایک نئی زندگی کے روپ میں آ جاتی ہے جو کمزوری سے بری ہوتی تھی اصل پوچھو تو زمین کا اور زمین والوں کا اللہ ہی وارث ہے۔

فصل نمبر ۱۴

لوگوں کی طرح حکومت کی عمریں بھی طبعی ہوتی ہیں

یاد رکھیے اطباء اور نجومیوں کی رائے کے مطابق انسان کی عمر طبعی ۱۲۰ سال ہے جب کہ شمسی سال مراد لیا جائے پھر ستاروں کے قرانات کی وجہ سے عمر طبعی میں کمی بیشی ممکن ہے بعض بعض ارباب قرانات کی عمریں پورے سو سال کی ہوتی ہیں اور بعض کی قرانات کے مطابق ۵۰ یا ۷۰ یا ۸۰ سال کی ہوتی ہیں صحیح حدیث کی رو سے مسلمانوں کی عمریں ساٹھ اور ستر کے درمیان ہوتی ہیں اور کسی کی عمر (۱۲۰) سال سے زیادہ نہیں ہوتی ہاں اگر شاذ و نادر کوئی مثال پائی جائے تو دوسری بات ہے اور بقول نجومیوں کے کسی مخصوص آسمانی ہیئت و وضع کی وجہ سے شاذ و نادر صورت ممکن ہے جیسے حضرت نوح کی عمر لمبی ہوئی اور عادیوں اور ثمودیوں کی لمبی لمبی عمریں ہوتی تھیں اگرچہ حکومتوں کی عمریں بھی قرانات کواکب کی حیثیت سے مختلف ہوتی ہیں لیکن کسی حکومت کی عمر تین نسلوں سے زیادہ نہیں ہوتی اور نسل سے ایک شخص کی اوسط درجہ کی عمر مراد ہے جو چالیس سال ہیں کیونکہ یہ انسانی نشو ونما کی انتہائی مدت ہے حق تعالیٰ فرماتا ہے ''یہاں تک کہ جب وہ اپنی جوانی کو پہنچ گئے اور چالیس سال کے ہو گئے'' اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ ایک نسل کی عمر ایک شخص کی عمر کے برابر ہوتی ہے ہماری رائے کی تائید اسرائیلیوں کے چالیس سال میدان تیہ میں رہنے سے بھی ہوتی ہے کہ انہیں اس میدان میں چالیس سال رکھنے کی یہ حکمت تھی کہ پشت بدل جائے اور پرانوں کی جگہ ان کی اولاد لے لے جنہوں نے غلامی اور ذلت کا زمانہ نہیں پایا اور نہ وہ غلامی کو پہچانتے ہیں معلوم ہوا کہ ایک پشت کی عمر چالیس سالہ عمر کا اعتبار جو ایک شخص کی درمیانی عمر ہے صحیح ہے۔

اس کی دلیل کہ کسی حکومت کی تین پشتوں سے زیادہ عمر نہیں ہوتی: رہی یہ بات کہ کسی حکومت کی تین پشتوں سے زیادہ عمر نہیں ہوتی سو اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی پشت تو بدویت خشونت، جنگلی اخلاق، جفاکشی، بہادری، حوصلہ کی بلندی پر قائم رہتی ہے اور مجد و شرف میں اس کے افراد برابر کے شریک رہتے ہیں اس لیے ان میں عصبیت کا جوش اور اس کی حدت قائم رہتی ہے اور اس کی دھار تیز رہتی ہے اور لوگوں پر ان کا رعب جما رہتا ہے اور رعایا چوں نہیں کرتی اور دوسری پشت حکومت، خوشحالی اور تعیش کی وجہ سے بدویت سے شہریت کی طرف اور بدحالی اور تنگی و ترشی سے خوشحالی کی طرف اور آرام و راحت کی طرف منتقل ہو جاتی ہے جب کہ پہلے شرف میں سب مشترک تھے اب یہ شرف کسی ایک شخص کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے اور دیگر افراد حصول مجد کے لیے دوڑ دھوپ میں سست پڑ جاتے ہیں اور سر بلندی کی عزت چھوڑ کر سر جھکانے کی ذلت کے خوگر بن جاتے ہیں اس لیے عصبیت کے جوش میں قدرے ضعف پیدا ہو جاتا ہے اور اس میں کچھ اضمحلال آ جاتا ہے اور افراد ذلت و اطاعت سے مانوس ہو جاتے ہیں لیکن بہت سے افراد ایسے ہوتے ہیں جنہوں نے پہلی پشت کے افراد کو دیکھا بھالا ہے اور ان کے حالات سے خوب واقف ہیں اور انہوں نے مشاہدہ کیا ہے کہ ہمارے بزرگوں نے کتنی جفاکشی و محنت و مشقت سے عزت و شرف کی سعادت حاصل کی ہے اور اس راہ میں کس قدر سر توڑ کوششیں کی ہیں اور ملکی دفاع و حمایت میں کیسی بڑی بڑی قربانیاں دی ہیں لہٰذا دوسری پشت کے اس قسم کے افراد پورے طور پر اپنے بزرگوں کی عادتیں نہیں چھوڑتے اگرچہ ان سے کچھ عادتیں چھوٹ بھی جاتی ہیں اور انہیں پوری توقع ہوتی ہے کہ شاید پہلی پشت کے سے حالات پھر پلٹ آئیں اور ملک میں پہلی سی بہار پھر لوٹ آئے یا یہ خیال کر بیٹھتے ہیں کہ پہلے جیسے حالات آج بھی موجود ہیں لیکن تیسری پشت بدویت و تنگی کا زمانہ بھول جاتی ہے گویا بدویت و تنگی ان میں تھی ہی نہیں اور یہ عزت و عصبیت کی مٹھاس سے بھی محروم ہوتے ہیں کیونکہ حکومت کے غلبہ و اقتدار میں دب کر رہ جاتے ہیں اور ان میں عیاشی پورے شباب پر ہوتی ہے کیونکہ نعمتوں میں اور عیش و عشرت میں گھرے رہتے ہیں اور بوقت دفاع بمنزلہ عورتوں کے بچوں کے حکومت کے محتاج ہوتے ہیں اس زمانے میں عصبیت پوری کی پوری فنا ہو جاتی ہے اور وہ حمایت و دفاع کو اور دوسروں سے حقوق منوانے کو بالکل بھول جاتے ہیں اور لباس و ہیئت میں، گھوڑوں پر سوار ہونے میں اور حسن تہذیب میں پیش پیش رہتے ہیں تاکہ لوگ دھوکہ کھا جائیں اور ان کی ملمع سازی کے فریب میں آ جائیں لیکن لڑائی کے وقت گھوڑوں پر سوار ہو کر عورتوں سے بھی زیادہ بزدل ثابت ہوتے ہیں پھر جب ان کے مقابلہ میں کوئی آتا ہے تو اس کا دفاع بھی نہیں کر سکتے۔ ان حالات میں حکمران دوسری قوموں کے بہادروں سے مدد لیتا ہے اور غلاموں سے فوج مرتب کرتا ہے اور ایسے لوگوں کو فوج میں بھرتی کرتا ہے جن سے ملک کو کچھ نہ کچھ فائدہ ضرور پہنچے حتیٰ کہ اللہ کے حکم سے حکومت کی عمر کا پیمانہ لبریز ہو جاتا ہے اور وہ فنا کے گھاٹ اتر جاتی ہے لہٰذا یہ تین پشتیں ہوتی ہیں اور تیسری پشت میں حکومت اپنی پیری کے اور ضعف کے زمانے میں ہوتی ہے اسی طرح حسب بھی چوتھی پشت میں ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ اوپر گذر گیا ہے جس پر ہم نے ایک طبعی دلیل پیش کی ہے جو کئی مقدمات پر موقوف ہے اور کافی و شافی ہے اس لیے آپ غور و فکر سے کام لیں اگر آپ منصف مزاج ہیں تو صفحۂ حق سے آگے نہیں بڑھیں گے۔

۱۲۰ سال سے آگے شاذ و نادر ہی کوئی حکومت بڑھتی ہے: ان تینوں پشتوں کی عمر ۱۲۰ سال کی ہوتی ہے جیسا کہ گذر گیا تقریباً حکومتیں اس عمر سے آگے نہیں بڑھتیں الا یہ کہ کوئی رکاوٹ پیدا ہو جائے اور کوئی عارض کھڑا ہو جائے جیسے

حکومت کی تو آخری عمر ہو لیکن حکومت کا کوئی دعویدار کھڑا نہ ہوا اور اگر کوئی دعویدار کھڑا بھی ہو تو وہ دفاع کرنے والوں کو حاصل نہ کر سکے لہٰذا انسان کی طرح حکومت کی بھی عمر ابتدائی چالیس سال تک بڑھتی رہتی ہے اور سن وقوف تک پہنچتی ہے اور پھر گھٹنے لگتی ہے اور سن رجوع تک پہنچ جاتی ہے اسی لیے لوگوں کی زبانوں پر یہ بات مشہور ہے کہ حکومت کی عمر سو سال کی ہوتی ہے اس کا یہی مطلب ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

ایک استقرائی قانون لہٰذا آپ اسے ذہن نشین کر لیں اور اسی سے ایک قانون (استقرائی) بنالیں جس سے نسب میں پشتوں کی گنتی معلوم ہو سکتی ہے جیسے آپ گذشتہ سالوں میں معلوم کرنا چاہتے ہیں جبکہ آپ کو پشتوں کی تعداد میں شک ہو لیکن گذشتہ سال اول سے لے کر آج تک آپ کو معلوم ہونے چاہئیں لہٰذا ہر سو سال میں تین پشتیں سمجھ لیں اگر معلوم سال پشتوں کی تعداد پر پورے پورے تقسیم ہو جائیں تو تعداد صحیح ہے اور اگر ایک پشت کی کمی رہ جائے تو نسب میں ایک کی زیادتی کی وجہ سے عدد غلط ہے اور اگر ایک پشت زیادہ ہو جائے تو بھی عدد غلط ہے اور اس میں ایک پشت گر گئی ہے اور اگر آباواجداد کی تعداد معلوم ہو تو کسی مخصوص پشت کا زمانہ مذکورہ بالا عمل کے خلاف عمل کرنے سے قریب قریب صحیح نکل آتا ہے اللہ ہی دن رات مقرر فرماتا ہے۔

فصل نمبر ۱۵

ہر حکومت کی بدویت سے شہریت میں تبدیلی

یاد رکھئے کہ یہ حالات (بدویت وشہریت) حکومتوں کے طبعی حالات ہیں کیونکہ وہ غلبہ وتسلط جس سے ملک پر قبضہ ہوتا ہے عصبیت اور عصبیت کے توابع (انتہائی بہادری اور خونریزی کی عادت) پر موقوف ہیں اور عموماً انتہائی بہادری اور خونریزی کی خو بو بدویت ہی میں باقی رہتی ہے اس لیے حکومت کی ابتدائی حالت بدویت ہے پھر جب حکومت جم جاتی ہے اور ملک کا نظم ونسق بحال ہو جاتا ہے تو اس کے بعد خوشحالی' زندگی کے گوشے گوشے میں وسعت اور شہریت آ جاتی ہے۔

شہریت کیا ہے؟ شہریت کیا ہے؟ رنگ برنگ کی عیاشی اور قسم قسم کی مروجہ صنعتیں ہیں جو زندگی کے ہر گوشے میں تکلفات وتصنعات پیدا کر دیتی ہیں شہریت وضع وضع کے کھانے' قسم قسم کے کپڑے' مختلف ڈیزائنوں کے مکانات طرح طرح کے فرش' سر بفلک عمارتیں اور ان کے رنگ برنگ کے حالات واطوار اپنے دامن میں سمیٹ لاتی ہے ان بنیادی ضرورتوں میں سے ہر ایک جدت میں عمدگی اور نفاست پیدا کرنے کے لیے صنعتیں ہوتی ہیں جو اسے انتہائی خوبصورت اور حسین وجمیل بنا دیتی ہیں اور اس کی رونق میں چار چاند لگا دیتی ہیں اور اسی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں اور اس کے سلسلہ میں نئی نئی صنعتیں آئے دن ایجاد ہوتی رہتی ہیں جیسے جیسے خوشحالی کی وجہ سے لوگوں کے رجحانات' ذوق اور ان کے عیش وعشرت کے حالات بدلتے جاتے ہیں

اسی نسبت سے ملک میں نئی نئی صنعتیں رواج پاتی جاتی ہیں اور عادتوں کے بدلنے کی وجہ سے صنعتیں اپنا رنگ بدلتی جاتی ہیں لہٰذا ملک میں بدویت کے پیچھے پیچھے شہریت آ کر رہتی ہے کیونکہ حکومت کے لیے تعیش لازمی ہے اور حکمران ہمیشہ شہریت کے رسم و رواج سابق حکومت سے حاصل کرتے ہیں اور ان کی تہذیب و تمدن کو اپنا لیتے ہیں اور وہ سابق حکمرانوں کے حالات دیکھتے ہیں اور اکثر باتوں میں انہیں کی نقل کرتے ہیں یہی حالات عربوں کے ساتھ پیش آئے جب انہیں فتوحات حاصل ہوئیں اور وہ فارس و روم پر قابض ہو گئے اور ان کی بیٹیوں اور بیٹوں سے اپنی خدمت لینے لگے اس سے پہلے انہیں شہریت کی ہوا تک نہیں لگی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ جب ان کے سامنے چپاتیاں رکھی گئیں تو انہوں نے چپاتیوں کو کپڑے کے چیتھڑے سمجھا اسی طرح انہوں نے کسریٰ کے خزانے میں کافور پایا تو وہ سمجھے کہ یہ نمک ہے اور اسے آٹے میں ملا دیا اس قسم کی بہت سی مثالیں ہیں پھر جب سابق حکمران ان کے غلام بن گئے اور انہوں نے ان سے اپنے گھر بار کے اور ہر قسم کے کام کرائے اور ان غلاموں میں ماہر کاریگر اور مشاق اہل ہنر منتخب کیے تو انہوں نے ہر بات کی صلاح و درستی کے طریقے عربوں کو بتائے کہ یہ کام اس طرح کیا جائے اور اس میں رنگارنگی اس طرح پیدا کی جائے چونکہ عیش عربوں کا غلام تھا اور وہ عیش کے ہر گوشے میں ایک جدت اور ندرت کے خواہشمند تھے اور عجمی غلاموں نے انہیں عیاشی کی طرح طرح کی تدبیریں سکھا دی تھیں اس لیے عرب زندگی کے ہر پہلو میں عیش کی چوٹی پر نظر آنے لگے اور ان پر شہریت کا اور تعیش و تکلفات کا پورا پورا رنگ چڑھ گیا اور ہر گوشہ زندگی میں شہریت کے رنگ میں رنگ گئے اب ان کے ذوق عمدہ سے عمدہ کھانے مانگنے لگے اور وہ بہتر سے بہتر مشروب' نفیس سے نفیس پوشاک' انتہائی خوبصورت عمارتیں' قیمتی قالین اور دریاں بیش قیمت برتن غرض کہ گھریلو برتنے کا تمام سامان اچھے سے اچھا استعمال کرنے لگے یہی حال ان کا فخر و مباہات کے موقعوں پر اور ولیموں میں اور شادی بیاہ میں تھا غرضیکہ یہ خوشی کی تقریبات میں بھی تکلفات میں دنیا کی تمام قوموں سے آگے آگے دکھائی دینے لگے۔

مامون کی شادی کے مصارف اس موقع پر جو مسعودی اور طبری وغیرہ نے لکھا ہے غور کیجئے کہ جب مامون نے بوران بنت حسن بن سہل سے شادی رچائی تو دلہن کے والد حسن نے مامون کے نوکروں چاکروں پر پانی کی طرح روپیہ بہایا اور بوران کے پیام کے سلسلے میں حسن بن سہل نے مامون کو اس کے گھر فم الصلح تک پہنچایا اور کشتی میں سوار ہو کر وہاں تک گیا اور اس نے بوران کو جہیز میں بہت کچھ جائیداد دی اور مامون نے بوران کو جو تحفے تحائف دیئے اور شادی پر جو کچھ خرچ کیا اسے پڑھ کر بھی حیرت کی انتہا نہیں رہتی اس دن حسن نے مامون کے خدام پر اور نوکروں پر جو دولت صرف کی اس کی تفصیل یہ ہے کہ بارات میں حاضرین میں سے اونچے درجے والوں پر مشک کی گولیاں برسائیں جن میں کاغذ لپٹے ہوئے تھے اور ہر کاغذ پر جائیدادوں اور جاگیروں کی دستاویزیں لکھی ہوئی تھیں جس کے ہاتھ جو گولی آئی اس پر جو جائیداد لکھی تھی اسے مل گئی اور دوسرے درجوں پر اشرفیوں کی تھیلیاں بکھیریں جن میں دس دس ہزار اشرفیاں تھیں اور تیسرے درجے والوں پر درہموں کی تھیلیاں نچھاور کی گئیں جن میں دس دس ہزار درہم تھے جب کہ اس نے مامون کے قیام کے زمانے میں اس پر اس سے کہیں زیادہ رقم صرف کی اور مامون کے قیام کے زمانے میں مامون نے بوران کو پہلی ہی شب میں مہر میں ایک ہزار یاقوت دیئے اور عنبر کی شمعیں روشن کرائیں ہر شمع میں سو سو من عنبر جلایا گیا۔ جب کہ من ۱/۲ ۱ پونڈ کے ہم وزن تھا اور اس کے لیے ایک ایسا فرش بچھوایا گیا جس کی چٹائیاں سونے کے تاروں سے بنی ہوئی تھیں اور جن میں موتی اور یاقوت جڑے ہوئے تھے مامون

نے جب یہ فرش دیکھا تو بے ساختہ کہنے لگا ابونواس غارت ہو معلوم ہوتا ہے کہ اس نے یہ فرش دیکھ لیا تھا کیونکہ وہ شراب کی تعریف میں کہتا ہے:

کان صغریٰ و کبریٰ من فواقعها   حصباء درٍّ علیٰ ارض الذهب

گویا شراب میں چھوٹے اور بڑے بلبلے ایسے معلوم ہوتے ہیں جیسے سونے کی زمین پر موتیوں کے سنگریزے پڑے ہوئے ہوں۔

اور ایک سال پہلے سے ولیمہ کا کھانا پکوانے کے لیے روزانہ ۱۴۰ خچر مطبخ میں تین تین بار لکڑیاں لاتے رہے پھر بھی دو وقت کے کھانے میں لکڑیاں ختم ہو گئیں پھر کھانا چھوٹی چھوٹی اور پتلی پتلی لکڑیوں سے زیتون کا تیل چھڑک چھڑک کر پکایا گیا اور ملاحوں کو حکم تھا کہ بہت سی کشتیاں تیار رکھیں تا کہ مخصوص مہمان بغداد سے براہ دجلہ مامون کے شہر میں شاہی محلوں میں اتارے جائیں تا کہ ولیمہ میں شریک ہوں چنانچہ اس غرض کے لیے تیس ہزار جنگی کشتیاں تیار کر رکھی گئیں اور اخیر دنوں میں لوگوں نے انہیں کشتیوں کے ذریعے دریا کو عبور کیا۔ بہر حال اس قسم کی مثالیں بہت ہیں۔

مامون بن ذوالنون کی شادی پر اسراف: اسی طرح مامون بن ذوالنون کی شادی کے موقع پر پانی کی طرح روپیہ بہایا گیا یہ شادی طلیطلہ میں رچائی گئی تھی جیسا کہ ابن طالب نے کتاب الذخیرہ میں اور ابن حیان نے لکھا ہے جبکہ یہی عرب شروع میں اپنے سابق رنگ ڈھنگ اور قدیمی بدویت کی بنا پر سیدھی سادی زندگی بسر کیا کرتے تھے اور ان کو ان تکلفات کی ہوا تک نہیں لگی تھی کیونکہ وہ ان کے اسباب ہی سے محروم تھے۔

حجاج کی ایک دعوت کا واقعہ کہتے ہیں کہ حجاج نے اپنے ایک بیٹے کی ختنہ کرائی اور چند دہقانیوں کو بلا کر پوچھا کہ پارسی خوشیوں کی تقریبات کس طرح مناتے ہیں اور کہا سب سے بڑی سے بڑی تقریب کا آنکھوں دیکھا حال بیان کرو۔ ایک دہقان بولا کہ میں امرائے کسریٰ میں سے کسی امیر کی تقریب میں حاضر تھا اس نے مہمانوں کے سامنے سونے کے پیالوں میں چاندی کی میزوں پر کھانا چنوایا تھا ہر میز پر سونے کے چار چار پیالے تھے اور میز کو چار چار لونڈیاں اٹھا اٹھا کر مہمانوں کے سامنے رکھ رہی تھیں اور ہر میز پر چار چار مہمان کھانا کھاتے تھے۔ پھر جب فارغ ہو جاتے تھے تو چار لونڈیاں معہ میز اور پیالوں کے ان کے گھر پہنچا دی جاتی تھیں۔ حجاج نے کہا اے غلام اونٹ ذبح کر اور لوگوں کو کھانا کھلا دہقان بھانپ گیا کہ حجاج سیدھا سادہ کھانا کھلائے گا چنانچہ یہی ہوا۔

بنی اُمیہ کے تحائف: اسی باب سے بنی امیہ کے تحائف و عطیات ہیں کیونکہ عربوں کے پرانے دستور اور بدویت کے مطابق بنو امیہ انعامات و عطیات میں اکثر اونٹ دیا کرتے تھے پھر بنو عباس کے زمانے میں اور ان کے بعد عبیدئین کے زمانہ میں انعامات و عطیات ان چیزوں سے بدل گئے جو تمہیں معلوم ہی ہیں کہ مال ان کے گھر پہنچا دیا جاتا تھا جو کپڑوں کے تھان اور معہ ساز و سامان کے گھوڑوں کی صورت میں ہوتے ہیں یہی دستور افریقہ میں اغالبہ کے ساتھ کتامہ کا رہا اور مصر میں اولاد طنج کا اور اندلس میں سلاطین طوائف کے ساتھ لمتونہ کا اور زناتہ کے ساتھ موحدین کا رہا۔

لاحق حکومت سابق حکومت کا تمدن اپنا لیتی ہے: الغرض اسی طرح شہریت برابر سابق سلطنتوں سے لاحق سلطنتوں میں منتقل ہوتی چلی آتی ہے۔ چنانچہ پارسیوں کی شہریت (تہذیب) عربوں میں منتقل ہوئی یعنی بنی امیہ اور بنو عباس میں اور اس زمانہ میں اندلس میں بنی امیہ کا تمدن سلاطین مغرب یعنی موحدین و زناتہ میں پھیلا پھر عباسیہ تمدن دیلم نے پھر ترکوں نے پھر سلجوقیہ قوم نے پھر ملک مصر میں ترکی ممالک نے اور دونوں عراقوں میں تاتاریوں نے اختیار کیا جس قدر حکومت بڑی ہوتی ہے اسی قدر اس کا تمدن عروج پر ہوتا ہے اور لوگ اسے بخوشی اپناتے ہیں کیونکہ تہذیب و تمدن خوش حالی کے ثمرات اور لوازمات میں سے ہیں اور خوش حالی تکلفات اور تصنع دولت و تونگری کے نتائج ہیں اور پر تکلف اور گوناگوں نعمتوں کے ثمرات ہیں اور ثروت و نعمت میں سے ہر ایک کی حکومت سلطان کی اور مملکت کی شان عظمت پر موقوف ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ تہذیب و تمدن میں حکومت کی عظمت و وسعت اور حقارت و تنگی کی مقدار سے تفاوت ہوتا ہے۔ قارئین کرام ہمارے اس کلیہ میں غور و فکر کریں اور سمجھیں اسے معاشرے میں صحیح ہی پائیں گے اور سچ پوچھو تو اللہ ہی زمین کا اور زمین کی ساری چیزوں کا مالک و وارث ہے اور وہ بہترین وارث ہے۔

فصل نمبر ۱۶

شروع میں عیاشی حکومت کی قوت و تعداد میں اضافہ کرتی ہے

اس کا سبب یہ ہے کہ جب کسی قوم کو ملک اور عیاشی نصیب ہوتی ہے تو اس میں پھیلاؤ زیادہ ہوتا ہے اور وہ تعداد افراد میں بڑھنے لگتی ہے اور اس کی ایک زبردست جماعت بن جاتی ہے جس سے قوت عصبیت میں اضافہ ہوتا ہے پھر یہ قوم کثرت سے وظیفہ خوار اشخاص بھی رکھنے لگتی ہے اور اس قوم کی نسلیں ایسی خوشگوار ناز و نعمت کے اور خوش حالی و عیش و آرام کے ماحول میں پرورش پاتی ہے اور غلاموں اور وظیفہ خواروں کی کثرت سے ان کی تعداد بھی بڑھتی ہے اور قوت میں بھی زیادتی ہوتی ہے کیونکہ کثرت تعداد کی وجہ سے جماعتوں کی کثرت ہو جاتی ہے پھر اوّل و دوئم پشتیں ختم ہو جاتی ہیں اور تیسری پشت کا زمانہ آتا ہے اور حکومت روبہ زوال ہوتی ہے تو غلام اور وظیفہ خوار حضرات از سر نو مستقل حکومت کی بنیاد رکھنے سے اور اسے قائم کرنے سے قاصر رہتے ہیں کیونکہ انہیں حکومت سے کوئی دلچسپی نہیں تھی وہ خود تو حکومت کے محتاج و دست نگر تھے پھر جب جڑ ہی ختم ہو جائے تو شاخیں اپنا وجود کیسے قائم رکھ سکتی ہیں لامحالہ وہ بھی ختم ہو جاتی ہیں اور حکومت کی قوت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

اس دعوے کو کہ عیاشی افراد حکومت کی تعداد بڑھاتی ہے اسلامی حکومت پر کس لیجئے: ہمارے اس معیاری نظریہ پر اسلامی حکومت کو پرکھ لیجئے ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ عہد نبوت و خلافت میں مسلمانوں کی تعداد تقریباً ایک لاکھ پچاس ہزار تھی جس میں مضری اور قحطانی قبائل شامل تھے پھر جب عیش و عشرت کی فراوانی اور دولت کی ریل پیل ہوئی اور مسلمانوں کی پیدائش میں اضافہ ہوا اور خلفاء کثرت سے غلام اور وظیفہ خوار اشخاص رکھنے لگے تو مسلمانوں کی تعداد کئی گنا بڑھ

گئی کہتے ہیں کہ جب معتصم نے عموریہ پر حملہ کر کے اسے فتح کیا تو اس کی فوج نو لاکھ تھی اس جیسی تعداد قیاس سے بعید نہیں اور صحیح معلوم ہوتی ہے جب کہ اس حکومت کے خیر خواہوں کو جو مشرقی اور مغربی قریب اور دور کی سرحدوں پر پھیلے ہوئے تھے مع اس فوج کے جو تخت حکومت کو سنبھالے ہوئے تھی دیکھا جائے اور غلاموں اور پروردہ اشخاص کی کثرت پر نگاہ ڈالی جائے۔ مسعودی لکھتے ہیں کہ عباس بن عبد المطلب کی اولاد کی مامون کے زمانے میں مردم شماری کرائی گئی تا کہ انہیں وظیفہ دیا جائے تو وہ تیس ہزار تھے جن میں مرد عورت سب شامل ہیں۔ ذرا غور کیجئے دو سو سال سے کم مدت میں ان کی تعداد کتنی بڑھ گئی اس کا سبب خوش حالی اور عیش و آرام کی زندگی ہی ہے جو اس وقت حکومت کو میسر تھی۔ اور ان کی اولاد اس میں پل بڑھ رہی تھی۔ ورنہ آغاز فتوحات میں عرب اس تعداد کے لگ بھگ بھی نہ تھے۔ حق تعالیٰ شانہٗ خلاق ہے اور بڑے علم والا ہے۔

سترھویں فصل

حکومت کے مختلف طریقے اور حالات اور رعایا پر ان کے مختلف اثرات

دیکھئے حکومت مختلف طریقوں اور نئے نئے حالات میں بدلتی رہتی ہے اور اصحاب حکومت کے اخلاق بھی انہی بدلتے ہوئے حالات کے تحت بدلتے رہتے ہیں۔ کیونکہ اخلاق طبعی طور پر اس ماحول کے مزاج کے پیچھے پیچھے رہتے ہیں جس ماحول کی فضا میں انسان نے آنکھ کھولی ہے۔

کسی حکومت کے حالات پانچ نوعوں سے آگے نہیں بڑھتے' اوّل نوع: کسی حکومت کے حالات و اطوار پانچ نوعوں سے آگے نہیں بڑھتے۔ حالات کی پہلی نوع فتح و کامرانی' دشمنوں اور آڑے آنے والوں پر غلبہ' ملک پر قبضہ اور دوسروں سے ملک کا چھیننا ہے۔ یہ نوع حاصل کر لینے کے بعد فاتح قوم ساری کی ساری مجد و شرف کے حصول میں شریک رہتی ہے۔ اسی طرح مال وصول کرنے میں اور حکومت کے بقاء و تحفظ کے سلسلہ میں دفاع و حمایت میں سب دوش بدوش رہتے ہیں اور بادشاہ کسی مسئلہ میں بھی قوم سے منفرد نہیں رہتا۔ بلکہ قوم کے ساتھ ساتھ رہتا ہے کیونکہ حصول حکومت قوت عصبیہ ہی کا نتیجہ ہے جس کے ذریعہ غلبہ اور کامرانی حاصل ہوئی ہے اور یہ قوت ہنوز جوں کی توں باقی ہے۔

دوسری نوع: دوسری نوع میں سلطان کے اندر انفرادی حکومت کا اور استبداد شخصی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور کسی کی شرکت کو گوارا نہیں کرتا اور ملک کا خود مختار اور اکیلا بادشاہ بن جاتا ہے۔ اس دور میں مخصوص لوگوں کی پرورش کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور غلاموں کی اور پروردہ اشخاص کی زیادہ سے زیادہ تعداد بڑھاتا ہے۔ تا کہ ان کے ذریعے ان اہل عصبیت کا اور خاندان والوں کا زور توڑ سکے جس کی طرف سے حکومت کو خطرہ ہے کہ کہیں حکومت میں یہ حصہ دار نہ بن جائیں یا اپنے لیے حکومت کا دعویٰ نہ کر بیٹھیں۔ اس لیے انہیں ملکی مسائل میں دلچسپی نہیں لینے دیتا اور انہیں ان سے دور ہی دور رکھنے کی کوشش کرتا ہے اور

دھکیلے ہی دیتا رہتا ہے کہ کہیں وہ ملکی معاملات میں حصہ نہ لینے لگیں۔ حتیٰ کہ حکومت اسی کے حصہ میں آ جاتی ہے اور اسی کے گھرانے والے تعمیر کی ہوئی مجد کے لیے مخصوص ہو جاتے ہیں اور بادشاہ کو دوسرے حقداروں کو اپنی راہ سے ہٹانے کے لیے اور ان پر غلبہ پانے کے لیے وہی صعوبتیں برداشت کرنی پڑتی ہیں۔ جو صعوبتیں حکومت کی بنیاد رکھنے والوں کو برداشت کرنی پڑی تھیں۔ بلکہ ان سے بھی زیادہ کیونکہ انہوں نے اغیار سے ٹکر لی تھی۔ اس لیے دفاع پر ان کے مددگار تمام عصبیت والے تھے اور یہ رشتہ دار اور اقارب سے دفاع کرتے ہیں۔ اس لیے ان کی دفاع پر بجز چند باہر کے اشخاص کے کوئی مددگار نہیں۔ اس لیے اس سلسلہ میں بادشاہ کو سخت دشواری سے دوچار رہونا پڑتا ہے۔

تیسری نوع: تیسری نوع ملکی ثمرات حاصل کرنے کے لیے فراغت اور عیش و آرام کی ہے۔ جس کی طرف فطری طور پر انسان مائل ہوا کرتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ مال سمیٹا جائے اور دیرپا آثار قائم کیے جائیں اور حکومت کی شہرت دنیا میں زیادہ سے زیادہ ہو جائے۔ اس لیے بادشاہ اپنی پوری توجہ محاصل وصول کرنے کی طرف مبذول کر دیتا ہے ملک کی آمدنی اور خرچ کو منظم کرتا ہے مصارف کا اندازہ لگاتا ہے اور ان میں درمیانی راہ اختیار کرتا ہے۔ وسیع و مستحکم عمارتیں تیار ہوتی ہیں عظیم کارخانے کھولے جاتے ہیں وسیع شہر آباد کیے جاتے ہیں۔ سر بہ فلک مسجدیں بنوائی جاتی ہیں شریف قوموں اور ممتاز قبیلوں کی طرف سے وفدوں کے آنے کا سلسلہ شروع ہوتا ہے اور بادشاہ اپنے خاندان کی بہبودی اور فلاح پر دھیان دیتا ہے اور ان کے ساتھ حسن سلوک کرتا ہے اور پروردہ اشخاص کے اور غلاموں کے حالات بہتر سے بہتر بنانے کی سعی کرتا ہے اور انہیں مال و جاہ سے سربلند کرتا ہے۔ فوج میں باقاعدگی پیدا کی جاتی ہے۔ ان کو معقول ماہانہ تنخواہیں دی جاتی ہیں اور عطیات میں انصاف مدنظر رکھا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ اس کے اثرات فوج پر ان کے لباسوں میں ان کے اسلحہ میں اور ان کی ہیئتوں میں نمایاں نظر آتے ہیں جب وہ کسی مسرت و تقریب کے موقعہ پر بن سنور کر سامنے آتی ہے۔ پھر بادشاہ صلح پسند اور دوست ممالک کے سامنے ان پر فخر کرتا ہے اور دشمن ممالک پر اپنا رعب ڈالتا ہے۔ مستقل حکومتوں کے استقلال کا یہ آخری اور انتہائی دور ہوتا ہے۔ کیونکہ ارباب حکومت اس دور میں اپنی مستقل رائیں رکھتے ہیں اپنی عزت کے بانی ہوتے ہیں اور بعد والوں کے لیے راہیں ہموار کر دیتے ہیں۔

چوتھی نوع: چوتھی نوع قناعت اور صلح پسندی کا دور ہے۔ اس دور میں سلطان اپنے اسلاف کی حاصل کردہ عزت پر قناعت کرتا ہے تاکہ سلاطین عالم سے صلح رہے خواہ وہ دوست ہوں یا دشمن اور اسلاف کے نقش قدم پر چلتا ہے اور انہیں کی لکیر کا فقیر بن جاتا ہے اور ان کی راہوں پر چلنے کا پورا پورا اہتمام رکھتا ہے اور اسے یقین ہوتا ہے کہ اگر یہ راہ چھوڑ دی جائے تو اس کی حکومت میں خلل آ جائے گا اور اس پر بھی ایمان ہوتا ہے کہ مجد بنانے والے اسلاف ہم سے زیادہ ہوشیار اور تجربہ کار تھے۔

پانچویں نوع: پانچویں نوع اسراف اور فضول خرچی کی ہے۔ اس دور میں سلطان اپنی خواہشات پر اپنے اسلاف کا جمع کیا ہوا تمام مال اڑا دیتا ہے اور اسے اپنی لذتوں پر اپنے رازداروں پر اپنی مجلسوں پر اور بنائے ہوئے برے دوستوں پر اور اوباشوں اور غنڈوں پر لٹا دیتا ہے اور ان نا اہلوں کو حکومت کے بڑے بڑے عہدے دے دیتا ہے جو ان عہدوں کی ذمہ داریاں نبھا نہیں سکتے اور اس سے بے خبر ہوتے ہیں کہ کیا کریں اور کیا نہ کریں۔ یہ قوم پرست اور ممتاز شخصیتوں کے

کارناموں کو بگاڑ دیتے ہیں اور پہلوں کے نام مٹاڈالتے ہیں حتیٰ کہ لوگ بادشاہ سے کینہ رکھنے لگتے ہیں اور اس کی مدد کرنے سے رک جاتے ہیں۔ ادھر فوج بھی ضائع ہو جاتی ہے کیونکہ ملکی بادشاہ اپنی ناجائز ضرورتوں پر اڑا دیتا ہے اور فوج کی تنخواہیں رک جاتی ہیں اور سلطان براہ راست فوج کا معائنہ اور اس کی دیکھ بھال اور جانچ پڑتال نہیں رکھتا۔ اس لیے سلف نے جسے آباد کیا تھا یہ اسے برباد کر ڈالتا ہے اور ان کی بنائی ہوئی عمارت کو ڈھا دیتا ہے۔ اس دور میں حکومت پر بڑھاپے کی سردی غالب آ جاتی ہے اور اسے ایک ایسی ہٹیلی بیماری لگ جاتی ہے جس سے وہ جانبر نہیں ہوتی اور سسکتے سسکتے دم توڑ دیتی ہے جیسا کہ ہم آگے آنے والے حالات میں بیان کریں گے۔ اللہ بہترین وارث ہے۔

اٹھارویں فصل

حکومت کے تمام آثار اس کی اصلی قوت کے بموجب ہوتے ہیں

اس کا سبب یہ ہے کہ آثار اس قوت کا اظہار کرتے ہیں جس وقت سے وہ شروع میں معرضِ وجود میں آئی تھی اور اس کی طاقت پر یا کمزوری پر دلالت کرتے ہیں۔ انہیں آثار میں بڑی بڑی عمارتیں اور شاندار مسجدیں اور عبادت گاہیں بھی شامل ہیں۔ یہ آثار بھی حکومت کی اصلی عظمت وسطوت کو اور بنیادی قوت وشوکت کو پکارتے ہیں کیونکہ بڑے بڑے آثار کاریگروں کی کثرت پر اور اس کام پر بہت سے صنعت کاروں کے اجتماع وتعاون پر موقوف ہیں۔ اگر کوئی حکومت عظیم ہو جس کے دامن وسیع ہوں اور ملک بہت ہوں اور رعایا بھر پور ہو تو اس میں اہل ہنر اور صنعت کار بھی بہت ہوں گے اور انہیں حکومت کے گوشہ گوشہ سے اور ملک کے اطراف وجوانب سے اکٹھا کیا جائے گا تاکہ وہ یہ سر بہ فلک عمارتیں بنائیں۔ تم عادیوں اور ثمودیوں کی عمارتوں پر غور نہیں کرتے اور ان کے چھوڑے ہوئے آثار نہیں دیکھتے اور ان واقعات کو نہیں پڑھتے جو قرآن مقدس نے ان دونوں قوموں کے بارے میں بیان فرمائے ہیں۔

ایوان کسریٰ پر غور: آج اپنی آنکھوں سے ایوان کسریٰ کا مشاہدہ کرلو اور پارسیوں کی طاقت کا اندازہ لگا لو اس کے استحکام کے بارے میں کچھ پوچھو ایک بار ہارون الرشید نے اسے ڈھانے کا قصد کیا اور اسے ڈھانے کے لیے مزدور لگا دیے اور اس سلسلہ میں کام شروع ہو گیا۔ مگر لگے ہوئے مزدور اس کے ڈھانے سے عاجز آ گئے۔ پھر اس بارے میں رشید نے یحییٰ بن خالد سے مشورہ کیا جو تاریخ کی کتابوں میں مشہور ہے۔ اب غور کیجیے کہ وہ حکومت کس قدر طاقتور ہو گی جس نے ایسی عمارت بنوائی جسے دوسری حکومت توڑ بھی نہ سکی' حالانکہ بنانا دشوار ہے اور منہدم کرنا آسان ہے۔ اسی سے آپ کو دونوں حکومتوں کی طاقت کا اندازہ ہو جائے گا اور دونوں میں فرق بھی ظاہر ہو جائے گا۔

دنیا کے عجائبات پر غور وفکر: اب آیئے ولید کے محل پر جو دمشق میں بنوایا گیا تھا اور مسجد بنی امیہ پر جو قرطبہ میں تیار

کرائی گئی تھی اور قرطبہ کی وادی پر جو پل تعمیر کرایا گیا تھا اس پر غور کریں اور قرطاجنہ تک پانی لانے کے لیے جو بلند سطح پر آباد تھا محراب نما نہروں پر بھی جو قرطاجنہ تک چڑھائی گئی تھیں غور کریں۔ اور مغرب میں شہر شرشال کے آثار پر بھی اور اہرام مصر وغیرہ پر بھی۔ یہ اور اس قسم کے دنیا میں بہت سے آثار ہیں جو دنیا کی آنکھوں کے سامنے ہیں جن سے قوت وضعف میں بآسانی حکومتوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

قصہ گو حضرات کے مبالغہ آمیز قصے: دیکھیے پرانے زمانہ میں یہ معجزنما کام آلات ہندسہ سے اور بے شمار انجینئروں اور کاری گروں کے اشتراک عمل سے انجام دیئے جاتے تھے۔ اسی لیے پرانے زمانہ کی عمارتیں انتہائی مستحکم اور قابل بھروسہ ہوتی تھیں۔ یہ بات نہیں جیسا کہ عوام میں مشہور ہے کہ پرانے لوگ قد وقامت میں اور قوت وطاقت میں ہم سے بہت بڑھے ہوئے تھے۔ کیونکہ اگلے پچھلے انسانوں کے قدوں میں اتنا زیادہ فرق نہیں جس قدر عمارتوں میں ہے۔ یہ غلط خبریں قصہ بیان کرنے والوں نے پھیلائی ہیں۔ (کیونکہ قصوں میں جب تک مبالغہ آمیزی نہ ہو مزا نہیں آتا) دیکھ لیجئے قصہ بیان کرنے والوں نے عادیوں اور عمالقہ کے قصوں میں کیسے کیسے بے بنیاد واقعات گھڑ لیے ہیں جو لوگوں میں مشہور ہیں۔

عوج بن عناق کا قصہ: سب سے زیادہ حیرت انگیز قصہ عوج بن عناق (یا عوج بن عوق یا عوج بن عنق) کا ہے۔ یہ قوم عمالقہ کا جس سے اسرائیلیوں نے شام میں جنگ کی تھی ایک شخص ہے۔ لوگوں کا گمان ہے کہ یہ اس قدر طویل تھا کہ سمندر سے مچھلی پکڑ کر سورج میں بھون لیا کرتا تھا۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قصہ گو حضرات نہ صرف حالات بشر سے بلکہ سیاروں کے حالات سے بھی محض جاہل تھے کیونکہ ان کا عقیدہ تھا کہ سورج میں حرارت ہے اور سورج کے قریب حرارت بہت بڑھ جاتی ہے۔ انہیں یہ خبر نہ تھی کہ روشنی (شعاعوں) سے حرارت پیدا ہوتی ہے اور روشنی زمین کے قریب زیادہ ہوتی ہے لہٰذا حرارت زمین کے قریب زیادہ ہوتی ہے۔ کیونکہ شعاعیں زمین کی سطح سے منعکس ہو کر روشنی کے مقابلہ میں دگنی ہو جاتی ہیں۔ اس لیے زمین کے قریب حرارت بڑھ جاتی ہے پھر جب یہ منعکس ہونے والی کرنیں جوں جوں زمین سے دور ہوتی ہیں اسی نسبت سے حرارت میں کمی آ جاتی ہے اور فضا میں جس بلندی پر بادل ہوتے ہیں وہاں اچھی خاصی برودت ہوتی ہے اور نہ انہیں یہ مسئلہ معلوم تھا کہ سورج ایک لطیف' بسیط اور نورانی جسم ہے جس میں بالذات نہ حرارت ہے نہ برودت۔ اور اس کا کسی قسم کا مزاج نہیں۔ بہر حال عوج بن عناق بقول ان کے عمالقہ میں سے ایک شخص ہے یا کنعانی ہے جو اسرائیلیوں کے شکار رہ چکے ہیں۔ جب انہوں نے ملک شام فتح کیا تھا اور اس زمانے کے اسرائیلیوں کے قد وقامت قریب قریب ہم جیسے تھے جس کی گواہی بیت المقدس کے دروازے دیتے ہیں۔ کیونکہ بیت المقدس کی عمارت اگر چہ بار بار خراب ہوئی اور اجڑی اور جدید عمارت بنی لیکن دروازوں کی شکل وہیئت بدستور جوں کی توں رہی۔ پھر بھلا عوج میں اور اس کے ہم عصروں میں اتنا عظیم تفاوت کیسے ہو سکتا ہے۔ دراصل انہیں غلطی ان قوموں کے عظیم آثار مشاہدہ کرنے سے پیدا ہوئی اور ان کی عمارتوں کی شان عظمت دیکھ کر انہوں نے ان کے قد وقامت کا اندازہ لگا لیا کہ جیسے یہ سر بہ فلک اور انتہائی بلند عمارتیں ہیں۔ اسی طرح ان کے قد وقامت لمبے ہوں گے۔ حالانکہ یہ اندازہ سراسر غلط ہے۔

مسعودی اور فلاسفہ کی رائے پر تنقیح: مسعودی کا گمان ہے اور وہ یہ رائے فلاسفہ سے بھی نقل کرتے ہیں جس کی بجز

دھاندلی کے کوئی دلیل نہیں کہ مادہ جس سے اجسام پیدا ہوتے ہیں' شروع میں کرۂ زمین پر مکمل اور انتہائی قوت وکمال والا تھا اور لوگوں کی عمریں بھی لمبی لمبی ہوتی تھیں اور ان کے جسم اسی حیثیت سے طاقتور ہوتے تھے کیونکہ اس مادہ میں پورا پورا جوش تھا اور موت طبعی قویٰ کے تحلیل ہو جانے کا نام ہے چونکہ ان کے قویٰ قوی ہوتے تھے اس لیے ان کی عمریں بھی زیادہ ہوا کرتی تھیں۔ لہٰذا عالم ابتدائے آفرینش میں انسان بڑی بڑی عمروں والا اور لمبے چوڑے جسموں والا تھا۔ پھر مادہ کے جوش میں جوں جوں کمی آتی گئی اسی نسبت سے قویٰ کمزور ہوتے چلے گئے اور عمریں کم ہوتی گئیں۔ حتیٰ کہ موجودہ زمانہ میں قویٰ اور عمروں کا حال یہ ہے جو مشاہدہ میں آ رہا ہے چونکہ مادہ برابر گھٹ رہا ہے اس لیے لوگوں کے قویٰ اور اجسام میں لگاتار کمی آتی جا رہی ہے اور یہی سلسلہ دنیا کے ختم ہونے تک جاری رہے گا۔ اس رائے کی کوئی معقول دلیل نہیں ہے محض دھاندلی ہے اور اس کی کوئی طبعی علت یا مدلل سبب ہے ہم قدیم اقوام کے گھر دیکھتے ہیں اور ان کی رہائش گاہوں کے دروازے دیکھتے ہیں اور ان کے راستے دیکھتے ہیں۔ اسی طرح ان کی بنائی ہوئی عمارتوں کے' مسجدوں کے' گھروں کے اور کمروں کے دروازے وغیرہ دیکھتے ہیں' جیسے ثمودیوں کے گھر جن کو وہ چٹانیں تراش کر بنایا کرتے تھے کہ وہ چھوٹے چھوٹے گھر ہیں جن کے دروازے تنگ ہیں اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کے گھر ہیں۔ اور آپؐ نے ان کے کنوؤں کے پانی کو استعمال کرنے سے صحابہ کرامؓ کو روک دیا تھا اور حکم دے دیا تھا کہ اس پانی سے جو آٹا گوندھا گیا ہے اسے پھینک دیا جائے اور پانی بہا دیا جائے۔ یا وہ آٹا اونٹوں کو کھلا دیا جائے اور فرمایا تھا کہ ان کے گھروں میں جنہوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا تھا روتے ہوئے داخل ہو مبادا اُن کی طرح تم کو بھی عذاب نہ گھیر لے۔ اسی طرح کے گھر عادیوں کے مصریوں کے' شامیوں کے اور دنیا کے ہر گوشہ میں دیگر اقوام کے گھر ہیں خواہ مشرقی گوشہ ہو یا مغربی اس لیے صحیح وہی بات ہے جو ہم نے ثابت کی ہے۔ حکومتوں کے آثار میں شادی بیاہ میں' اور دیگر تقریبات میں ان کی مروجہ رسمیں بھی ہیں جیسا کہ ہم بوران کے ولیمہ کے بارے میں اور حجاج اور ابن ذی النون کے بارے میں اوپر بتا آئے ہیں۔ حکومتوں کے عطیات بھی ان کے آثار میں شامل ہیں اور یہ بات بھی کہ عطیات حکومت کے ضعف وقوت کے مطابق ہوتے ہیں۔ حکمران انعامات ضرور دیتے ہیں اگر چہ حکومت روبہ زوال ہو کیونکہ انکے بلند حوصلے اپنی اپنی حکومت کے غلبہ واقتدار کی حیثیت سے ہوتے ہیں اور حوصلے زوال حکومت تک برابر انکے ساتھ ساتھ رہتے ہیں۔

ابن ذی یزن کے عطیات: ان عطیات کا ابن ذی یزن کے عطیات سے اندازہ لگایئے جو اس نے قریشی وفد کو دیئے تھے۔ اس نے وفد کو دس دس پونڈ (رطل) سونا' چاندی' دس دس غلام اور دس دس لونڈیاں دیں۔ اور عنبر کا ایک ایک ڈبہ بخشا اور عبدالمطلب (سردار وفد) کو سب سے دس گنا زیادہ دیا۔ جب اس وقت اس کی حکومت خاص طور سے یمن ہی میں محدود تھی اور پارسیوں کے ماتحت تھی۔ لیکن اس کا حوصلہ بلند تھا کیونکہ اس کی قوم تبابعہ کا غلبہ اور اقتدار ماضی میں بہت وسیع تھا جس میں دونوں عراق' ہند اور مغرب کے ممالک شامل تھے اسی طرح افریقہ میں جب شاہان صنہاجہ کے پاس زناتہ کے امراء وفد کی صورت میں حاضر ہوتے تھے تو وہ بھی انہیں مال سے لدے ہوئے خچر' کپڑوں کے بے شمار تھان اور کئی اصیل ونجیب گھوڑے دیا کرتے تھے۔ اس سلسلہ میں تاریخ ابن رفیق میں بہت سے واقعات لکھے ہیں اسی طرح برامکہ کے عطیات' انعامات اور مصارف تھے۔ برامکہ جب کسی فقیر کو کچھ دیتے تھے تو اس قدر دیا کرتے تھے کہ ان کا دیا ہوا مال پشت در پشت باقی رہا کرتا تھا اور نہ صرف وہی بلکہ اس کی اولاد در اولاد مالدار ہو جایا کرتی تھی۔ ایسا عطیہ نہیں دیا کرتے تھے جو گھنٹے دو گھنٹے یا

ایک دو دن میں ختم ہو جائے اس سلسلہ میں برامکہ کے واقعات بھی تاریخوں میں کثرت سے لکھے ہوئے ہیں۔ الغرض یہ سب عطیات حکومت کی حیثیت کے مطابق ہوا کرتے تھے غور کیجئے۔ یہ جوہر صقلی کاتب' عبیدئین کے لشکر کا سپہ سالار اعظم جب مصر فتح کرنے کے لیے روانہ ہوتا ہے تو قیروان سے مال سے لدے ہوئے ایک ہزار خچر لے کر مصر کی طرف بڑھتا ہے۔ آج کسی حکومت کے خزانہ میں بھی اتنا مال نہ ہوگا۔

مامون کے زمانہ میں حکومت کی آمدنی کی تفصیل اسی طرح احمد بن محمد بن عبدالحمید کی کچھ تحریریں اس کے دست خاص سے لکھی ہوئی ملی ہیں۔ جن میں مامون کے عہد خلافت میں ممالک محروسہ کے گوشہ گوشہ سے بغداد کے شاہی خزانہ میں جس قدر رقم جایا کرتی تھی اور حکومت کو اس وقت جس قدر آمدنی تھی۔ اس کی تفصیل درج ہے ہم اس کو حکومت کے دفاتر سے نقل کرتے ہیں۔

نمبر شمار	ملک کا نام	خراج کی آمدنی
۱	سواد	۲۷۸۰۰۰۰۰ درہم سال میں دو بار۔ دو سو نجرانی جوڑے اور ۲۴۰ رطل (پونڈ) مہر لگانے کی مٹی۔
۲	کنکر	۱۱۶۰۰۰۰۰ درہم سال میں دو بار۔
۳	اضلاع دجلہ	۲۰۰۰۰۰۰۰۸ درہم۔
۴	حلوان	۴۸۰۰۰۰۰ درہم سال میں دو بار
۵	اہواز	۲۵۰۰۰ درہم سال میں ایک بار اور ۳۰۰۰۰ ہزار پونڈ شکر۔
۶	فارس	۲۷۰۰۰۰۰۰ درہم' عرق گلاب کی ۳۰۰۰۰ بوتلیں اور تیل ۲۰۰۰۰ رطل (پونڈ)
۷	کرمان	۴۲۰۰۰۰۰ درہم سال میں دو بار' ۵۰۰ یمنی تھان' ۲۰۰۰۰ پونڈ کھجوریں۔
۸	مکران	۴۰۰۰۰۰ درہم سال میں ایک بار۔
۹	سندھ اور اس کے نواحی علاقے	۱۱۵۰۰۰۰۰ درہم سال میں دو بار اور عود ہندی ۱۵۰ پونڈ۔
۱۰	بجستان	۴۰۰۰۰۰۰ درہم سال میں دو بار' مہین کپڑوں کے ۳۰۰ تھان اور گڑ ۲۰ پونڈ۔
۱۱	خراسان	۲۸۰۰۰۰۰۰ درہم سال میں دو بار۔ چاندی ۲۰۰۰ نقرہ ۴۰۰۰ خچر' ۱۰۰۰ اغلام ۲۰۰۰۰ تھان اور ۳۰۰۰۰ پونڈ بٹیر۔
۱۲	جرجان	۱۲۰۰۰۰۰۰ درہم' سال میں دو بار اور ریشم کے ایک ہزار لچھے۔
۱۳	قومس	۱۰۰۰۰۰۰ درہم سال میں دو بار اور ۵۰۰۰۰۰ نقرہ چاندی۔

نمبر شمار	ملک کا نام	خراج کی آمدنی
۱۴	طبرستان' رومان اور نہاوند	۶۳۰۰۰۰۰ درہم سال میں دوبار' ۶۰۰ طبرستانی قرش ۳۰۰ کمبل' ۵۰۰ تھان ۳۰۰ رومال اور ۳۰۰ جام۔
۱۵	ری	۱۲۰۰۰۰۰۰ درہم سال میں دوبار اور ۲۰۰۰۰ پونڈ شہد۔
۱۶	ہمدان	۱۱۳۰۰۰۰۰ درہم' رُب انار ۱۰۰۰ پونڈ اور شہد ۱۲۰۰۰ پونڈ۔
۱۷	بصرے اور کوفہ کے درمیانی علاقے	۱۰۷۰۰۰۰۰ درہم سال میں دوبار۔
۱۸	ماسبذان اور دینور	۴۰۰۰۰۰۰ درہم سال میں دوبار۔
۱۹	شہرزور	۶۷۰۰۰۰۰ درہم سال میں دوبار۔
۲۰	موصل معہ نواحی علاقے کے	۲۴۰۰۰۰۰۰ درہم سال میں دوبار اور سفید شہد ۲۰۰۰۰۰۰۰ پونڈ۔
۲۱	آذربائیجان	۴۰۰۰۰۰۰ درہم' سال میں دوبار۔
۲۲	جزیرہ اور اضلاع فرات	۳۴۰۰۰۰۰۰ سال میں دوبار' ۱۰۰۰ غلام' شہد ۱۲۰۰۰ مشکیزے' باز ۱۰ اور کمبل ۲۰۔
۲۳	آرمینیہ	۱۳۰۰۰۰۰۰ درہم سال میں دوبار' گدے ۲۰' زقم ۵۳۰ پونڈ۔ مسالح سورماہی ۱۰۰۰۰ پونڈ' صونج ۱۰۰۰۰ پونڈ' خچر ۲۰۰ اور گھوڑے ۳۰۔
۲۴	قنسرین	۴۰۰۰۰۰ دینار' زیتون ۱۰۰۰' اونٹوں کا بوجھ۔
۲۵	دمشق	۴۲۰۰۰۰ دینار۔
۲۶	اردن	۹۷۰۰۰ دینار۔
۲۷	فلسطین	۳۱۰۰۰۰ دینار اور زیتون ۳۰۰۰۰۰ پونڈ۔
۲۸	مصر	۱۹۲۰۰۰۰ دینار۔
۲۹	برقہ	۱۰۰۰۰۰۰ درہم سال میں دوبار۔
۳۰	افریقہ	۱۳۰۰۰۰۰۰ درہم سال میں دوبار اور فرش ۱۲۰ عدد۔
۳۱	یمن	۳۷۰۰۰۰ دینار اور یمنی متاع اس کے علاوہ تھا
۳۲	حجاز	۳۰۰۰۰۰ دینار۔

عبدالرحمٰن نے خزانہ میں پانچ لاکھ قنطار سونا چھوڑا: اندلس کے بارے میں قابل اعتماد مورخین نے لکھا ہے کہ عبدالرحمٰن ناصر نے اپنے خزانے میں پانچ لاکھ قنطار چھوڑے تھے۔ میں نے ہارون رشید کے سلسلہ میں کسی تاریخ میں دیکھا ہے کہ اس کے عہد حکومت میں ۷۵۰۰ قنطار کی سالانہ آمدنی تھی۔

رشید کی سالانہ آمدنی: اگر کوئی سی دو یا دو سے زیادہ حکومتوں کا' ان کی آمدنی اور قوت وضعف کا صحیح صحیح اندازہ لگانے کے لیے مقابلہ کیا جائے تو ان کے معاملات کو اور آثار کو ضرور پیش نظر رکھا جائے۔ دیکھیے جو چیز آپ کے مشاہدہ میں نہیں آئی یا آپ کے زمانہ میں نہیں ہے اس کی وجہ سے آپ سابق حکومت کی کسی بات کا انکار نہ کیجیے اور بعید از قیاس نہ سمجھیے ورنہ آپ کا حوصلہ ممکنات کے اٹھانے سے قاصر رہ جائے گا۔

کسی حکومت کا صحیح اندازہ لگانے کیلئے معاملات وآثار مدنظر رکھے جائیں: اکثر اہل علم حضرات جب سابق حکومتوں کی اس قسم کی خبریں سنتے ہیں تو بے ساختہ انکار کر بیٹھتے ہیں' حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ دنیا کے اور عمرانی حالات میں مختلف زمانوں میں اور ملکوں میں تفاوت ہوتا ہے پھر جس نے کسی حکومت کا سب سے نیچے کا یا درمیانی درجہ پایا ہو تو وہ اس کے اعلیٰ درجے کے بارے میں کیسے صحیح اندازہ کر سکتا ہے۔

ہمارے زمانہ کی حکومتوں میں اور عباسیہ اور اموبہ حکومت میں بہت بڑا فرق ہے: جب ہم عباسیہ حکومت کے اور بنی امیہ کے اور عبیدئین کے صحیح صحیح حالات پڑھتے ہیں جو قطعی طور پر نا قابل انکار ہیں اور ان کا اپنے زمانہ کی حکومتوں سے مقابلہ کرتے ہیں جو سابق حکومتوں کے مقابلہ میں بہت کمزور اور نادار ہیں تو ان میں آسمان وزمین کا فرق پاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حکومتوں میں قوت وعمرانی حیثیت سے بہت بڑا فرق ہوتا ہے۔ لہٰذا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ آثار کسی حکومت کے اصلی قوت کے رہین منت ہوتے ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور ہمیں اس حقیقت کے انکار کی گنجائش ہی نہیں۔ کیونکہ حکومتوں کے اکثر حالات انتہائی شہرت و وضاحت کی حد تک پہنچ گئے ہیں بلکہ بعض حالات تو تواتر کے درجہ تک پہنچ گئے ہیں۔ جن میں عمارتوں کے آثار وغیرہ بھی ہیں جن کا آنکھوں سے مشاہدہ بھی کیا جاتا ہے۔ لہٰذا انہیں معقول حالات سے اور چھوڑے ہوئے آثار سے قوت وضعف میں بڑی چھوٹی ہونے میں حکومتوں کے مراتب کا اندازہ لگایئے۔

ابن بطوطہ کا واقعہ: اس سلسلہ میں اس دلچسپ قصہ سے بھی سبق لیجیے کہ سلطان ابو عنان کے (جو سلاطین بنی مرین میں سے تھا) عہد حکومت میں طنجہ کے مشائخ میں سے ایک شخص ابن بطوطہ نامی مغرب میں وارد ہوتا ہے یہ بیس سال مشرق میں گذار چکا تھا اور عراق یمن اور ہندوستان حتی کہ دہلی بھی جو ہندوستان کا پایہ تخت ہے دیکھ چکا تھا۔ اس وقت دہلی میں سلطان محمد شاہ سریر آرائے سلطنت تھا۔ ابن بطوطہ فیروز شاہ کے زمانہ تک دہلی میں رہا۔ سلطان اس کی بڑی قدر و منزلت کرتا تھا۔ بادشاہ نے اسے مالکی مذہب کا قاضی بھی مقرر کر دیا تھا۔ پھر ابن بطوطہ دہلی چھوڑ کر مغرب کی طرف بڑھا اور سلطان ابو العنان تک رسائی حاصل کر لی۔ یہ اپنے سفر کے اور سفر میں جو کچھ دنیا کے ملکوں میں عجائبات دیکھے ہیں' ان کے حالات سنایا کرتا تھا اور زیادہ تر ہندوستان کے بادشاہ کی حکومت کے بارے میں بیان کیا کرتا تھا اور ایسے ایسے حالات بیان کیا کرتا تھا کہ سننے والے حیرت میں رہ جاتے تھے جیسے وہ بیان کرتا ہے کہ جب سلطان ہند کسی سفر پر روانہ ہوتا تو اپنے شہر کے تمام افراد کی جن میں عورتیں' مرد اور بچے سب ہی شامل ہوتے تھے مردم شماری کراتا تھا اور ہر ایک کو اپنی جیب خاص سے چھ مہینہ کا خرچہ دیا کرتا تھا اور جب وہ سفر سے واپس آتا تو اس دن تمام شہری اس کے استقبال کے لیے میدان میں نکل آتے تھے اور اسے چاروں طرف

سے گھیر لیا کرتے تھے اور اس کا طواف کیا کرتے تھے۔ پھر اس مجمع میں بادشاہ کے سامنے منجنیق نصب کیا جاتا تھا جس کے ذریعہ لوگوں پر دراہم و دنانیر کی تھیلیوں کی بارش کی جاتی تھی اور راستے بھر یہ بارش جاری رہتی تھی حتی کہ بادشاہ اپنے شاہی محل میں داخل ہو جاتا۔ ابن بطوطہ اور بھی انہیں جیسے واقعات بیان کیا کرتا تھا اور لوگ انہیں جھوٹ پر محمول کیا کرتے تھے۔

سلطان فارس کے وزیر سے ملاقات اور اس سے ابن بطوطہ کے بارے میں اظہار خیالات

اسی زمانہ میں میری' سلطان فارس بن وردار کے وزیر سے ملاقات ہوئی جس کی شہرت دور دور تک پھیلی ہوئی تھی۔ میں نے وزیر سے ابن بطوطہ کے بیان کردہ واقعات کا ذکر چھیڑ دیا اور میں نے کہا کہ اس کی خبر جھوٹی معلوم ہوتی ہیں کیونکہ عام طور پر لوگوں کا یہی خیال ہے کہ اس کے بیان کردہ واقعات جھوٹے ہیں۔ وزیر صاحب نے فرمایا کہ ان واقعات کا اور حکومتوں کے حالات کا اس لیے انکار نہ کرو کہ تم نے اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھے ورنہ تم بھی وزیر کے اس بچہ کی طرح ہو جاؤ گے۔ جس نے جیل خانہ میں نشو ونما پائی تھی۔

ایک وزیرزادے کا واقعہ: جس کا واقعہ اس طرح ہے کہ ایک بادشاہ نے اپنے وزیر کو جیل خانہ میں بند کر دیا۔ وہ قید خانہ میں کئی سال محبوس رہا اور قید خانہ ہی میں اس کا بیٹا پلا بڑھا۔ پھر جب بچہ ہوشیار و صاحب عقل ہوا تو پوچھنے لگا ابا جان یہ گوشت جو آپ کھایا کرتے ہیں کس چیز کا ہے؟ وزیر نے جواب دیا بیٹا یہ بکری کا گوشت ہے پوچھتا ہے کہ بکری کیا ہے؟ وزیر جواب دیتا ہے کہ بکری کا یہ یہ حلیہ ہوتا ہے اور اس میں یہ یہ صفتیں ہوتی ہیں۔ پوچھتا ہے ابا کیا وہ چوہے کی طرح ہوتی ہے۔ وزیر انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ کہاں بکری اور کہاں چوہا۔ یہی سوال و جواب گائے اور اونٹ کے بارے میں ہوئے' یہ اس لیے کہ بچہ نے قید خانے میں بجز چوہے کے دوسرے جانور دیکھے ہی نہ تھے۔ اس لیے وہ سمجھتا تھا کہ دوسرے جانور بھی اسی چوہے کی جنس سے ہوتے ہوں گے۔

واقعات کو جانچنے کے لیے اصول کی طرف رجوع ضروری ہے: اس لیے عام طور پر وہ چیز جھٹلا دی جاتی ہے جسے لوگ اپنی آنکھوں سے مشاہدہ نہیں کرتے جیسے وہ بات مان لی جاتی ہے جس میں غرابت و ندرت ہو جس کا ذکر ہم شروع کتاب میں بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے واقعات و اخبار کے سلسلے میں انسان کو اصول کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور غیر جانب دار ہو کر عقل سے سوچنا چاہیے اور ممکن و ممتنع کی طبیعتوں میں عقل سلیم اور طبع مستقیم سے فرق پہنچاننے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اگر خبر امکان کی حد میں ہے تو قبول کر لینی چاہیے ورنہ نہیں۔

امکان سے امکان مادی مراد ہے: ہماری امکان سے متعلق امکان عقلی مراد نہیں ہے کیونکہ اس کا مفہوم بہت وسیع ہے اور یہ واقعات کی حد بندی نہیں کر سکتا بلکہ امکان مادی مراد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم کو کسی چیز کی اصلیت' جنس' صفت' صنف اور اس کی عظمت و قوت کی مقدار معلوم ہو تو اس کے حالات پر اسی نسبت سے حکم لگا سکتے ہیں اور جو اس کے دائرے سے باہر ہو اس پر امتناع کا حکم لگا سکتے ہیں۔ آیئے حق تعالیٰ سے دعا مانگیں کہ بارالٰہا ہمارے علم میں اضافہ فرما کیونکہ تو بڑا ہی مہربان ہے باقی ہر چیز کا اصلی علم اللہ ہی کو ہے۔

20

انیسویں فصل

بادشاہ کا اپنی قوم کے اور اہل عصبیت کے مقابلہ کیلئے غلاموں اور پروردہ اشخاص سے مدد لینا

دیکھئے بادشاہ کے اور حکومت کے تمام کام اس کی قوم کے ہاتھوں ہی سے انجام پاتے ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے قوم اس کی جماعت ہوتی ہے اور اس کے کاموں میں اس کی مددگار رہوتی ہے اور قوم ہی کے ذریعے وہ باغیوں کی سرکوبی کرتا ہے اور حکومت میں انہیں کوکلیدی عہدے دیتا ہے جیسے وزارت اور محاصل کی وصولیابی کے عہدے وغیرہ کیونکہ حصول اقتدار کے لیے یہی ان کے مددگار بنتے ہیں اور حکومت کے کاموں میں اس کے شریک کار ہوتے ہیں اور اس کی تمام مہمات میں برابر کے حصہ دار۔ یہ صورت اس وقت ہوتی ہے جب حکومت کا ابتدائی دور ہوتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر جب دوسرا دور آتا ہے اور قوم سے قطع نظر کر کے بادشاہ خودمختار بنتا ہے اور اس کے دل میں مجد میں انفرادیت کا جذبہ ابھرتا ہے اور وہ قوم کو حکومت میں دخل دینے سے اور ملکی معاملات میں تعرض کرنے سے روکتا ہے تو اس دور میں قوم کے افراد حقیقت میں اس کی نگاہ میں ایک گونہ دشمن ہوتے ہیں اور اسے اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اسے حکومت کے کاموں سے معطل کر کے ہٹا دے اور سلطنت کے کاموں میں حصہ لینے سے روک دے۔ اس مقصد کے لیے اسے اپنے دوسرے دوستوں اور حمایتیوں سے مدد لینی پڑتی ہے۔ جو اس کی قوم سے نہیں ہوتے اور اب بادشاہ انہی سے ربط ضبط بڑھاتا ہے اور یہ لوگ قوم کی بہ نسبت بادشاہ سے زیادہ قریب ہوتے ہیں اور اس کے خواص اور وظیفہ خوار ہوتے ہیں اور انہیں کو ترجیح دی جاتی ہے اور جاہ وعزت میں زیادہ تر انہیں کا حصہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اب یہی بادشاہ پر اپنی جانیں چھڑکتے ہیں اور اس کی قوم کا اس سے دفاع کرتے ہیں اور انہیں ان کے حقوق سے محروم رکھتے ہیں اور ان مراتب سے بھی جن سے وہ پہلے سے مانوس تھے لہٰذا بادشاہ انہیں چن کر مخصوص کر لیتا ہے انہیں عزت واکرام سے نوازتا ہے انہیں کو ترجیح دیتا ہے اور ہر ایک کو اس قدر دیتا ہے جس قدر اپنی قوم کے بہت سے افراد کو بھی نہیں دیتا اور انہیں بڑے بڑے عہدوں اور منصبوں پر جیسے وزارت' سپہ سالاری اور تحصیلداری وغیرہ پر سرفراز کرتا ہے اور جو چیزیں خاص اس کی ذات کے لیے مخصوص ہیں وہ انہیں دے دیتا ہے جیسے حکومت کے القاب وغیرہ کیونکہ یہ اب اس کی نگاہ میں اس کے قریبی دوست' ہمدرد اور مخلص خیر خواہ ہوتے ہیں۔

حکومت کے خاتمہ کی ایک نشانی: لیکن یہ اندوہناک حالت حکومت کے خاتمہ کی نشانی ہے اور پرانے مرض کی علامت ہے کیونکہ اس سے عصبیت میں بگاڑ پیدا ہو جاتا ہے جس پر غلبہ واستبداد کی تعمیر کھڑی ہے۔ ادھر چونکہ قوم کے افراد دیکھتے ہیں کہ بادشاہ انہیں ذلیل وحقیر سمجھنے لگا ہے اور انہیں عداوت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس لیے ان کے دلوں میں بھی

بادشاہ کے خلاف جذبات ابھر آتے ہیں اور وہ بھی اس سے کینہ رکھنے لگتے ہیں اور اس کے لیے گردش زمانہ کے منتظر رہتے ہیں۔ اس کا وبال حکومت پر پڑتا ہے اور اس بیماری سے حکومت کے جانبر ہونے کی توقع نہیں رہتی۔ کیونکہ یہ بیماری نسل درنسل باقی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ حکومت کی قبر میں جا اترتی ہے۔

چند نظائر: بنی امیہ کی حکومت پر غور کیجئے کہ ان کے حکمران کس طرح لڑائی میں اور ملکی مسائل میں عربوں (جیسے عمرو بن سعد بن ابی وقاص عبداللہ بن زیاد بن ابی سفیان، حجاج بن یوسف، مہلب بن صفرہ، خالد بن عبداللہ قسری، ابن ہبیرہ، موسیٰ بن نصیر، بلال بن ابی بروہ بن ابی موسیٰ اشعری، اور نصر بن سیار وغیرہ وغیرہ سے مدد لیا کرتے تھے۔ اسی طرح عباسیہ حکومت کے آغاز میں عربوں سے ملکی مسائل اور لڑائیوں میں مدد لی جاتی تھی۔ پھر جب حکومت میں خود مختاری اور استقلال آیا اور شخصی حکومت قائم ہونے لگی اور مجد میں انفرادیت کا جذبہ ابھرنے لگا اور عربوں کو ملکی مسائل میں دلچسپی لینے سے روک دیا گیا تو وزارت عجمیوں کے اور پروردہ اشخاص کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ جیسے برامکہ کے، بنی سہل بن بنی نوبخت کے، بنی طاہر کے پھر بنی بویہ کے جو ترک غلام تھے جیسے بغا کے وصیف کے اتلمش کے، بارکناک کے، ابواطولون کے اور اس کے بیٹوں کے ہاتھوں میں چلی گئی جو سب عجمی غلام تھے اور جو عرب سلطنت کے بانی تھے ان کے ہاتھوں سے نکل گئی اور جنہوں نے اپنا خون دے کر اقتدار حاصل کیا تھا وہ ان سے چھن گیا تھا ... لوگوں میں اللہ تعالیٰ کا یہی طریقہ ہے۔ واللہ اعلم۔

بیسویں فصل

حکومتوں میں غلاموں اور پروردہ اشخاص کے احوال

دیکھئے حکومتوں کے پروردہ اشخاص بادشاہ سے تعلقات میں مختلف ہوتے ہیں۔ بعض پروردہ اشخاص کے بادشاہ سے تعلقات قدیمی اور گہرے ہوتے ہیں اور بعض کے نئے اور سطحی ہوتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ عصبیت کی فرض (دفاع اور غلبہ) نسب ہی سے پایہ تکمیل کو پہنچتی ہے کیونکہ عزیزوں اور اقارب میں ایک دوسرے کی مدد کا قدرتی جذبہ ہوتا ہے اور اغیار واجنبی حضرات میں یہ جذبہ ہوتا نہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اغیار سے جو محبت یا میل جول پیدا ہوتا ہے وہ غلامی کے یا عہد ومعاہدہ کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے وہ بھی حمایت ونصرت میں نسب ہی کی جگہ پر آ جاتا ہے کیونکہ نسب اگرچہ ایک طبعی چیز ہے تاہم وہمی ہے۔

تعلقات پیدا ہونے کے اسباب یہ ہیں: وہ چیزیں، جن کی وجہ سے تعلقات پیدا ہوتے ہیں ایک ساتھ رہنا سہنا، مل کر دفاع کرنا، پرانا ربط وضبط اور پرورش کے اور حالت رضاعت کے زمانہ میں ایک ساتھ رہنا اور موت وحیات کے تمام حالات میں شریک رہنا۔ پھر جب اس طرح تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں تو باہمی جذبہ قربانی ونصرت ابھر آتا ہے۔ یہ بات

لوگوں میں مشاہدہ کی جاتی ہے مسئلہ پرورش کو بھی اس پر قیاس کر لیجئے کیونکہ پرورش کرنے والے اور پرورش کیے جانے والے کے درمیان ایک خاص ربط اور تعلق پیدا ہو جاتا ہے جو نصرت وحمایت میں نسب ہی کی جگہ ہوتا ہے۔ بلکہ اس سے بھی زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اگر چہ یہ تعلق نسبی نہیں ہے مگر نسب کے نتائج اس میں پائے جاتے ہیں۔

حکومت سے پہلے کے تعلقات حکومت سے بعد کے تعلقات سے گہرے اور مستحکم ہوتے ہیں:

اگر یہ تعلقات قبیلوں میں اور حکمران قوم کے افراد میں قبل از حکومت پیدا ہو گئے تھے تو حکومت کے بعد ان کی جڑیں اور مضبوط ہو جاتی ہیں اور خیالات میں مزید استحکام پیدا ہو جاتا ہے اور ان میں خلوص نکھر آتا ہے۔

دلیل اوّل: جس کی دو وجہیں ہیں۔ اول تو یہ کہ قبل از حکومت کی حالت حکومت کے بعد والی حالت کے لیے ایک نمونہ ہے۔ اس لیے نسب میں اور ان تعلقات میں کوئی فرق نہیں رہتا اور بجز چند لوگوں کے لوگوں کو معلوم نہیں ہوتا کہ یہ رشتہ نسب میں منسلک ہے یا رشتہ ولایت میں اور آپس میں عزیز ہی تصور کر لیے جاتے ہیں اور اگر رشتہ تربیت حصول سلطنت کے بعد قائم ہوا ہے تو مرتبہ سلطنت غلام و آقا میں فرق باقی رکھتی ہے اور اہل قرابت اور اہل ولایت و تربیت میں تمیز قائم رہتا ہے۔ کیونکہ ریاست وحکومت کے حالات تفاوت و تمیز مراتب چاہتے ہیں۔ لہٰذا اہل ملک کے اور حکمران طبقے کے حالات میں تفاوت قائم رہتا ہے اور اہل ملک اجنبی ہی سمجھے جاتے ہیں۔ چونکہ اب ان کے تعلقات میں کمزوری ہوتی ہے۔ اس لیے باہمی جذبہ نصرت وحمایت بھی کمزور ہوتا ہے اور یہ رشتہ قبل از حکومت رشتہ تربیت سے ناقص ہوتا ہے۔

دلیل دوم: علاوہ ازیں قبل از حکومت رشتہ تربیت کا زمانہ طویل ہوتا ہے اور یہ درازی مدت رشتہ تربیت کو چھپا دیتی ہے اور اسے اکثر حالات میں نسبی رشتہ ہی سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ گہرے تعلقات ہوتے ہیں۔ اس لیے عصبی قوت' نسب کی طرح قوی رہتی ہے لیکن اگر یہ رشتہ بعد از حکومت قائم ہوا ہے تو چونکہ اس کا زمانہ قریب ہوتا ہے اور اسے اکثر لوگ جانتے پہچانتے ہیں اس لیے رشتہ سب پر آشکارا ہوتا ہے اور نسب سے علیحدہ رہتا ہے اور اس میں ملتا جلتا نہیں۔ اس لیے یہ نسب قبل از حکومت کے رشتہ کے اس میں عصبیت کمزور ہوتی ہے۔ آپ اگر حکومتوں اور ریاستوں میں اس حقیقت پر غور کریں گے تو یہ آپ کے سامنے بلا حجاب آ جائے گی۔ لہٰذا اگر کسی حکومت نے رشتہ تربیت وغیرہ قبل از حکومت قائم کیا ہے اور حصول مملکت کے بعد اس میں اور استحکام اور سنگینی آ جائے گی اور تربیت کرنے والے اور کیے جانے میں فرق محسوس نہیں ہوگا اور تربیت یافتہ اشخاص مربی کے بیٹے یا بھائی یا عزیز ہی محسوس ہوں گے اور اگر بعد از حکومت قائم کیا ہے تو یہ رشتہ اور تعلق اتنا مضبوط نہیں ہوگا جتنا پہلوں سے مضبوط و مستحکم تھا' یہ بات تجربہ میں آ چکی ہے اور آنکھوں سے مشاہدہ کی جا چکی ہے۔ حتیٰ کہ حکومت اپنے آخری زمانہ میں انہیں اغیار اور تربیت یافتہ اشخاص کی طرف لوٹتی ہے اور انہیں کلیدی عہدے دے کر انہیں سے حکومت چلانے میں مدد لیتی ہے۔ مگر ان کو پہلے طبقہ کی طرح (جن کے ساتھ قبل از حکومت احسان کیا گیا ہے) عزت وشرف نصیب نہیں ہوتا کیونکہ اول تو ان کی تربیت کا زمانہ قریب ہے' دوسرے حکومت خود رو بہ انحطاط ہوتی ہے اور قریب المرگ ہوتی ہے اس لیے یہ غریب بربادی کے گڑھوں میں گر جاتے ہیں اور انہیں اونچا مرتبہ حاصل نہیں ہوتا۔

غلاموں کی اور پروردہ اشخاص کی طرف حکومت کی توجہ کی وجہ: حکومت پرانے دوستوں کو اور اپنے قدیمی تربیت یافتہ اشخاص کو چھوڑ کر ان کی طرف اس لیے توجہ کرتی ہے اور ان کے کندھوں پر اپنے احسانات کا بار گراں اس لیے ڈالتی ہے کہ پرانے دوستوں اور خیر خواہوں کے دلوں میں حکومت کے خلاف عزت و خودنمائی کے جذبات ابھر آتے ہیں اور وہ حکومت کے زیر اطاعت رہنا چاہتے نہیں اور حکومت کو اسی عداوت کی نگاہ سے دیکھنے لگتے ہیں جس نگاہ سے اسے اس کے قبیلے والے اور رشتے دار دیکھتے ہیں کیونکہ ان کے ایک مدت دراز سے حکومت سے گہرے اور پرانے تعلقات قائم ہوتے ہیں اور یہ سلطان کے باپ دادا کے ساتھ اور قوم کے بزرگوں کے ساتھ ایک مدت سے اٹھتے بیٹھتے رہتے ہیں اور سلطان کے ممتاز خاندان والوں کے ساتھ انکے گہرے تعلقات رہ چکے ہیں۔ لہٰذا ان میں ان تعلقات وغیرہ کی بنا پر گھمنڈ آ جاتا ہے اور خود کو معزز سمجھنے لگتے ہیں۔ اس لیے موجودہ حکمران اس سے نفرت کرتا ہے اور انہیں چھوڑ کر نئے تربیت یافتہ اشخاص کی طرف متوجہ ہوتا ہے چونکہ ان کی خلوص و تربیت کا زمانہ قریب ہوتا ہے۔ اس لیے یہ عزت و مجد کے مقام پر نہیں پہنچ سکتے اور قریب قریب اپنی سابق حالت پر ہی بحال رہتے ہیں۔ اکثر حکومتوں کو اس قسم کے حالات آخری دور میں پیش آیا کرتے ہیں۔

اولیاء اور اعوان میں فرق: لیکن اولیاء اور تربیت یافتہ اشخاص عموماً پہلوں ہی کو کہا جاتا ہے اور یہ نئے تربیت یافتہ اشخاص اعوان و خدام کے نام سے پکارے جاتے ہیں۔ اصل میں اللہ ہی مومنوں کا ولی ہے اور وہی ہر چیز کا سدھارنے والا ہے۔

اکیسویں فصل

جب سلطان کے ہاتھوں سے اقتدار چھین لیا جاتا ہے تو حکومت پر کس قسم کے حالات طاری ہوتے ہیں؟

جب کسی مخصوص قوم کے یا کسی قبیلہ کے جو حکومت قائم کرنے والے ہیں۔ کسی ایک گھرانے میں حکومت جم جاتی ہے اور وہ گھرانی تن تنہا بلا کسی شرکت کے ملک میں منفرد ہو جاتا ہے اور دیگر خاندانوں کو ملک سے دھکے دے دیتا ہے اور حکومت میراث کی حیثیت سے اس کی اولاد میں یکے بعد دیگرے منتقل ہوتی رہتی ہے تو عموماً وزراء اور سلطان کے مصاحب سلطان کے خلاف بغاوت پر تل جاتے ہیں۔

وزراء وغیرہ کی مخالفت کا سبب: اس کا سبب عموماً یہ ہوا کرتا ہے کہ نابالغ بچہ کو ولی عہد مقرر کر دیا جاتا ہے یا شاہی خاندان کے کسی کمزور ارادے والے اور نااہل شخص کو ولی عہد بنا دیا جاتا ہے جو باپ کے زمانہ میں ولی عہدی کی خواہش کرتا

ہے یا باپ کے مرنے کے بعد اپنے عزیزوں کی خواہش وسعی سے ولی عہد بنا دیا جاتا ہے۔ لیکن وہ ملکی نظم ونسق سے قاصر رہتا ہے تو اس کی جگہ اس کے ہوش سنبھالنے تک کوئی ذمہ دار شخص حکومت کا انتظام کرتا ہے خواہ اس کے باپ کا وزیر ہو یا مصاحب یا مولیٰ یا اس کے قبیلہ کا کوئی شخص اور لوگوں پر یہ ظاہر کرتا ہے کہ میں نے اس کے ہوشیار ہونے تک اس کا کام سنبھال لیا ہے اور عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لے کر پورے ملک میں مستقل طور پر حکومت کرنے لگتا ہے اور اس جانشینی کو اپنی حکومت کا ذریعہ بناتا ہے۔ چنانچہ ولی عہد کو لوگوں کی نگاہوں سے محجوب رکھتا ہے اور اسے ملکی مسائل میں دلچسپی نہیں لینے دیتا اور اسے عیش و عشرت اور آرام طلبی میں پھنسائے رکھتا ہے اور مقدور بھر اسے ملکی نسق ونظم سے علیحدہ ہی رکھتا ہے اور ملکی مسائل سے اس کی نگاہ ہٹائے رکھتا ہے۔ یہاں تک کہ یہی ملک کا خود مختار بادشاہ بن بیٹھتا ہے اور ولی عہد جیسا کہ اس جانشین نے اس کی عادت بنا دی ہے، یہی سمجھتا ہے کہ ملک میں سلطان کا صرف اسی قدر حصہ ہے کہ وہ تختِ حکومت پر بیٹھ جائے، لوگوں کو انعامات سے نوازے یا ان میں بڑے بڑے خطابات بانٹ دے اور پس پردہ عورتوں کے ساتھ دادِ عیش دیتا رہے۔ رہا سیاہ وسفید کا اختیار، آئین حکومت کا نفاذ، ملکی مسائل کا حل اور ان کی انجام دہی اور ملک کی خیر خبر رکھنا، جیسے فوج، خزانہ اور سرحدوں سے باخبر رہنا، سو یہ کام وزیر ہی کا ہے۔ غرضیکہ وہ تمام اختیارات وزیر کے سپرد کر دیتا ہے حتیٰ کہ اس پر ریاست کا رنگ گہرا چڑھ جاتا ہے اور وہ خود مختار و مطلق العنان بادشاہ بن بیٹھتا ہے اور تمام ملک اس کے زیر نگیں آ جاتا ہے اور اب وہ ملکی عہدوں کے لیے اپنے خاندان کو اور حکومت کے لیے اپنے بعد اپنی اولاد کو ترجیح دیتا ہے۔ جیسا کہ مشرق میں بن بویہ نے، ترکوں نے اور کافور اخشیدی وغیرہ نے کیا اور اندلس میں منصور بن ابی عامر نے کیا۔

کبھی بے خبر ولی عہد خود کو سنبھال بھی لیتا ہے: کبھی یہ بے بس ومغلوب اور مسلوب الاختیار بادشاہ اپنی اس افسوسناک حالت پر غور کرتا ہے اور خود کو سنبھالنے کی کوشش کرتا ہے اور پابندی کا پٹہ اپنی گردن سے نکال پھینکتا ہے اور موجودہ ناجائز بادشاہ کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیتا ہے اور اپنی حکومت اس سے واپس لے لیتا ہے پھر اپنے اوپر غالب آنے والوں کی خبر لیتا ہے، بعض کو تہ تیغ کر دیتا ہے بعض کے فقط عہدے چھین لیتا ہے مگر اس طرح ملک شاذ ونادر ہی واپس لیا جاتا ہے کیونکہ جب کسی مملکت کی حالت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ اس پر وزراء اور اولیاء چھا جاتے ہیں تو اب حکومت انہیں کے پاس رہتی ہے اور شاذ ونادر ہی ان سے چھینی جاتی ہے۔ کیونکہ عموماً حکومت کی اس قدر کمزور ونا گفتہ بہ حالت اس وقت ہوا کرتی ہے جب اہل ملک عیاش اور دنیوی عیش وآرام میں ڈوب جاتے ہیں۔ ان کی مردانگی سرد پڑ جاتی ہے اور بہادری کافور ہو جاتی ہے۔ جب اہل ملک عیش وآرام میں پڑ کر آرام وآسائش سے مانوس ہو جاتے ہیں اور ناز ونعمت کے گہوارے میں پرورش پاتے ہیں اور ان کے دلوں میں ریاست کا شوق کروٹیں نہیں لیتا اور غلبہ واستبداد سے حصول ملک کی طرف مائل نہیں ہوتے اور خود مختاری نہیں چاہتے۔ ان کی ہمت اور منتہائے مقصد محض یہ ہوتا ہے کہ خوب دادِ عیش دی جائے اور لذتوں میں ڈوبا جائے بس وہ اسی پر قناعت کیے ہوئے ہوتے ہیں۔ حکومت پر غلاموں اور پرورش یافتہ لوگوں کا اس قسم کا تسلط معرض وجود میں اسی وقت آتا ہے جب کہ شاہی خاندان اپنی قوم کو سلطنت سے بے دخل کر کے خود مختار ومنفرد بن جاتا ہے اور یہ دونوں مرض (بادشاہ پر پابندی اور دوسروں کا حکومت پر قبضہ جما لینا) حکومت میں یقیناً پیدا ہو کر رہتے ہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور یہ ایسی بیماریاں ہیں جن سے حکومتوں کا جانبر ہونا مشکل ہے ہاں اگر کوئی حکومت شاذ ونادر اچھی ہو جائے تو ہو جائے۔

اللہ اپنا ملک جسے چاہے دے اور وہ ہر چیز پر خوب قادر ہے۔

بائیسویں فصل

سلطان پر چھا جانے والے شاہی مخصوص لقب اختیار نہیں کیا کرتے

اس کا سبب یہ ہے کہ حکومت و طاقت حکومت کو جمانے والوں کے لیے ابتداء میں قوت عصبی ہی سے ملتی ہے اور اس سلسلہ میں دوسری عصبیتیں اس کی مدد بھی کرتی ہیں۔ حتی کہ بادشاہ کے لیے اور اس کی قوم کے لیے اقتدار و غلبہ جم جاتا ہے اور اب تک وہ عصبیت باقی ہے اور اسی عصبیت پر حکومت کا تحفظ موقوف ہے اور ملک کی بقا کا دارومدار ہے۔

اس طرح سے حکومت پر غالب آنے والا کون ہوا کرتا ہے اور یہ حکومت پر غالب آنے والا یا تو شاہی قوم کا کوئی فرد ہوگا یا کوئی تربیت یافتہ شخص ہوگا یا غلام ہوگا۔ تو اس کی عصبیت اہل ملک کی عصبیت میں شامل ہوگی اور اس کے تابع ہوگی۔ چونکہ حکومت کا اس پر گہرا رنگ نہیں چڑھا کہ حکومت اسے ورثہ میں ملتی۔ لہٰذا ایسی صورت میں وہ اپنے استقلال و خودمختاری کا ارادہ نہیں کرتا بلکہ صرف حکومت سے فوائد حاصل کرنا چاہتا ہے کہ اسے نظم و نسق کا پورا پورا اختیار حاصل ہو اور وہ حکومت کے معاملات میں سیاہ و سفید کا مالک ہو اور جو چاہے کرے اس طرح وہ حکمرانوں کو اور لوگوں کو اس وہم میں ڈالنا چاہتا ہے کہ وہ اپنے ذاتی اقتدار کا خواہاں نہیں اور شاہی حکم بردار ہے اور اپنے ذریعہ شاہی احکام ہی نافذ کرتا ہے۔ لہٰذا وہ مقدور بھر شاہی مخصوص القاب اور علامتوں سے کنارہ کش ہی رہتا ہے اور اس طرح خود کو تہمت سے دور ہی رکھتا ہے کہ کوئی اس پر یہ الزام نہ لگا دے کہ یہ تخت شاہی کا خواہش مند ہے۔ حالانکہ پس پردہ اسے مکمل استقلال حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس استقلال پر بادشاہ ہی نے پردہ ڈالا ہے کہ اس نے اپنی عیاشیوں میں ڈوب کر اور ملکی مسائل میں دلچسپی نہ لے کر شروع ہی سے سلطنت کا سارا بوجھ اس پر ڈال دیا تھا اور اپنا نائب بنا کر لوگوں کو اس مغالطہ میں ڈالا ہے کہ اس وقت بھی وہ سلطنت کا نائب ہی ہے۔ اگر یہ حکومت پر چھایا ہوا شخص حکومت کا ذرا سا بھی ارادہ کرے تو اس سے عصبیت والے بھڑک اٹھیں اور شاہی قبیلہ جلنے لگے اور لوگ ملک کے لئے بجائے اس کے اپنے کو ترجیح دیں اور اسے پہلے ہی لمحہ میں فنا کے گھاٹ اتار دیں کیونکہ اس پر حکومت کا گہرا رنگ نہیں چڑھا ہے کہ وہ اہل عصبیت کو اس کی حکومت تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا اور وہ اس کے آگے سرخم تسلیم کر دیں۔ دیکھئے جب عبدالرحمٰن بن ناصر بن منصور بن ابی عامر نے ہشام کی ریس کی اور اس کے بعد اس کے خاندان والوں کے القاب اپنانے چاہے اور اپنے بھائی اور باپ کی طرح محض ملک کے حل و عقد کے اختیارات پر قناعت نہیں کی اور ہشام سے ولی عہدی کی درخواست کر بیٹھا تو اس کے ساتھ اسی قسم کے حالات پیش آئے۔ بنو مروان اور تمام قرشی اس کے دشمن ہو گئے اور انہوں نے خلیفہ کے چچا زاد بھائی ہشام محمد بن عبدالجبار بن ناصر کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور سب عامریوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عامریوں کی حکومت اجڑ گئی اور ان کا خلیفہ موید موت کے گھاٹ اتار دیا گیا

اور اس کے بعد شاہی خاندان میں ایک شخص کو منتخب کر کے خلیفہ بنا دیا گیا۔ بہرحال ان سے عامریوں کے ملک کے حالات میں زبردست خلل آ گیا۔ اصل میں زمین کا وارث اللہ ہی ہے۔

تیئسویں فصل

حکومت کی حقیقت اور اس کی قسمیں

ملک وحکومت انسان کا ایک طبعی منصب ہے کیونکہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ انسان کی زندگی اور اس کا وجود باہمی اجتماع وتعاون کے بغیر ممکن ہی نہیں کیونکہ اس طرح انسان اپنی روزی حاصل کرتا ہے اور اپنی ضرورتیں پوری کرتا ہے اور جب لوگ مل جل کر رہتے ہیں تو آپس میں ایک دوسرے سے ضروریات ومعاملات کی ضرورت بھی پیش آتی ہے اور بعض سے بعض کی ضرورت بھی پوری ہوتی ہے اور اپنی ضرورت پوری کرنے کے لیے بعض بعض پر دست تعدی بھی دراز کر بیٹھتا ہے اور کیونکہ حیوان (انسان) کی طبیعت میں ظلم وزیادتی کا مادہ ہے اور بعض بعض پر ظلم کر بیٹھتا ہے اور مظلوم اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے غیظ وغضب اور حیرت کے تقاضا سے برسرپیکار ہو جاتا ہے کیونکہ غیظ وغضب اور غیرت بھی انسانی طبیعت کا خاصا ہے اس لیے ظالم ومظلوم میں تو تو میں میں ہوتے ہوتے جنگ چھڑ جاتی ہے۔ جس سے قتل وغارت گری، خون خرابے کی اور بہت سے لوگوں کی ہلاکت تک کی نوبت آ جاتی ہے۔ یہاں تک کہ سلسلہ نوع کے ختم ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے حالانکہ حفاظت نوع حق تعالیٰ نے اپنے ذمہ لے لی ہے۔ معلوم ہوا ہے کہ انسانوں کی مطلق العنان رہ کر بادشاہ کے بغیر بقاء محال ہے اور بادشاہ کا ہونا بقائے نوع انسانی کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی کو کسی پر ظلم نہ کرنے دے اور ظالم کو اپنی طاقت سے کچل دے۔ انسانی طبیعت کے تقاضوں کے مطابق اسی ہی شخصیت کو بادشاہ کہا جاتا ہے جو سب پر غالب وحکمران ہوتا ہے اور حکومت کے حاصل کرنے کے لیے اور تحفظ کے لیے عصبیت کے بغیر چارا نہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ مطالبات اور دفاع عصبیت کے بغیر پروان نہیں چڑھا کرتے۔ چونکہ منصب مملکت ایک شریف اور سب سے بلند منصب ہے اس لیے اس کی طلب ہر شخص کے دل میں ہوتی ہے پھر جسے خوش قسمتی سے یہ منصب مل جاتا ہے۔ اسے دفاع کے بغیر بھی چارا نہیں ہوتا اور دفاع کے سلسلہ میں بلا عصبی طاقت کے ایک قدم بھی نہیں اٹھایا جاتا جیسا کہ اوپر گزر گیا پھر عصبیتوں میں تفاوت ہوتا ہے اور ہر عصبیت کا غلبہ وحکم اپنے قبیلہ اور خاندان ہی پر ہوتا ہے اور مملکت ہر عصبیت کو نصیب نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ حقیقت اسی کو نصیب ہوتی ہے جو رعایا کو غلام بنانے پر، محاصل وصول کرنے پر دشمنوں کے خلاف فوج روانہ کرنے پر اور ملکی سرحدوں کی حفاظت پر قادر ہو اور اس کی طاقت سے بالا کوئی دوسری طاقت نہ ہو بادشاہ کی یہی حقیقت اور اس کا یہی معنی لوگوں میں مشہور ہے۔ اگر اس کی عصبیت مذکورہ بالا کسی مسئلہ سے قاصر رہ جائے مثلاً ملکی سرحدوں کی حفاظت نہ کر سکے یا محاصل وصول کرنے پر قادر نہ ہو۔ یا لشکر بھیجنے سے عاجز آ جائے تو وہ ناقص بادشاہ ہے اور اس کی حقیقت میں اسی تناسب سے کمی ہے جیسے قیروان میں اغالبہ

کی مملکت میں سلاطین بر براور خلافت عباسیہ کے آغاز میں شاہانِ عجم ناقص بادشاہ تھے اور بادشاہ کی حقیقت ان پر پورے طور پر صادق نہیں آتی تھی۔ اسی طرح جس کی عصبیت تمام عصبیتوں پر غالب ہونے سے قاصر اور تمام طاقتوں کو اپنا مطیع بنانے سے کوتاہ رہ جائے اور اس پر دوسرا حکمران ہو۔ وہ بھی ادھورا سلطان ہے اور سلطان کے مفہوم میں پورے طور سے داخل نہیں جیسے گردونواح کے امراء اور روساء ہوتے ہیں جو کسی حکومت کے ماتحت ہوتے ہیں۔ زیادہ تر وسیع سلطنت میں جس کے دامن دور تک پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ امراء اور روساء ہوا کرتے ہیں یعنی ملک کے دور والے گوشوں گوشوں میں اپنی اپنی قوم کے بادشاہ (رئیس، امیر) ہوا کرتے ہیں جو ایک بڑی حکومت کے مطیع ہوا کرتے ہیں جیسے صنہاجہ عبیدئین کی حکومت کے زیر سایہ امراء رہے اور زناتہ کبھی اموی حکومت کے زیر سایہ اور پارسی ملک طوائف سکندر اور اس کی یونانی قوم کے زیر سایہ حکومت کرتے رہے اس قسم کے ادھورے بادشاہ تاریخ میں کثرت سے ملتے ہیں۔ آپ بھی تاریخ کے مطالعہ سے ان کا سراغ لگا سکتے ہیں اور اللہ اپنے بندوں پر غالب ہے۔

چوبیسویں فصل

عموماً بادشاہ کی زیادہ تیزی ملک کے لیے نقصان دہ ہوتی ہے اور اُسے برباد کر کے چھوڑتی ہے

دیکھیے رعایا کی کامرانی اور اس کا مفاد بادشاہ کی ذات یا جسم یا اس کی خوبصورت شکل وصورت یا اس کے رُخ کی نمکین یا اس کے جسم کی عظمت یا اس کے علم کی وسعت یا اس کے خط کی جودت یا اس کے ذہن کی حدت سے متعلق نہیں ہوا کرتا بلکہ اس کی بہبودی تو اس اضافت سے وابستہ ہوتی ہے جو بادشاہ کو رعایا سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ مملکت اور سلطنت ایک اضافی چیز ہے اور اس نسبت سے عبارت ہے جو نسبت والے دو شخصوں میں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا سلطان کی حقیقت محض اتنی ہے کہ وہ رعایا کا مالک ہوتا ہے۔ ان کے کام انجام دیتا ہے اور ملکی نظم ونسق میں رعایا پر حاکم ہوتا ہے۔ لہٰذا سلطان وہ ہے جس کی رعیت ہو اور رعیت وہ ہے جس کا سلطان ہو اور ان کی طرف اضافت کی حیثیت سے جو سلطان کی صفت قائم ہوتی ہے اسے ہم مملکت یا حکومت کہتے ہیں یعنی سلطان کا رعایا کا مالک ہونا پھر جب یہ حکومت اور اس کے لوازم عمدگی کے اپنے اعلیٰ مرتبہ پر ہوں تو سلطان سے جو غرض ہے وہ کماحقہٗ پوری ہو جائے گی۔ کیونکہ اگر حکومت عمدہ ہے اور بہترین آئین پر قائم ہے تو وہ واقعی رعایا کے لیے باعث فلاح و بہبودی ہے اور اگر حکومت اچھی نہیں اور ظالم ہے تو اس کے نقصانات رعایا ہی پر لوٹیں گے اور رعایا برباد ہو جائے گی۔

نرمی اور خوش اخلاقی حکومت کی عمدگی کی جڑ ہے: حکومت کی عمدگی اور بہتری کی جڑ نرمی اور خوش اخلاقی ہے۔ کیونکہ اگر بادشاہ تندخو اور سخت گیر ہوگا لوگوں کے عیب ٹٹولے گا اور ان کا ایک ایک قصور گن گن کر دماغ میں رکھے گا تو رعایا

پر ہیبت و ذلت چھا جائے گی اور وہ دروغ گوئی سے مکر وفریب سے اور چالاکیوں سے اس سے اپنی جانیں بچائیں گے اور انہیں مجبوراً یہ برے اخلاق اختیار کرنے پڑیں گے۔ جس کے نتیجہ میں ان کی ذہنیتیں بھی بگڑ جائیں گی اور اخلاق بھی اور وہ اسے اکثر موقعوں پر معرکہ کارزار میں تن تنہا چھوڑ کر بھاگ آئیں گے اور نازک اوقات پر دفاع کے لیے تیار نہ ہوں گے لہٰذا نیتوں میں بل آ جانے کی وجہ سے نصرت وحمایت میں خلل آ جائے گا جو کبھی اسی بنا پر لوگ بادشاہ کے قتل پر اتفاق کر بیٹھتے ہیں لہٰذا حکومت میں گڑبڑ پیدا ہو جائے گی اور ملک کے نظام میں ابتری پھیل جائے گی۔ اگر بادشاہ کا تشدد کچھ زیادہ دنوں تک باقی رہا تو اگر بفرض محال رعایاں چوں بھی کرے تو کم از کم عصبیت میں تو ضرور خلل آ جائے گا جیسا کہ ہم شروع میں اوپر بیان کر آئے ہیں اور ملک میں جڑ ہی سے ابتری پھیل جائے گی۔ کیونکہ بادشاہ عصبیت کی حمایت سے محروم ہو جائے گا اور اگر بادشاہ رعایا کے ساتھ نرمی سے پیش آتا ہے اور ان کے قصوروں سے درگذر کر دیتا ہے تو رعایا کو اس سے انسیت ہو جاتی ہے۔ رعایا نازک اوقات میں اس کی پناہ میں آ جاتی ہے بادشاہ کی محبت رعایا کے دل میں رچ جاتی ہے اور رعایا معرکہ کارزار میں اپنے محبوب بادشاہ پر جانیں چھڑک دیتی ہے۔ اس طرح ملک کے گوشہ گوشہ میں امن وسلامتی کا دور دورہ رہتا ہے۔ رہے اچھی اور قابل تعریف حکومت کے لوازمات سو وہ یہ ہیں کہ بادشاہ رعایا کو انعام واکرام سے نوازتا رہے اور اس کی جان و مال کی کماحقہٗ حفاظت کرتا رہے۔ لفظ بادشاہ کے مفہوم کی حقیقت اسی حفاظت سے درجہ تکمیل کو پہنچتی ہے۔ رہا احسان وکرم اور داد و دہش سو یہ نرمی اور حسن سلوک کے مفہوم میں شامل ہے اور ان سے روزگار کی اصلاح کے پیش نظر ایسا کیا جاتا ہے۔ یہ رعایا کی محبت خریدنے کی ایک چوٹی کی چیز ہے۔

بیدار مغز اور ذہین سلاطین میں نرمی نہیں ہوتی: دیکھئے نرمی کی خو ان بادشاہوں میں نہیں ہوتی جو بیدار مغز اور تیز ذہن کے ہوتے ہیں بلکہ بھولے بھالے اور سیدھے سادے حضرات میں نرمی کا جذبہ زیادہ تر پایا جاتا ہے اور بیدار مغزوں میں شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ چونکہ بیدار مغز سلاطین اپنی تیز فہمی اور ذہنی دوررس نگاہوں سے کاموں کے انجام پہلے ہی سے بھانپ لیتے ہیں جن تک رعایا کے ذہن نہیں پہنچتے اور رعایا پر طاقت سے زیادہ بوجھ ڈال دیتے ہیں جس کی وجہ سے رعایا مرمٹتی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سیر و اعلیٰ سیر اضعفکم یعنی اپنے میں سب سے کمزور کی رفتار پر چلو' اسی بنا پر شارع علیہ السلام نے حاکم کے بارے میں انتہائی بیدار مغز نہ ہونے کی شرط لگائی ہے۔

زیاد کا واقعہ: اس کی دلیل زیاد بن ابی سفیان کا واقعہ ہے جب انہیں فاروق اعظمؓ نے عراق سے معزول کیا تو انہوں نے آپؓ سے معزول کرنے کی وجہ پوچھی کہ اے امیر المؤمنین آپؓ نے مجھے کیوں معزول فرمایا کیا نااہلیت کی بنا پر یا غداری اور خیانت کی وجہ سے؟ فاروق اعظمؓ نے جواب دیا کہ میں نے تم کو ان میں سے کسی بات کی وجہ سے بھی معزول نہیں کیا لیکن مجھے یہ بات اچھی معلوم نہیں ہوئی کہ تمہاری غیر معمولی ذکاوت لوگوں پر لاد دوں۔ اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ حاکم کو انتہائی حد درجہ کا سیاسی' انتہائی تیز فہم اور غیر معمولی ذکاوت کا نہیں ہونا چاہیے جیسے زیادہ بن ابی سفیان اور عمرو بن العاص تھے کیونکہ ایسے حاکم کیلئے تشدد' سخت گیری اور رعایا پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈالنا لازمی ہے۔ اس کے بغیر اسے چارا نہیں اور ایسے حاکم کی حکومت اچھی نہیں ہوتی جیسا کہ اس پر کتاب کے اخیر میں روشنی ڈالی جائے گی۔ اس سے یہ بات بھی روشن ہوئی کہ غیر

معمولی سیاست وذکاوت ارباب سیاست میں عیب ہے کیونکہ یہ فکر کی تیزی کی علامت ہے۔ جیسے بلادت (کند ذہنی) غیر معمولی جمود فکر کی نشانی ہے اور انسانی صفات میں یہ دونوں کنارے قابل تعریف نہیں بلکہ عیوب میں داخل ہیں اور قابل تعریف درمیانی مرتبہ ہے جیسے اسراف وبخل میں درمیانی درجہ کرم کا ہے اور بزدلی اور غیر معمولی شجاعت میں درمیانی درجہ بہادری کا ہے۔ اسی طرح تمام انسانی صفات میں دونوں کنارے مذموم اور درمیانی درجہ اچھا ہوتا ہے۔ اسی لیے غیر معمولی ہوشیاری رکھنے والوں کو شیطنیت سے متصف کر دیا کرتے ہیں کہ یہ تو پورا پورا شیطان ہے اور واقعی ابلیس ہے یعنی انتہائی درجہ کا عیار و مکار ہے اللہ تعالیٰ جو چیز چاہتا ہے اسی کو پیدا کرتا ہے اور وہ ہر چیز کو خوب جاننے والا ہے اور بڑی قدرت والا ہے۔

پچیسویں فصل

حقیقتِ خلافت وامامت

چونکہ حکومت کا وجود انسانی معاشرے کے لیے انتہائی ضروری ہے اور یہی حکومت کی حقیقت ہے اور حکومت قہر و تسلط کو چاہتی ہے اور قہر و تسلط قوت غضبیہ اور قوت حیوانیہ کے اثرات وثمرات ہیں۔ اس لیے عموماً سلطان کے احکام حق و انصاف سے ہٹے ہوئے اور رعایا کے لیے مضر ہوتے ہیں کیونکہ بادشاہ رعایا کو اپنی ذاتی اغراض کے لیے استعمال کرتا ہے اور ان سے ایسے ایسے کام لیتا ہے جو ان کی طاقت سے باہر ہوتے ہیں۔ پھر حکمران خاندان کے اگلوں اور پچھلوں کے اغراض و مقاصد بھی مختلف ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کی اطاعت رعایا کے لیے انتہائی دشوار ہوتی ہے کیونکہ صاحب اقتدار انہیں اپنے مقاصد کی طرف جھکاتا ہے۔ ان حالات میں کسی ایسی طاقت و رعصبیت کا ظہور ہوتا ہے جو قتل وخونریزی عام کر دیتی ہے اس لیے اس پُر آشوب اور ہنگامہ خیز حالت میں سیاسی قوانین وضع کر کے ان پر عمل درآمد ضروری ہے اور وہ قوانین بھی ایسے ہوں جن کو عوام تسلیم کر لیں اور ان کے آگے ملک کی جمہوریت سر اطاعت جھکا دے اور لوگ ان کے خلاف قدم اٹھانے کی جسارت نہ کریں جیسے پارسیوں کی اور دیگر اقوام کی حکومتوں کے وضع کردہ آئین وقوانین تھے جن پر عملدرآمد ہوتا تھا۔ اگر کوئی مملکت سیاسی قوانین سے محروم ہو یا قوانین سے تو محروم نہ ہو لیکن ان پر اہل ملک سے عمل درآمد کرانے سے قاصر رہ جائے تو اس کا وقار قائم نہیں رہتا اور اس کا اقتدار بھی بجائے کامل ہونے کے ادھورا ہی رہ جاتا ہے۔ سابق حکومتوں میں اللہ کا یہی قانون جاری رہا اور دنیا کی حکومتوں میں قیامت تک جاری رہے گا۔

سیاست وشریعت میں فرق: اگر یہ قوانین ارباب حل وعقد ملک کے اکابر عقلاء اور بیدار مغز سیاسی حضرات وضع کریں تو اسے عقلی سیاست کہتے ہیں اور اگر انہیں شارع علیہ السلام اللہ کی طرف سے وحی کے ذریعہ مقرر فرمائیں تو اسے شریعت یا دینی سیاست کہا جاتا ہے جو دنیوی اور اخروی دونوں زندگیوں میں کارآمد اور مفید ہے۔

انسان کے پیدا کیے جانے کی اصل غرض: اس کا سبب یہ ہے کہ انسان کے پیدا کرنے کی غرض محض دنیاوی نہیں کیونکہ دنیا تو سراسر باطل وعبث ہے اور ناپائدار ہے کیونکہ دنیا کی انتہا موت وفنا ہے اور حق تعالیٰ شانہٗ فرماتا ہے کہ کیا تمہارا گمان ہے کہ ہم نے تمہیں محض بے کار پیدا کیا ہے اور تم ہماری طرف لوٹ کر آنے والے نہیں لہٰذا لوگوں کے پیدا کرنے کا مقصد صرف دینی سعادت کو حاصل کرنا ہے جس سے اسے اخروی زندگی میں فلاح وکامرانی نصیب ہو۔ یہ اس اللہ کی راہ ہے جس کی بادشاہت کائنات کے ذرہ ذرہ پر ہے۔

دین احکام شریعت کے ساتھ ساتھ سیاست بھی سکھاتا ہے: اس لیے شریعت لوگوں کو زندگی کے تمام گوشوں میں دین پر ابھارتی ہے خواہ اعتقادات کی زندگی ہو یا عبادات کی یا معاملات کی۔ حتی کہ وہ سیاست کو بھی جو انسانی معاشرہ کے لیے ایک طبعی چیز ہے دینی سانچوں میں ڈھالتی ہے لہٰذا دین نہ صرف اعتقادات' عبادات اور معاملات ہی سے تعرض کرتا ہے بلکہ سیاست بھی سکھاتا ہے اور انبیائے کرامؑ نے دین میں سیاسی قوانین بھی پیش نظر رکھے ہیں تاکہ شارع کی نگاہ میں دین ودنیا کی ساری چیزیں محفوظ رہیں اور اللہ کی تمام مخلوق انبیاء کی تابعدار بن کر اپنی دونوں زندگیاں سنوار لے۔ لہٰذا جو حکومت جور واستبداد اور تشدد سے حاصل ہو اور اس میں قوت عصبیہ کی رعایت مدنظر نہ رکھی گئی ہو۔ اسے شریعت جور وستم اور ظلم وتعدی کا نام دیتی ہے اور وہ شارعؑ کی نگاہ میں مذموم وقابل نفرین ہے جیسا کہ سیاسی حکمت کا مقتضی ہے کیونکہ شریعت اسی لیے آتی ہے کہ لوگوں کو جور وتعدی سے روکے اور انہیں عدل وانصاف کی راہ پر چلائے اور بادشاہ جن کاموں کو دنیوی سیاست کے تقاضوں سے انجام دیتے ہیں۔ شریعت کی نگاہ میں وہ بھی برے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی بھیجی ہوئی روشنی میں وہ کام انجام نہیں دیئے جاتے پھر جس کے پاس اللہ کی روشنی نہ ہو اس کے پاس روشنی ہی نہیں کیونکہ شارع علیہ السلام لوگوں کی اصلاح کے طریقوں کو خوب جانتے ہیں اور بتوفیق باری تعالیٰ ان کی آخرت کی اصلاح کے کاموں سے بھی جو ان سے پوشیدہ ہیں خوب واقف ہیں اور تمام اعمال آخرت میں ان کے سامنے آجانے والے ہیں۔ خواہ وہ دینی ہوں یا سیاسی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قصہ یہی ہے کہ تمہارے عمل تم پر لوٹا دیئے جائیں گے۔

انبیائے کرامؑ کا اور خلفاء کا فرض منصبی اور خلافت وامامت' سیاست وشریعت کی وضاحت: سیاسی احکام محض دنیوی مصالح پر موقوف ہوتے ہیں اور لوگوں کی نگاہ ظاہری دنیوی زندگی سے آگے نہیں بڑھتی۔ لیکن شارع کا مقصد لوگوں کی آخرت کی اصلاح ہے۔ اس لیے شرعی تقاضوں کے بموجب عوام کو شرعی احکام پر ابھارنا ضروری ہے۔ خواہ ان کا تعلق دنیوی حالات سے ہو یا اخروی حالات سے۔ یہ کام ان ارباب شریعت کا ہے جن کو انبیاءؑ کہا جاتا ہے یا ان کا جو انبیاءؑ کے جانشین ہوں جن کو خلفاء کہا جاتا ہے۔ ہمارے اس بیان سے خلافت کا معنی بھی روشن ہو گیا اور یہ بھی کہ طبعی حکومت عوام کو اغراض وشہوات کے تقاضوں پر ابھارنے کا نام ہے اور سیاسی حکومت عوام کو عقلی نقطہ نظر سے دنیوی فوائد حاصل کرنے اور نقصانات سے بچنے کا شوق دلانے کا نام ہے اور خلافت عوام کو شرعی نقطہ نظر کے تقاضوں کے بموجب دنیوی اور اخروی فلاح وبہبود کی طرف راہنمائی کرنے کا نام ہے کیونکہ دنیوی کام بھی آخرت ہی کی طرف لوٹتے ہیں۔ دنیا میں جو کچھ کیا جاتا ہے وہ شرع کی نگاہ میں آخرت کی مصلحتوں ہی کے لیے کیا جاتا ہے۔ اس لیے خلافت حقیقت میں شارع کی نیابت وجانشینی ہے۔

تاکہ خلیفہ دین کی حفاظت کرے اور دنیوی حکومت شرع کے مطابق قائم کرے۔ لہٰذا طبعی حکومت سیاسی حکومت اور خلافت یا امامت کے معانی ذہن میں رکھئے کیونکہ آنے والی گفتگو میں کارآمد اور معاون ثابت ہوں گے اور اللہ بڑی حکمت والا ہے اور وسیع علم والا ہے۔

چھبیسویں فصل

خلافت وشروط خلافت میں اختلافات

خلافت وامامت کا مفہوم: چونکہ ہم خلافت کی حقیقت بیان کر چکے ہیں اور یہ بھی کہ خلافت دین کی حفاظت کے لیے اور دنیا کی سیاست کیلئے صاحب شریعت کی جانشینی ہے۔ لہٰذا اس جانشینی اور نیابت کو خلافت اور امامت کہا جاتا ہے اور جو شخص اس کا انتظام کرتا ہے اسے خلیفہ اور امام کہتے ہیں۔

خلیفہ کو امام کہنے کی وجہ: خلیفہ کو امام اس لیے کہا جاتا ہے کہ اسے امام نماز کے مشابہ قرار دیا گیا ہے کہ جیسے مقتدی کو اپنے امام کی پیروی لازم ہے اسی طرح تمام رعایا کو اپنے خلیفہ کی پیروی لازم ہے۔ اس لیے خلافت کو امامت کبریٰ بھی کہا جاتا ہے اور خلیفہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ امت میں پیغمبر کی جانشینی کے فرائض انجام دیتا ہے۔ خلیفہ کو کبھی خلیفہ رسول اللہ کہتے ہیں اور کبھی صرف خلیفہ اضافت کے بغیر ہی کہا جاتا ہے۔

کیا خلیفہ کو خلیفۃ اللہ واللہ کا خلیفہ بھی کہا جا سکتا ہے: اس میں اختلاف ہے۔ بعض علماء نے اس کی بھی اجازت دی ہے کیونکہ قرآن پاک میں انسان کے لیے خلافت عامہ ثابت ہے فرمایا (نمبرا) ﴿انی جاعل فی الارض خلیفه﴾ یعنی میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں (نمبر۲) ﴿جعلکم خلائف الارض﴾ یعنی اللہ نے تم کو زمین کا خلفاء مقرر کیا ہے لیکن جمہور خلیفۃ اللہ کہنے سے منع کرتے ہیں کیونکہ آیتوں میں یہ اصطلاحی خلیفہ مراد نہیں ہے ایک دفعہ صدیق اکبر ؓ کو کسی نے خلیفۃ اللہ کہہ دیا۔ آپؓ نے اسے منع کر دیا اور فرمایا میں خلیفۃ اللہ نہیں ہوں بلکہ خلیفہ رسولؐ ہوں علاوہ ازیں خلافت ونیابت اس کی ہوتی ہے جو غائب ہو اور موجود نہ ہو اور حق تعالیٰ شانہٗ تو موجود ہے۔ اس لیے خلیفۃ اللہ کہنا بے معنی ہے اور برمحل نہیں۔

کیا تقرر امام ضروری ہے؟ ہاں ضروری ہے اور اس کا وجوب شرع سے اور صحابہؓ اور تابعین کے اجماع سے ثابت ہے کیونکہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات حسرت آیات کے بعد صحابہ کرامؓ نے آپ کو دفن کرنے سے پہلے یہی کام کیا تھا اور صدیق اکبر کو خلیفہ چن لیا تھا اور تمام ملکی انتظامات ان کے حوالے کر دیئے تھے۔ پھر آپ کے بعد ہر زمانہ میں ایسا ہی ہوتا رہا اور لوگوں کو کسی زمانہ میں بھی مطلق العنان اور خلیفہ کے بغیر آزاد نہیں چھوڑا گیا۔ اس اعتبار سے تقرر خلیفہ پر امت کا بھی اجماع

ثابت ہوا۔

تقررِ امام پر عقلی دلیل اور اس کی غلطی کی طرف اشارہ: بعض حضرات نے تقررِ امام کے وجوب پر عقلی دلیل بھی دی ہے اور کہا ہے کہ امامت کے اجماع سے عقلی دلیل میں مزید استحکام پیدا ہو گیا ہے اور یہ اجماع عقلی ہی کے حکم سے معرض وجود میں آیا ہے عقل کی رو سے امامت (خلافت) اس لیے واجب ہے کہ انسان کو اجتماع کے بغیر چارہ نہیں اور اس کی اجتماعی زندگی اور اس کا وجود خلافت کے بغیر ممکن نہیں بلکہ محال ہے اور اجتماع میں جھگڑے ضرور پیدا ہوتے ہیں کیونکہ لوگوں کے اغراض و مقاصد میں تصادم ہوتا ہے۔ اگر ان پر کوئی بالادست حاکم نہ ہو تو لوگ آپس ہی میں کٹ مریں اور نوع انسان ہی فنا کے گھاٹ اتر جائے حالانکہ نوع کی حفاظت شرع کا ایک نہایت اہم مقصد ہے اور انتہائی ضروری ہے اسی لیے حکماء نے انسان کے لیے ضرورت و وجوبِ نبوت کے اثبات میں یہی دلیل دی ہے۔ ہم اس دلیل کے غلط ہونے پر تنبیہ کر آئے ہیں۔ اس کا ایک مقدمہ یہ ہے کہ چونکہ حاکم اللہ کی شریعت پر قائم ہوتا ہے۔ اس لیے عوام عقائد ایمانیہ کی طرح اس کی اطاعت کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ لیکن یہ مقدمہ قابل تسلیم ہے کیونکہ کبھی حکمران بزور و زبردستی اور غلبہ و طاقت سے عوام پر غالب آ جاتا ہے اور بادشاہ بن بیٹھتا ہے اگر چہ وہ شرع والا نہ ہو جیسے مجوسی یا وہ اہل کتاب نہیں کہلاتے یا وہ جن کو دعوت دین پہنچی ہی نہیں علاوہ ازیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جھگڑوں کے طے کرنے کے لیے اور انہیں رفع کرنے کے لیے ہر شخص کے لیے عقل کی رو سے ظلم کی حرمت ہی کافی ہے۔ یعنی ہر شخص اپنی عقل سے ظلم کو حرام سمجھتا ہے۔ اس لیے یہ دعویٰ کہ جھگڑے شرع ہی سے رفع کیے جاتے ہیں اور ان کے رفع کرنے کے لیے ایک امام کا تقرر ضروری ہے صحیح نہیں بلکہ جس طرح امام کے تقرر سے جھگڑے رفع ہوتے ہیں۔ اسی طرح طاقت ور رؤسا کے وجود کے سے بھی رفع ہو جاتے ہیں یا عوام کی روک ٹوک سے بھی رفع ہو جاتے ہیں۔ اس لیے حکماء کی عقلی دلیل میں جو اس مقدمہ پر مبنی ہے استدلال کی صلاحیت نہیں، معلوم ہوا کہ وجوبِ امام کی دلیل کا ماخذ محض شرع ہے، عقل نہیں اور وہ اجماع ہے جس کا ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

تقررِ امام کی عدم ضرورت کا قول شاذ ہے: بعض لوگوں نے جو یہ کہا ہے کہ امام کا تقرر کسی دلیل سے واجب نہیں، نہ عقل کی رو سے اور نہ شرع کی رو سے تو ان کا یہ قول شاذ اور ناقابل اعتبار ہے۔ یہ قول معتزلہ میں سے اصم کا اور بعض خارجیوں وغیرہ کا ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک بس یہی واجب ہے کہ لوگوں میں احکام شرعیہ جاری ہوں لہٰذا جب امت کا عدل پر اور شرعیہ احکام کے نافذ کرنے پر اتحاد و اتفاق ہو جائے تو امام کے تقرر کی چنداں حاجت نہیں اور اس کا تقرر واجب نہیں۔ لیکن ان حضرات کو اجماع کا شعور نہیں۔

اس قول کا محرک اور اس کا مفہوم: اس قول کا محرک حکومت سے اور اس کے سیاہ کرتوتوں (دست درازی، زور و زبردستی اور دنیا سے لذت اندوزی) سے گریز ہے۔ کیونکہ شریعت میں ان تمام کاموں کی برائی پر بھرپور نصوص ہیں اور ایسے لوگوں پر (حاکموں پر) وعید ہے اور ترک حکومت پر لوگوں کو متوجہ کیا گیا ہے اور ابھارا گیا ہے۔ اس لیے انہوں نے تقررِ امام کو واجب نہیں مانا۔ لیکن اگر گہری نگاہ سے دیکھا جائے تو یہ حقیقت روشن ہو جائے گی کہ شریعت نے حکومت کی اس ذات کی اعتبار سے برائی نہیں کی اور نہ مسلمانوں کو حکومتیں قائم کرنے سے روکا بلکہ ان خرابیوں (قہر) ظلم اور دنیوی لذت اندوزی

وغیرہ کی برائی کی ہے۔ جس کا منشا حکومت ہی کی وجہ سے خرابیاں رونما ہوتی ہیں۔ بلاشبہ ظلم و تعدی میں اور دنیوی لذت اندوزی وغیرہ میں بڑی بڑی خرابیاں مضمر ہیں جو حرام ہیں۔ لیکن یہ خرابیاں حکومت کے توابع اور عوارض میں سے ہیں۔ جیسے اللہ نے عدل و انصاف پر' دینی احکام جاری کرنے پر اور دین کی حمایت پر حکومت کی تعریف کی ہے اور ان کے بدلے ثواب کا وعدہ فرمایا ہے یہ ساری باتیں حکومت کے عوارض ہیں ذاتیات نہیں لہٰذا اس روشنی میں یہ حقیقت سامنے آئی کہ حکومت ایک حیثیت سے اچھی بھی ہے اگر حاکم برے کام چھوڑ دے اور عدل و انصاف کا پیکر بن جائے تو ایسی حکومت لائق صد تعریف و ستائش ہے۔ بالذات حکومت میں کوئی برائی نہیں اور نہ شرع میں اس کا ترک مطلوب ہے جیسے مکلّف حضرات میں شہوت و غضب کی برائی کی جاتی ہے لیکن اس سے یہ مراد نہیں کہ ان دونوں قوتوں کو مطلق چھوڑ دیا جائے کیونکہ کبھی ان کی ضرورت بھی پڑ جاتی ہے۔ بلکہ یہی مراد ہے کہ حق و انصاف کے تقاضوں کے مطابق ان میں تصرف کیا جائے۔ حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس ایسی بے مثال حکومتیں تھیں جو آج تک دوسروں کو نصیب نہیں ہوئیں حالانکہ یہ دونوں اللہ کے برگزیدہ نبی تھے اور اس کے نزدیک بڑی عزت والے تھے۔

علاوہ ازیں ہم پوچھتے ہیں کیا تقرر امام کو غیر واجب قرار دے کر حکومت سے بھاگنا تمہارے حق میں کارآمد ہے؟ نہیں اور ہرگز نہیں کیونکہ احکام شرعیہ کو جاری کرنے کے وجوب کے تم بھی قائل ہو اور احکام شرعیہ کا نفاذ عصبی قوت و شوکت کے بغیر ممکن نہیں اور عصبیت طبیعی طور پر حکومت چاہتی ہے۔ لہٰذا حاکم اور سلطان کا ہونا ضروری ہے اگر امام مقرر نہ کیا جائے۔ یہ بعینہٖ وہی گڑھا ہے جس سے بچ کر تم بھاگے تھے۔

تقرر امام فرض کفایہ ہے فرض عین نہیں: پھر جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امام کا تقرر واجب ہے اور اس پر اجماع ہے تو یہ بھی جان لیجئے کہ یہ فرض فرض کفایہ ہے فرض عین نہیں اور ارباب حل و عقد ہی پر فرض ہے اور انہیں کے لیے متعین ہے اور تمام مخلوق پر امام کی اطاعت واجب ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اللہ کی اطاعت کرو' اللہ کے رسولؐ کی اطاعت کرو اور اپنے ارباب امر (امامت) کی اطاعت کرو۔

امامت کی شرطیں: منصب امامت کی چار شرطیں ہیں (۱) علم (۲) عدالت (۳) کفایت اور (۴) سلامتی حواس و اعضاء جو رائے اور عمل میں اثر انداز ہوتے ہیں۔ پانچویں شرط (قرشی النسب) میں اختلاف ہے۔ علم کی شرط تو ظاہر ہے کیونکہ امام اللہ کے احکام کو اسی صورت میں نافذ کر سکتا ہے جب ان کا عالم بھی ہو۔ اس لیے امامت کے لیے جاہل کو ترجیح دینا اور امام بنانا صحیح نہیں پھر امام علم بھی اجتہادی درجہ کا رکھتا ہے۔ دوسروں کا مقلد نہ ہو کیونکہ تقلید خامی اور عیب ہے اور امامت اپنے اوصاف و احوال میں کمال کو چاہتی ہے۔ عدالت کی شرط اس لیے ہے کہ امامت ایک دینی منصب ہے اور امام ان تمام عہدوں کا نگران ہوتا ہے جن میں عدالت کی شرط ہے۔ اس لیے امام میں درجہ اولیٰ عدالت کی شرط ہونی چاہیے۔ اس میں اختلاف نہیں کہ اگر کسی کے اعضاء میں بوجہ فسق و فجور کے اور حرام کاموں کا ارتکاب کر کے (حد جاری ہو جانے کی وجہ سے) فرق آ جائے تو اس کی عدالت بھی ساقط ہو جاتی ہے۔

کیا بدعتی بھی امام ہو سکتا ہے؟ لیکن اگر کسی میں اعتقادی بدعتیں پائی جائیں تو کیا اس کی عدالت بھی ساقط ہو جائے

گی؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے کفایت وصلاحت کی اس لیے شرط ہے کہ اہلیت کے بغیر امام کا بننا نہ بننا برابر ہے۔

کفایت کا مفہوم: کفایت وصلاحیت یہ ہے کہ امام حدود شرعیہ جاری کرنے پر جرات والا ہو' لڑائیوں میں بے دھڑک اپنی بے مثال شجاعت سے گھس جانے والا ہو' ان کے نشیب وفراز اور جنگی چالوں کو خوب سمجھنے والا ہو' ذمہ دار اور فرائض شناس ہو کہ لوگوں کو لڑائیوں پر ابھار سکے اور انہیں جہاد کا شوق دلا کر لڑائیوں میں برضا ورغبت کھینچ لائے عصبیت اور سیاسی چالوں سے خوب آگاہ ہو اور سیاسی راہ میں مصائب برداشت کرنے پر قوی ہو تا کہ وہ ان تمام باتوں کی وجہ سے اپنے فرائض کما حقہ پورے کر سکے اور اپنی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو سکے' دین کی پوری پوری حفاظت وحمایت کر سکے' دشمن سے جہاد کرنے میں بلند حوصلہ رہے' احکام شرعیہ قائم کر سکے' رفاہ عام کے کام انجام دے سکے اور سلامتی حواس واعضاء کی اس لیے شرط ہے (یعنی اعضا میں نہ نقص ہو اور نہ یہ بات ہو کہ وہ سرے ہی سے نہ ہوں۔ جیسے جنون' نابینائی' بہرہ پن' گونگا ہونا اور ان اعضاء کا نہ ہونا جن کے نہ ہونے سے کام میں خلل آئے) جیسے دونوں ہاتھ یا دونوں پیر یا دونوں فوطے نہ ہوں' غرضیکہ ان سب میں صحیح و سلامت ہونے کی شرط ہے۔ کیونکہ ان سے وہ کام اور انتظام تکمیل کو پہنچتے ہیں جو امام کے فرائض میں شامل ہیں اور اس کی ذمہ داریوں میں داخل ہیں اگر امام کی شکل وصورت میں کوئی عیب پیدا ہو گیا ہے جیسے ایک ہاتھ یا ایک پیر جاتا رہا تو مضر نہیں کیونکہ سلامتی اعضاء سے کامل حاسہ وعضو مراد ہے۔

تصرف پر پابندی بمنزلہ عدم عضو کے ہے: محرومی اعضاء میں امام کے تصرف پر پابندی بھی شامل ہے جیسے اگر کوئی امام ملکی تصرفات سے روک دیا جائے تو وہ بھی محروم الاعضاء کے زمرے میں شامل ہے۔

تصرف پر پابندی کی دو قسمیں: تصرف پر پابندی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کی پابندی سے امام کا محفوظ ہونا ضروری ہے اور یہ شرط واجب ہے یعنی اسے جکڑ کر قید میں ٹھونس کر' اور مجبور ومقہور کر دیا جائے کہ وہ ملکی تصرفات سے بالکل عاجز آ جائے دوسری قسم یہ ہے کہ اس کے غلام اور کارکن اختلاف وحکم عدولی کے بغیر اس پر چھا جائیں اور اس سے اس کے اختیارات چھین لیں اور وہ بے چارہ اختیارات سے محروم ہو کر رہ جائے۔ ان حالات میں اس چھا جانے والے کے حال پر غور کیا جائے۔ اگر یہ شرع کے موافق چل رہا ہے اور عدل کے تقاضوں پر عمل کر رہا ہے اور لائق تعریف ملکی انتظام کر رہا ہے اور حکومت چلا رہا ہے تو اسے بحال رکھنا جائز ہے ورنہ جائز خلیفہ کی مدد کرنا مسلمانوں کا فرض ہے کہ اس کی حکومت وامامت غاصب کے ہاتھوں سے چھین لیں تا کہ امام کی بیماری دور ہو اور وہ اس جنجال سے نکل کر ملکی تصرفات پر قادر ہو۔

امام کے قرشی النسب ہونے کی شرط پر استدلال اور اس کا جواب: قرشی النسب ہونے کی شرط اس لیے ہے کہ اس پر سقیفہ بنی ساعدہ کے دن صحابہ کا اجماع ہو گیا تھا اس دن انصار نے سعد بن عبادہ انصاری کے ہاتھ پر بیعت کرنی چاہی تھی اور یہ ارادہ ظاہر کیا تھا کہ دو امیر چن لیے جائیں۔ ایک انصار کا اور دوسرا قریش کا تو قریش نے حق امامت پر نبی ﷺ کے فرمان عالی شان ((الائمة من قریش)) (امام قریش ہی ہوں گے) سے استدلال کیا تھا اور اس سے بھی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں وصیت فرمائی ہے کہ ہم تمہارے مخلصوں کے ساتھ حسن سلوک کریں اور دوسروں سے جو

بڑے ہیں درگزر کریں۔ اگر امارت انصار میں ہوتی تو قریش کو انصار کے بارے میں یہ حکم نہیں کیا جاتا۔ انصار نے یہ دلیل مان لی اور امارت سے ہٹ گئے اور سعدؓ کی بیعت سے پھر گئے۔ علاوہ ازیں ایک صحیح حدیث میں ہے لا یزال ھذا الامر فی ھذا الحیٔی من قریش یہ خلافت اس قبیلہ قریش میں ہمیشہ باقی رہے گی۔ اسی قسم کی اس سلسلہ میں بہت سی حدیثیں ہیں مگر جب قریش کمزور ہو گئے اور ان میں عصبیت باقی نہیں رہی کیونکہ حکومت عیش وعشرت میں گرفتار ہو گئے اور وہ اسلامی وسیع حکومت کے گوشہ گوشہ میں منتشر ہو گئے۔ کیونکہ حکومت کو ان کی مانگ تھی تو اس وجہ سے وہ بار خلافت نہ اٹھا سکے اور اس سے عاجز آ گئے اور ان پر عجمی چھا گئے اور حل وعقد انہیں کے ہاتھوں میں چلا گیا۔ اس وجہ سے بہت سے ارباب تحقیق اشتباہ میں پڑ گئے۔ حتیٰ کہ امام کے لیے قرشی ہونے کی شرط کا انکار کر بیٹھے اور انہوں نے اس سلسلہ میں نصوص کے سطحی معانی پر بھروسہ کر لیا۔ جیسے رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سنو اور کہنا مانو۔ اگر چہ تم پر انگور کے دانہ کی طرح چھوٹے سر والا حبشی غلام حاکم بنا دیا جائے۔ حالانکہ اس مسئلہ پر اس حدیث سے دلیل قائم نہیں ہوتی کیونکہ یہ حدیث بمنزلہ تمثیل کے ہے اور اس سے غرض یہ ہے کہ وجوب سمع واطاعت پُر زور ہو جائے اور اس میں استحکام پیدا ہو جائے۔ اسی طرح اس شرط کی نفی پر فاروق اعظم کے اس قول سے استدلال کیا جاتا ہے کہ اگر سالمؓ حذیفہ کا آزاد کردہ غلام زندہ ہوتا تو میں اسے حاکم بنا دیتا یا اس کے بارے میں میرے دل میں بدگمانی نہ آتی۔ لیکن یہ قول بھی کارآمد نہیں کیونکہ آپ کو معلوم ہی ہے کہ نص کے مقابلہ میں صحابی کا قول حجت نہیں ہوا کرتا۔ علاوہ ازیں قوم کا مولیٰ (آزاد کردہ غلام) قوم ہی میں سے ہوتا ہے اور سالم کو قریش میں ولاء کی عصبیت حاصل تھی اور نسب کی شرط کا فائدہ عصبیت ہی ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ سالم کا قریش میں خالص نسب نہ تھا۔ مگر نسب کے قائم مقام انہیں حق ولاء حاصل تھا۔ حضرت عمرؓ نے خلافت میں خالص نسب کو غیر ضروری سمجھا۔ کیونکہ نسب سے عصبیت ہی کا تو فائدہ ہے جو حق ولاء سے سالم کو حاصل ہے۔ معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی نگاہ مسلمانوں کی خیر خواہی پر جمی ہوئی تھی اور اس پر بھی کہ خلافت کا بار اس کے کندھوں پر ڈال دیا جائے جو خلافت کے کاموں میں ملامت گروں کی ملامت سے مرعوب نہ ہو۔ اور اس کا دامن بھی ملامت وعیب کے دھبوں سے پاک ہو۔

قاضی ابوبکر باقلانی بھی امام کے قرشی ہونے کے قائل نہیں۔ کیونکہ ان کے زمانہ میں قرشی عصبیت فنا ہو چکی تھی۔ اور اس میں اضمحلال وزوال آ چکا تھا اور خلفاء پر سلاطین عجم چھائے ہوئے تھے اس لیے قاضی صاحب نے قرشی ہونے کی شرط ختم کر دی اگر چہ یہ مذہب خارجیوں کا ہے۔ لیکن انہوں نے اس موافقت کی بھی پرواہ نہیں کی کیونکہ ان کے ہم عصر خلفاء کا تمام حال ان کی نگاہ میں تھا۔ لیکن یہ جمہور اس شرط کے قائل رہے اور اسی پر جمے رہے کہ قرشی ہی امامت کا حق دار ہے اگر چہ اس سے مسلمانوں کے کاموں کا انتظام نہ سنبھال سکے۔ اس پر جمہور کا تعاقب کیا گیا ہے کہ اس معنی کے اعتبار سے تو اہلیت و صلاحیت کی شرط بھی ٹوٹ جاتی ہے جس سے امام کو امامت پر مدد ملتی ہے کیونکہ جب عصبیت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے شوکت وسطوت ختم ہوئی تو اہلیت کہاں ختم ہوئی تو علم ودین کی شرطوں میں بھی خلل رونما ہوا اور اس منصب کی تمام شرطیں ٹوٹ کر ختم ہوئیں۔ حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے۔

شرط نسب کی حکمت کیا ہے؟ آیئے اب ہم نسب کی شرط کی حکمت کا سراغ لگائیں تا کہ ہمیں ان اقوال میں سے صحیح قول کا علم ہو جائے ہمیشہ یاد رکھئے کہ تمام احکام شرعیہ کے مقاصد کے ساتھ ساتھ مصالح وحکم بھی ہوتے ہیں جن کی بنا پر وہ

احکام شروع کیے جاتے ہیں اور انہیں رواج دیا جاتا ہے۔ جب ہم شرط نسب کی حکمت کا کھوج لگاتے ہیں اور اس سے شارع کا مقصد معلوم کرنا چاہتے ہیں تو اس سلسلہ میں ہم محض تبرک پر قناعت نہیں کرتے کہ قریش نبی ﷺ کا خاندان ہے اور شرط و نسبت سے صرف برکت کا حاصل کرنا مقصود ہے۔ بلاشبہ برکت کا حصول بھی مقصود ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ کچھ اور بھی مقصود ہے۔ کیونکہ تبرک مقاصد شرعیہ میں داخل نہیں جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے۔ لہٰذا تبرک کے علاوہ کوئی اور مصلحت حکمت تلاش کرنی پڑے گی جو اس شرط کے لگانے سے شارع کے پیش نظر ہے۔ جب ہم غور و فکر کرتے ہیں اور تجزیہ کرتے ہیں تو عصبیت ہی سامنے آتی ہے۔ یعنی شارع کے پیش نظر مصلحت عصبیت ہی ہے جس کے ذریعہ حقوق کی حفاظت و حمایت ہوتی ہے اور امام کے سلسلہ میں اختلافات اٹھ کر قوم میں اتحاد پیدا ہو جاتا ہے اور ملت و ارباب ملت امام سے خوش ہوتے ہیں اور اس کی طرف سے انہیں پورا پورا اطمینان حاصل ہوتا ہے اور سب کے سب مذہبی رشتہ الفت و محبت میں منسلک ہو جاتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ مضر کے تمام خاندانوں میں قریش ہی ایک ایسا بنیادی خاندان تھا جسے مضر کے تمام خاندانوں کی جڑ اور ان کا مرکزی ستون کہنا چاہیے اسی کو تمام خاندانوں پر عزت و بزرگی حاصل تھی۔ یہی غلبہ و اقتدار کے مالک تھے۔ انہیں کو اکثریت اور عصبیت حاصل تھی اور تمام عرب انہیں کے شرف کے قائل تھے انہیں کا لوہا مانتے تھے' انہیں کے شرف کے معترف تھے اور انہیں کے مطیع و منقاد تھے۔ اگر خلافت ان کے علاوہ کسی دوسرے قبیلہ کو مل جاتی تو عجب نہیں کہ مسلمانوں میں پھوٹ پڑ جاتی کیونکہ عرب قریش کے علاوہ دوسرے قبیلہ کی مخالفت کرتے اور اس کے آگے سر تسلیم خم نہ کرتے اور مضر کے دوسرے قبائل عربوں کو اس اختلاف سے روکنے پر قادر نہ ہوتے اور نہ کوئی عربوں کو جہاد کے لیے اٹھا سکتا تھا۔ لہٰذا جماعت میں پھوٹ پڑ جاتی اور ملک میں ابتری پھیل جاتی۔ شارع اختلاف و تفریق سے ڈراتے ہیں اور قوم میں جذبہ اتفاق و اتحاد پیدا کرنے کی بے پناہ تڑپ رکھتے ہیں اور باہمی اختلاف کو اور جھگڑوں کو مٹانا چاہتے ہیں تا کہ رشتہ یگانگت مستحکم ہو اور عصبیت مضبوط رہے اور حقوق کے مطالبات و حمائتیوں پر بہترین طریقہ سے عمل درآمد ہو سکے۔ لیکن اس کے برخلاف اگر قریش میں امامت برقرار رہے تو یہ تمام الجھنیں یک لخت کافور ہو جاتی ہیں کیونکہ قریش اپنے اثر و اقتدار سے عربوں کو جدھر لے جانا چاہیں لے جانے پر قادر ہیں اور کوئی قبیلہ کان بھی نہیں ہلا سکتا۔ ان کے خلاف آواز اٹھانا' تو دور کی بات ہے اور کسی قبیلہ کی طرف سے ان کی اطاعت نہ کرنے کا ڈر بھی نہیں کیونکہ اس صورت میں وہ اختلافات کو روکنے پر اچھی طرح سے قادر تھے اور دوسرے قبائل بھی ان کی حمایت پر کھڑے تھے۔ اسی لیے منصب امامت یا خلافت میں قرشی نسب کی شرط لگائی گئی کہ وہ مستحکم عصبیت والے ہیں تا کہ امام ملت کے انتظامات بہترین طریقہ سے انجام دے سکے اور مسلمانوں میں اتحاد و اتفاق قائم رہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب قریش برسر اقتدار آئے تو مضر کے تمام قبیلوں نے ان کی حمایت کی اور تمام عرب ان کے مطیع و منقاد ہو گئے اور عربوں کے علاوہ دوسری قومیں بھی مشرف بہ اسلام ہوئیں اور اسلامی حکومت کے زیر نگیں آئیں اور اسلامی فوجوں نے دور دراز کے شہر بھی روند ڈالے اور مشرق و مغرب میں اسلام کا جھنڈا لہرا دیا۔ جیسا کہ عہد فتوحات میں واقعات پیش آئے اور بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانوں میں بھی فتوحات کی یہی شان قائم رہی حتیٰ کہ خلافت میں اضمحلال و کمزوری آ گئی اور عربوں کی عصبیت ختم ہو گئی۔

جو لوگ عربوں کی تاریخ کا اور ان کی سیرتوں کا گہرا مطالعہ کرتے رہتے ہیں وہ اچھی طرح سے جانتے ہیں کہ قریش

کی کثرت تھی اور قبائل مضر پر انہیں کو اقتدار حاصل تھا۔ ابن اسحٰق نے کتاب السیر میں اس پر روشنی ڈالی ہے اور دوسرے مورخین نے بھی۔

شرط قرشیت سے شرط کفایت کا حکم لگایا گیا: جب یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچ گئی کہ امام کے قرشی ہونے کی شرط جھگڑا رفع کرنے کے لیے ہے۔ کیونکہ وہ قوت عصبیہ کے اور غلبہ واقتدار کے مالک ہیں اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ احکام شرعیہ کسی خاص قوم یا خاص خاندان کے ساتھ خاص نہیں ہوا کرتے تو ان دونوں مقدموں کو ملانے سے اہلیت کی شرط کا بھی ثبوت ہوا اور ہم نے شرط قرشیت سے شرط اہلیت (کفایت) کا حکم لگا دیا کیونکہ ان دونوں میں جامع اور علت عصبیت ہے۔ اس لیے ہم نے امام یا خلیفہ کے لیے یہ شرط مقرر کر دی کہ وہ ایسی قومی عصبیت والی قوم کا شخص ہو۔ جس کی عصبیت ہم عصر خاندانوں پر غالب ہو کہ تمام خاندان اس کے مطیع ومنقاد ہو جائیں اور اس کے اقتدار کے آگے سر تسلیم خم کر دیں اور سب متحد ہو کر حسن حمایت کا دم بھرنے لگیں۔ اس زمانہ میں قریش کو جو قوت عصبیت نصیب تھی۔ ایسی عصبیت دنیا میں کسی کو بھی میسر نہ تھی اور نہ آج تک میسر ہوئی کیونکہ اسلامی دعوت کا چشمہ انہیں سے چھوٹا پھر دنیا کے ہر گوشہ میں جا نکلا۔ عربوں کی تمام عصبی طاقتیں قریش کی عصبی طاقت میں سما گئی تھیں۔ اس لیے عرب تمام قوموں پر چھا گئے۔ لیکن آج کل قریش عصبی طاقت سے محروم ہیں۔ اس لیے آج دنیائے اسلام میں ہر ملک میں اسی کو امام تسلیم کر لیا جائے جس کی قوت عصبیہ کا اس ملک میں غلبہ ہو۔ اگر آپ خلافت کی مصلحت معلوم کرنا چاہیں تو آپ ہمارے بیان کردہ نظریہ سے آگے نہیں بڑھیں گے۔ کیونکہ اللہ نے خلیفہ کو اپنے بندوں کے کام سنبھالنے کے لیے اور ان کی خیر خبر رکھنے کے لیے اپنا جانشین بنایا ہے تاکہ وہ ان کی فلاح و بہبودی میں ان کی تکلیفیں دور کرنے میں سر توڑ کوشش میں لگا رہے اور انہیں زیادہ سے زیادہ آرام پہنچانے کی تدبیریں اختیار کرے اور اللہ نے اسے امامت کے فرائض سے مخاطب فرمایا ہے اور امر کے ساتھ خطاب اسی سے کیا جاتا ہے جس کو اس کام پر قدرت حاصل ہو۔ تم دیکھتے نہیں امام فخر الدین رازی (ابن خطیب) نے عورتوں کے بارے میں کس خیال کا اظہار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ عورتیں بہت سے شرعی احکام میں مردوں کی تابع ہیں اور خطاب میں بالتبع داخل ہیں بالوضع نہیں۔ امام موصوف کے نزدیک عورتیں' از روئے قیاس خطاب میں داخل ہیں کیونکہ عورتیں آزاد نہیں بلکہ مردوں کے ماتحت ہیں اور مرد ہی ان کے تمام کام انجام دیتے ہیں اور ان کے لیے ہر قسم کا انتظام کرتے ہیں ہاں یہ ضرور ہے کہ عبادتوں میں ان سے بھی براہ راست خطاب ہے کیونکہ ہر شخص اپنی عبادت آپ کرتا ہے۔ اس لیے عبادتوں میں ان سے بھی براہ راست خطاب ہے بالتبع نہیں۔ پھر اس پر کہ امام عصبیت والا ہی ہوتا ہے تاریخی واقعات بھی بطور شہادت کے قائم ہیں کیونکہ کسی قوم یا خاندان کی باگ ڈور اسی کے ہاتھ میں ہوتی ہے جو ان پر غالب ہوتا ہے اور شرعی حکم واقعی حکم کے خلاف ہوا نہیں کرتا۔ واللہ اعلم۔

ستائیسویں فصل

امامت کے بارے میں شیعہ حضرات کے خیالات

لفظ شیعہ کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق: دیکھئے لغت کے اعتبار سے شیعہ، رفقاء اور پیروکاروں کو کہتے ہیں لیکن اگلے پچھلے فقہا اور اہل کلام کی اصطلاح میں اس لفظ کا اطلاق علیؓ پر اور ان کی اولاد کے پیروکاروں پر ہوتا ہے۔

شیعوں کے نزدیک امامت دین کا ایک رکن ہے: امامت کے بارے میں شیعوں کا مذہب جس پر ان سب کا اتفاق ہے یہ ہے کہ امامت ان عام مصالح میں شامل نہیں جن کا انتظام عوام کی فلاح و بہبود پر ہو اور وہ عوام کے انتخابات سے مقرر کیا جائے بلکہ امامت دین کا ایک رکن اسلام کا ایک ستون ہے اور مذہب کی بنیاد ہے۔ نبی کے لیے امام کے تقرر کو چھوڑنا جائز نہیں بلکہ اس کا مقرر کرنا ضروری ہے اور نہ امت کے انتخاب پر اسے چھوڑ دینا روا ہے (ان کے زعم میں) امام چھوٹے بڑے تمام گناہوں سے معصوم ہوتا ہے۔

شیعہ کے نزدیک امام معصوم ہوتا ہے اور امام علیؓ ہی ہیں: (کہتے ہیں) حضرت علیؓ ہی وہ امام ہیں جن کو رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا۔

علیؓ کی امامت کے بارے میں موضوع اور ضعیف حدیثوں سے استدلال: اس کے ثبوت میں وہ کچھ روایتیں نقل کرتے ہیں جن کے راوی شیعہ حضرات ہی ہیں اور اپنے مذہب کے مطابق ان کی تفسیر و توضیح بیان کر دیتے ہیں ان روایتوں کو احادیث کے ماہر نقاد اور شریعت کی نقل کرنے والے حفاظ نہیں پہچانتے بلکہ یہ زیادہ تر موضوع ہیں یا ان کی اسنادیں صحیح نہیں اور مجروح ہیں یا ان کی غلط تاویلوں سے بہت دور ہیں۔ شیعوں کے نزدیک یہ روایتیں دو قسم کی ہیں۔ جلی اور خفی۔ جلی جیسے: من کنت مولاہ فعلی مولاہ یعنی علیؓ اس کے مولی ہیں جس کا میں مولیٰ ہوں (کہتے ہیں) یہ ولایت بجز حضرت علیؓ کے کسی اور کے لیے عام نہیں کی گئی۔ اسی لیے حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے فرمایا تھا: اصبحت مولیٰ کل مومن و مومنة، آپ تو ہر مومن مرد و عورت کے مولیٰ ہیں۔ یا جیسے اقضاکم علی یعنی تم سب میں بہترین فیصلہ کرنے والے علیؓ ہیں۔ کہتے ہیں امامت اسی لیے ہے کہ اللہ کے احکام کے مطابق فیصلہ کیا جائے (کہتے ہیں) اطیعو اللہ و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم میں اولی الامر سے حضرت علیؓ ہی مراد ہیں اور اولوالامر کی اطاعت واجب ہے اور اس آیت میں حکم و فیصلہ کی اطاعت حق مقصود ہے۔ اسی لیے سقیفہ بنی ساعدہ کے دن امامت کا فیصلہ کرنے کے لیے حضرت علیؓ کو پنچ مقرر کیا گیا کسی اور کو نہیں یا جیسے من یبایعنی علیٰ روحہ وھو وصییٌ وذیٌّ ھذا الامر من بعدی فلم یبایعم الاعلی یعنی جو اپنی جان قربان کرنے پر مجھ سے بیعت کرے گا وہی میرے بعد خلافت کا حق دار ہے اور وہی خلافت کا وصی ہے (یعنی میں نے اسی کے لیے خلافت کی وصیت کی) لہٰذا اس پر علیؓ کے سوا آپ سے کسی نے بیعت نہیں کی۔ شیعوں کے پاس خفی روایت یہ ہے کہ جس وقت

سورہ برات اتری تو رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کے موسم میں اس سورہ کو لوگوں کو سنانے کے لیے حضرت علیؓ کو مقرر فرمایا۔ آپؐ نے پہلے تو حضرت ابوبکرؓ کو بھیجا تھا پھر آپؐ پر وحی کی گئی کہ اس کی تبلیغ اسی کو کرنی ہے جو آپ کا قریبی عزیز ہو یا قوم میں آپؐ کی قوم کا کوئی شخص ہو لہٰذا آپؐ نے حضرت علیؓ کو بھیجا تاکہ اسے آپ ہی پڑھ کر لوگوں کو سنائیں اور اس کی تبلیغ کریں۔ کہتے ہیں اس سے حضرت علیؓ کی تقدیم ثابت ہوتی ہے۔

حضرت علیؓ پر کسی صحابی کو مقدم نہیں کیا گیا: (کہتے ہیں) کوئی ایسی روایت نہیں ملتی جس سے معلوم ہوتا ہو کہ آپؐ نے حضرت علیؓ پر کسی دوسرے صحابی کو مقدم کیا ہو لیکن حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ پر آپؐ نے دو غزوں میں سے ایک میں اسامہ بن زیدؓ کو اور ایک میں سے عمرو بن العاصؓ کو مقدم فرمایا (کہتے ہیں) ان تمام واقعات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت علیؓ کو خلافت کے لیے چن لیا تھا اور کسی کو نہیں چنا یہ لوگ اور بھی روایتیں پیش کرتے ہیں جن میں سے بعض تو غیر معروف ہیں اور بعض ان کی غلط تاویل سے بہت دور ہیں۔

مذکورہ بالا روایات کی رو سے آل علیؓ کی امامت پر بھی استدلال: پھر بعض شیعوں کا خیال ہے کہ یہ روایتیں جس طرح خلافت کے لیے حضرت علیؓ کے تقرر پر دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح آپ کے بعد آپ کی اولاد کے تقرر پر بھی دلالت کرتی ہیں۔

فرقہ امامیہ اور زیدیہ: یہ فرقہ امامیہ کہلاتا ہے۔ امامیہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے بیزار ہیں۔ کیونکہ انہیں خلافت میں حضرت علیؓ کو مقدم نہیں کیا اور ان روایتوں کی رو سے ان سے بیعت نہیں کی اور وہ ان دونوں کی خلافت کو تسلیم نہیں کرتے۔ لیکن وہ غالی (کٹر) شیعہ جو ان دونوں بزرگوں کی شان میں گستاخی سے پیش آتے ہیں اور ان کی شخصیتوں میں عیب نکالتے ہیں ان کا قول نہ صرف ہمارے نزدیک بلکہ خود امامیہ کے نزدیک بھی باطل ہے اور بعض شیعوں کی رائے ہے کہ مذکورہ بالا روایتیں حضرت علیؓ کی تعیین، وصف کے اعتبار سے کرتی ہیں شخصی اعتبار سے نہیں یعنی یہ اوصاف حضرت علیؓ ہی میں پائے جاتے تھے۔ بس لوگوں سے یہ کوتاہی عمل میں آئی کہ یہ اوصاف اس شخصیت پر چسپاں نہ کر سکے۔ جس میں یہ اوصاف واقعی پائے جاتے تھے اور دوسری شخصیت کو انہیں اوصاف سے متصف کر بیٹھے' یہ فرقہ زیدیہ کہلاتا ہے۔ فرقہ زیدیہ حضرات شیخین پر تبرا نہیں کرتے اور نہ ان کی امامت پر اعتراض کرتے ہیں۔ ہاں یہ کہتے ہیں کہ علیؓ ان دونوں سے افضل ہیں۔

یہ قول بھی جمہور کے خلاف ہے: لیکن ان کے نزدیک افضل کی موجودگی میں مفضول کی امامت جائز ہے۔ پھر ان شیعہ حضرات کی رائیں حضرت علیؓ کے بعد خلافت کے بارے میں مختلف ہیں بعض کے نزدیک نص کی رو سے خلافت آل فاطمہؓ میں یکے بعد دیگرے قائم رہے گی اس فرقے کو بھی امامیہ ہی کہتے ہیں کیونکہ ان کی رائے میں امام کا تقرر اور اس کی معرفت ایمان کا رکن ہے بعض کی رائے میں خلافت اولاد فاطمہ میں تو رہے گی لیکن امام کو آل فاطمہؓ میں سے بزرگ اور اکابر ہی چننے کا اختیار رکھتے ہیں ان کے نزدیک آل فاطمہؓ میں امام کی شرط یہ ہے کہ وہ عالم' متقی' بہادر اور سخی ہو اور امامت کا بھی مطالبہ کرے اور لوگوں میں اپنی تحریک امامت پھیلائے بھی' یہ فرقہ بھی زیدیہ ہی کا ہے۔ زیدیہ صاحب مذہب کی طرف

منسوب ہیں یعنی زید بن علیؓ بن حسینؓ (جو شہید و نواسہ رسولؐ ہیں) کی طرف منسوب ہیں۔

اعلان امامت کی شرط کے بارے میں زید و محمد کا مناظرہ: یہی وہ زید ہیں جو اپنے بھائی محمد باقر سے اس دعوے پر کہ امام کے لیے امامت کا اعلان کرنا ضروری ہے مناظرہ کیا کرتے تھے۔ امام باقر انہیں الزام دیا کرتے تھے کہ اس شرط کی رو سے ہمارے دادا زین العابدین امام ثابت نہیں ہوتے کیونکہ انہوں نے کبھی امامت کا دعویٰ نہیں کیا اور نہ کبھی اس کا خیال ان کے دل میں آیا اور امام موصوف معتزلہ کے مذاہب کی تردید کرتے رہتے تھے اور اپنے بھائی زید سے کہا کرتے تھے کہ تم نے یہ رائے معتزلہ سے لی ہے یعنی واصل بن عطاء سے جو معتزلہ کا امام و سرغنہ ہے۔

رافضی اور اس کی وجہ تسمیہ: جب امامیہ حضرات نے زید سے شیخین کی امامت کے بارے میں مناظرہ کیا اور انہوں نے دیکھا کہ زید شیخین کی امامت کے قائل ہیں اور ان سے بیزار نہیں تو انہیں چھوڑ دیا اور ائمہ کے زمرے سے خارج کر دیا۔ اسی لیے انہیں رافضہ (رفض، چھوڑنا) یعنی چھوڑنے والے کو کہا جاتا ہے۔

کیسانیہ فرقہ: اور بعض خلافت کو علی کے حسن و حسین (نواسہ رسولؐ) کے بعد ان دونوں کے بھائی محمد بن حنیفہ کا حق سمجھتے ہیں۔ پھر محمد کی اولاد کا یہ کیسانیہ کہلاتے ہیں۔ کیسان محمد بن حنیفہ کا غلام تھا۔ جس کی طرف ان کی نسبت ہے۔ شیعوں کے ان فرقوں میں بھی بہت سے جزئی اختلاف ہیں جن کو ہم نے کتاب کے اختصار کو پیش نظر رکھتے ہوئے چھوڑ دیا ہے۔

غالی شیعہ: شیعوں میں کچھ غلو کرنے والے بھی فرقے ہیں۔ انہیں غالی شیعہ کہا جاتا ہے۔ یہ عقل و ایمان کی حدوں سے بھی پھلانگ گئے ہیں اور ان ائمہ کی الوہیت کے قائل ہیں خواہ اس حیثیت سے کہ یہ بشر ہیں لیکن صفات الوہیت سے متصف ہیں یا اللہ اپنی بشری ذات میں ان میں حلول کر گیا ہے یہ حلول کا مذہب ہے جو حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں عیسائیوں کا مذہب ہے۔ حضرت علیؓ نے ایسے لوگوں کو جنہوں نے حضرت علیؓ کے بارے میں یہ رائے قائم کی تھی، آگ میں جلوا دیا تھا اور جب محمد بن حنیفہ نے یہ خبر سنی کہ مختار بن ابی عبید، ان کے بارے میں یہی رائے رکھتا ہے تو آپ نے اس غصہ پر سخت غصہ کا اظہار فرمایا اور صاف صاف لعنت کی اور بیزاری کا اظہار کیا۔ امام جعفر کو جس کی طرف سے بھی یہ شرک والی خبر پہنچی اسی کو انہوں نے مورد لعنت بنایا اور اس سے سخت ناراض ہوئے۔

بعض شیعہ کہتے ہیں کہ امام کی روح نئے امام میں منتقل ہو جاتی ہے: بعض لوگوں کی رائے ہے کہ امام میں جو کمال ہوتا ہے وہ غیر امام میں نہیں ہوتا۔ پھر جب وہ مر جاتا ہے تو اس کی روح نئے امام میں منتقل ہو جاتی ہے تاکہ اس میں بھی وہی کمال پیدا ہو جائے جو سابق امام میں تھا۔ یہ تناسخ کا قول ہے (جس کے ہندو قائل ہیں)۔

فرقہ واقفیہ: غالی شیعوں میں ایک فرقہ ایک ہی امام کا قائل ہے جسے منتخب کر لیا جائے اس فرقہ کو واقفیہ کہتے ہیں۔

بعض کے نزدیک علیؓ زندہ ہیں اور بادلوں میں ہیں اور محمد بن حنیفہ کوہ رضویٰ پر زندہ ہیں: پھر بعض کے نزدیک وہ امام مرتا نہیں بلکہ لوگوں کی نگاہوں سے غائب ہو جاتا ہے اور اس پر حضرت خضر کے قصہ سے استدلال کرتے

ہیں۔ ان کی حضرت علیؓ کے بارے میں یہی رائے ہے کہ وہ اب تک بقید حیات ہیں اور بادلوں میں ہیں رعد ان کی آواز ہے اور ان کی آواز میں کڑک ہے۔ ان کی محمد بن حنفیہ کے بارے میں بھی یہی رائے ہے کہ وہ علاقہ حجاز میں کوہ رضویٰ پر ہیں چنانچہ ان کا ایک شاعر کہتا ہے:

(۱) الا ان الائمة من قریش	وُلاۃ الحق اربعة سعاء
(۲) علیٌّ والثلاثة من بنیه	هم الاسباط لیس بهم خفاء
(۳) فسبطٌ سبطُ ایمان و بدّ	و سبط غیبته کربلاء
(۴) و سبْطٌ لا یذوق الموت حیّ	یقودَ الجیش یقدمه اللواء
(۵) تغیب لا یریٰ تیهم زماماً	برضوی عنده عَسَلٌ وماء

ترجمہ: (۱) دیکھو ائمہ قریش میں چار برحق امام ہیں جن کا مرتبہ برابر برابر ہے۔
(۲) علی اور تین آپ کے بیٹے جو نواسہ رسول ہیں اور ان میں ابہام
(۳) ایک نواسہ ایمان و نیکی کا نواسہ ہے اور ایک نواسہ کو کربلا نے چھپالیا ہے
(۴) اور ایک نواسہ موت نہیں چکھے گا حتی کہ لشکر کا قائد بنے اور اس کے آگے جھنڈا ہو۔
(۵) یہ ان میں ایک مدت دراز سے اوجھل ہے اور رضویٰ پہاڑ پر ہے اور اس کے پاس شہد اور پانی ہے۔

بعض کے نزدیک امام محمد بن حسن عسکری کا قیامت کے قریب تہہ خانہ سے ظہور: غالی امامیوں کا خصوصاً اثنا عشریہ کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ بارہویں امام محمد بن عسکری جو مہدی کے لقب سے ملقب ہیں حِلّہ (عراق) میں اپنے مکان کے تہہ خانے میں اپنی والدہ کے ساتھ غائب ہو گئے ہیں اور قیامت کے قریب ان کا ظہور ہوگا اور آپ روئے زمین کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ اس سے وہ اس حدیث کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو ترمذی میں مہدی کے بارے میں آتی ہے یہ لوگ اب تک ان کے انتظار میں ہیں۔ اسی لیے انہیں امام منتظر کہتے ہیں اور روزانہ مغرب کے بعد اس تہہ خانے کے دروازے پر سواری لے کر پہنچ جاتے ہیں اور آپ کا نام لے کر پکارتے ہیں کہ حضرت باہر تشریف لے آیئے۔ حتی کہ آسمان تاروں سے بھر جاتا ہے پھر واپس آ جاتے ہیں اور سوچتے ہیں کہ شاید کل تشریف لے آئیں۔ آج تک ان میں یہی رواج چلا آتا ہے۔

بعض کے نزدیک جانے والے ائمہ پھر دنیا میں آئیں گے: بعض واقفیہ حضرات کا خیال ہے کہ مر جانے والے ائمہ پھر دنیوی زندگی حاصل کریں گے اور اصحاب کہف کے قصہ کو جو قرآن میں آتا ہے اپنے خیال میں شہادت میں پیش کیا کرتے ہیں اور ان کا قصہ بھی جو ایک بستی سے گزرے تھے (حضرت عزیزؑ کا) اور اسرائیلی مقتول کا بھی جب اس پر گائے کا بعض پارچہ مارا گیا تھا (یہ دونوں قصے سورہ بقر میں ہیں) اور انہیں جیسے خوارق عادات کو پیش کرتے ہیں جن کا ظہور بطریق معجزوں کے ہوا کرتا تھا حالانکہ ان واقعات کو شہادت کے طور پر پیش کرنا ان کے غیر مقامات میں صحیح نہیں۔ اسی فرقہ کا ایک شاعر سید حمیری کہتا ہے۔

(۱) اذا ما الحرا شاب له قذال ۔ وعللّه المراشط بالحصاب
(۲) فقد ذهبت و اَدرای ۔ فقم یاماح نبک علی الشباب
(۳) الیٰ یوم یثوب الناس فیه ۔ الیٰ دیناهم قبل الحساب
(۴) فلیس بعائد مافات منه ۔ الیٰ اهد الی یوم الایاب
(۵) ادین بان ذالک دین حقٍ ۔ وما انا فی النشور بذری ارتیاب
(۶) کذالک الله اخبر عن اناهو ۔ حیوا من بعد درسٍ فی التراب

ترجمہ: (۱) جب انسان کے بال سفید ہو جاتے ہیں اور کنگھی کرنے والیاں اسے خضاب سے بہلاتی ہیں۔
(۲) تو اس کی شادابی ختم ہو جاتی ہے اور وہ فنا ہو جاتا ہے اے ساتھی اٹھ جوانی پر رولیں۔
(۳) اور اس دن تک روتے رہیں جس دن لوگ قبل از حساب اپنی دنیا کی طرف لوٹیں گے۔
(۴) کیونکہ جو کچھ جاتا رہا اب وہ کسی کے پاس لوٹنے کے دن تک آنے والا نہیں۔
(۵) میرا ایمان ہے کہ یہی سچا دین ہے اور میں زندگی بعد الموت میں شک نہیں کرتا۔
(۶) اللہ نے اسی طرح خبر دی ہے کہ مٹی میں مل جانے کے بعد لوگ زندہ ہو جائیں گے۔

ہم ان غالی شیعوں کو منہ نہیں لگاتے کیونکہ ان کے لیے ہماری طرف سے خود ائمہ شیعہ کافی ہو گئے ہیں اور ان غالی شیعہ کی تردید کرتے ہیں اور ان کی باتیں نہیں مانتے۔

ہاشمیہ فرقہ: کیسانیہ فرقہ کے نزدیک محمد بن حنفیہ کے بعد امامت میں ان کے فرزند ابو ہاشم کا حق ہے انہیں ہاشمیہ کہتے ہیں۔

شیعہ حضرات کی امام کے بارے میں مختلف رائیں: پھر ابو ہاشم کے بعد ان میں اختلاف پیدا ہوتا ہے بعض کے نزدیک اس میں ان کے بھائی علی کا حق ہے پھر حسن بن علی کا اور بعض کا گمان ہے کہ جب ابو ہاشم شام سے واپس آتے ہوئے علاقہ سراۃ میں فوت ہونے لگے تو وہ امامت کی محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس کے بارے میں وصیت کر گئے تھے اور محمد نے اپنے فرزند ابراہیم کے لیے جو امام کے لقب سے مشہور تھے وصیت کی اور ابراہیم نے اپنے بھائی عبداللہ بن حارثیہ کے لیے جو سفاح کے لقب سے مشہور تھے وصیت کی اور عبداللہ نے اپنے بھائی ابو جعفر عبداللہ کے لیے جو منصور کے لقب سے پکارے جاتے تھے وصیت کی پھر امامت ان کی اولاد میں یکے بعد دیگرے منتقل ہوتی رہی۔ کسی نے تو اس سلسلہ میں وصیت کی اور کوئی ولی عہد بنا گیا یہ مذہب ہاشمیہ کا ہے۔ جو حکومت عباسیہ کے چلانے والے تھے انہیں میں سے ابو مسلم خراسانی، سلیمان بن کثیر اور ابو سلمہ خلال وغیرہ ہیں جو حکومت عباسیہ کے خاص دوستوں اور حامیوں میں سے ہیں۔ یہ لوگ اپنی رائے کو اس سے بھی تقویت پہنچاتے ہیں کہ انہیں خلافت کا حق حضرت عباسؓ کی طرف سے بھی پہنچتا ہے کیونکہ عباسؓ نبی ﷺ کی وفات کے وقت زندہ تھے اور چچا ہونے کی وجہ سے وراثت کے زیادہ حق دار تھے۔ زیدیہ کہتے ہیں کہ بنی عباس کو استحقاق خلافت ارباب حل وعقد کے انتخاب واختیار کی وجہ سے حاصل ہوا نص سے نہیں۔ کہتے ہیں اول امام علیؓ تھے پھر حضرت حسنؓ پھر حضرت حسینؓ پھر امام زین العابدینؒ پھر ان کے فرزند زید بن علی انہی کی طرف زیدیہ منسوب ہیں۔ زیدؒ نے کوفہ میں امارت کا دعویٰ کیا مگر

کناسہ میں آپ کو سولی دے کر شہید کر ڈالا گیا۔ زیدیہ کہتے ہیں پھر زید زید کے فرزند یحییٰ کو حق امامت حاصل ہوا۔ آپ خراسان پہنچ گئے تھے اور جوز جان میں شہید کر دیئے گئے آپ نے محمد بن عبداللہ بن حسن بن حسنؑ جو نواسہ رسول تھے کے لیے امامت کی وصیت فرمائی یہ محمد نفس زکیہ کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ انہوں نے حجاز میں امامت کا دعویٰ کیا اور مہدی کے لقب سے ملقب ہوئے لیکن منصور کی فوج نے انہیں گرفتار کر لیا اور شہید کر دیئے گئے۔ آپ اپنے بھائی ابراہیمؒ کے لیے خلافت کی وصیت کر گئے تھے انہوں نے بصرہ میں امامت کا دعویٰ کیا آپ کے سرگرم کارکن عیسیٰ بن زید بن علی تھے منصور نے آپ پر لشکر کشی کی اور معرکہ کارزار میں ابراہیم اور عیسیٰ دونوں کام آ گئے۔ جعفر صادق ان پیش آنے والے واقعات کی پہلے ہی خبر دے چکے تھے جو آپ کی کرامت شمار کی جاتی ہے بعض شیعہ کی رائے ہے کہ محمد بن عبداللہ نفس زکیہ کے بعد امامت محمد بن قاسم بن علی بن عمر (یہ عمر زید بن علی کے بھائی ہیں) کو ملی چنانچہ محمد بن قاسم نے طالقان میں امامت کا دعویٰ کیا لیکن انہیں گرفتار کر کے معتصم کے پاس پہنچا دیا گیا۔ معتصم نے انہیں جیل میں بند کر دیا اور یہ جیل ہی میں فوت ہوئے اور زیدیہ شیعہ میں سے بعض کی رائے ہے کہ یحییٰ بن زید کے بعد امام ان کے بھائی عیسیٰ بنے آپ ابراہیم بن عبداللہ کی فوج میں جو منصور کی فوج کے مقابلہ پر تھی موجود تھے پھر زیدیہ انہیں کی اولاد میں امامت کا سلسلہ مانتے ہیں آپ ہی کی طرف زنگیوں کا داعی منسوب تھا جیسا کہ ہم زنگیوں کے واقعات میں بیان کریں گے اور بعض زیدیہ کی یہ رائے ہے کہ محمد بن عبداللہ کے بعد ان کے بھائی ادریس اکبر امام ہیں جو بھاگ کر مغرب پہنچ گئے تھے اور وہیں فوت ہوئے پھر ان کا کام ان کے بیٹے ادریس نے سنبھال لیا اور شہر فاس کی بنیاد ڈالی اور ان کے بعد ان کی اولاد میں سے مغرب میں بادشاہ ہوتے رہے حتیٰ کہ ان کا دور دورہ بھی ختم ہو گیا۔ جیسا کہ ہم ان کے واقعات میں بیان کریں گے ان کے بعد زیدیہ کا نظم قائم نہیں رہا انہیں زیدیہ میں سے ایک مدعی امامت طبرستان پر قابض ہو گیا جس کا نام حسن بن زید بن محمد بن اسماعیل بن حسن بن زید بن علی بن حسین (نواسہ رسول) اور اس کا بھائی محمد بن زید ہے پھر دیلم میں اس دعوت کو لے کر انہیں زیدیہ میں سے ناصر اطروش کھڑا ہوا اور اس کے ہاتھ پر تمام دیلم والے مسلمان ہو گئے ناصر اطروش کا نام حسن بن علی بن حسن بن علی بن عمر ہے اور عمر زید بن علی کے بھائی ہیں۔ ان کے بعد ان کی اولاد میں طبرستان میں حکومت قائم رہی اور ان ہی کے نسب سے دیلم والوں نے ملک حاصل کیا پھر یہ رفتہ رفتہ خلفائے بغداد پر بھی غالب آ گئے اور مستقل اور خود مختار سلطان بن گئے جیسا کہ ہم ان کے واقعات میں ذکر کریں گے۔

امامیہ سلسلہ خلافت اس طرح چلاتے ہیں کہ پہلے امام حضرت علیؓ ہیں ان کے بعد وصیت کے ذریعہ حضرت حسن امام ہوئے پھر حسین ان کے بھائی امام ہوئے پھر آپ کے فرزند علی (زین العابدین) امام ہیں پر ان کے فرزند محمد پھر ان کے فرزند جعفر صادق کے بعد امامیہ حضرت کے دو فرقے ہو جاتے ہیں ایک گروہ جعفر صادق کے بعد ان کے فرزند اسماعیل کی امامت مانتا ہے اور دوسرا گروہ ان کے دوسرے فرزند موسیٰ کاظم کی امامت کا قائل ہے۔ پہلا فرقہ اسماعیلیہ کہلاتا ہے یہ لوگ اسماعیل کو امام کے نام سے پکارتے ہیں اور دوسرا فرقہ اثنا عشریہ کہلاتا ہے کیونکہ یہ لوگ امامت کو بارہویں امام پر پہنچ کر ختم کر دیتے ہیں اور ان کا عقیدہ ہے کہ بارہویں امام لوگوں سے غائب رہیں گے اور ان کا ظہور آخری زمانہ میں ہوگا۔ اسمٰعیلیہ فرقہ کہتا ہے کہ امام اسماعیل کو ان کے والد جعفر صادق نے نامزد فرما دیا تھا امام اسماعیل اپنے والد کی زندگی ہی میں فوت ہو گئے لیکن آپ کی امامت کی نامزدگی کا ان کے نزدیک یہ فائدہ مرتب ہوا کہ امامت آپ کی اولاد میں باقی رہی جیسا کہ حضرت

موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ کے واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہتے ہیں پھر امامت امام اسماعیل سے منتقل ہو کر آپ کے فرزند محمد مکتوم کے پاس آئی یہ چھپے ہوئے اماموں میں سے پہلے امام ہیں کیونکہ ان کے زعم میں کبھی امام طاقت سے محروم ہوتا ہے اس لیے وہ چھپ جاتا ہے اور اس کی امامت کی تحریک کو چلانے والے ظاہر ہوتے ہیں تا کہ لوگوں پر حجت قائم ہو جائے اور جب اس کے پاس طاقت جمع ہو جاتی ہے تو ظاہر ہو جاتا ہے اور اپنی دعوت کو بھی عوام میں پھیلاتا ہے کہتے ہیں محمد مکتوم کے بعد ان کے بیٹے جعفر صادق اور ان کے بعد ان کے بیٹے محمد حبیب امام ہوئے محمد چھپے ہوئے اماموں میں سے سب سے پچھلے امام ہیں پھر ان کے بعد ان کے فرزند عبداللہ مہدی امام ہوئے جن کی دعوت ابوعبداللہ شیعی نے کتامہ میں پھیلائی اور لوگ لگا تار ان کی دعوت میں شامل ہوتے رہے اور آخر کار ان کو سجلماسہ کی جیل سے نکال لائے اور وہ خیروان و مغرب پر قابض ہو گئے پھر ان کے بعد ان کے بیٹے مصر پر قابض ہوئے جیسا کہ ان کی تاریخ میں مشہور ہے چونکہ یہ اسماعیل کی امامت کے قائل ہیں اس لیے ان کو اسماعیلیہ کہا جاتا ہے اور باطنیہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ باطن (مستور، پوشیدہ) امام کے بھی قائل ہیں اور ملاحدہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کے عقائد بے دینوں اور زندیقوں سے ملتے جلتے ہیں۔ یہ اقوال و عقائد کچھ تو پرانے ہیں اور کچھ نئے پانچویں صدی کے آخر میں حسن بن محمد صباح نے یہ اقوال و عقائد لوگوں میں پھیلائے اور وہ شام و عراق کے بعض قلعوں پر بھی قابض ہو گیا اور وہاں اس کی دعوت پھلتی پھولتی رہی حتی کہ مصر میں سلاطین ترک میں اور عراق میں سلاطین تاتار میں ان کی ہلاکت بٹ گئی اور ان کی تحریک فنا کے گھاٹ اتر گئی۔ اس صباح کا مقالہ دعوت کے سلسلے میں شہرستانی کی کتاب الملل والنحل میں موجود ہے۔ متاخرین کے نزدیک خاص طور پر اثنا عشریہ فرقہ ہی کو امامیہ کہا جاتا ہے یہ لوگ موسیٰ کاظم بن جعفر صادق کی امامت کے قائل ہیں۔ کیونکہ ان کے بڑے بھائی امام اسماعیل اپنے والد کی زندگی ہی میں فوت ہو گئے تھے چنانچہ جعفر صادق نے صراحت کے ساتھ موسیٰ کو امام مقرر کیا پھر ان کے بیٹے امام علی رضا امام مانے گئے یہ وہی علی رضا ہیں جن کو مامون نے اپنا ولی عہد مقرر کر دیا تھا اور مامون سے پہلے ہی فوت ہو گئے تھے اس لیے انہیں امامت نہ مل سکی پھر ان کے فرزند محمد تقی پھر ان کے فرزند علی ہادی پھر ان کے فرزند محمد حسن عسکری پھر ان کے بیٹے محمد مہدی منتظر جن کا ہم اس سے پہلے ذکر کر آئے ہیں امام مانے گئے۔ پھر ان مذاہب میں سے ہر مذہب میں کثرت سے جزئی اختلافات ہیں ہاں یہ ضرور ہے کہ یہ ان کے مشہور مذاہب میں اگر کوئی ان کے ان تمام حالات پورے پورے معلوم کرنا چاہے تو اسے ابن حزم اور شہرستانی وغیرہ کی کتاب الملل والنحل کا مطالعہ کرنا چاہیے ان کتابوں میں اس سلسلہ میں تفصیلی بیان ملے گا۔ اللہ جسے چاہے گمراہ کر دے اور جسے چاہے سیدھی راہ کی ہدایت فرما دے وہی سب سے اونچا اور انتہائی کبریائی والا ہے۔

اٹھائیسویں فصل

خلافت کا حکومت سے بدل جانا

شریعت نے حکومت کی بھی برائی کی ہے اور عصبیت کی بھی: یاد رکھیے حکومت عصبیت کی ایک طبعی غرض و

غایت ہے جس کے واقع ہونے میں اختیار کو ذرا سا بھی دخل نہیں بلکہ عصبیت حکومت کا تقاضا ہے اور اسی سے حکومت وجود میں آتی ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور یہ بھی ذہن میں رکھئے کہ شریعتوں کو مذہبی تحریکات کو بلکہ ہر قسم کی تحریک کو (جسے جمہور لے کر اٹھتے ہیں) عصبیت کے بغیر چارہ نہیں۔ کیونکہ عصبیت ہی سے حقوق منوائے جاتے ہیں اور تکمیلی مراحل تک پہنچتے ہیں جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ لہٰذا مذہب کے لیے عصبیت ہونا ضروری ہے اور عصبیت ہی کے بل پر اللہ کے احکام جو مذہب کی شکل میں پیغمبر لے کر آتے ہیں، پروان چڑھتے ہیں اور پھلتے پھولتے ہیں۔ چنانچہ ایک صحیح حدیث میں ہے کہ اللہ نے ہر نبی کو اس کی قومی طاقت ہی میں بھیجا ہے پھر ہم شریعت کو عصبیت کی برائی بھی کرتے ہوئے پاتے ہیں اور اس عصبیت کو نظر انداز کرنے کی ہدایت کی ہے چنانچہ رحمت عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا اللہ تعالیٰ نے تم سے عہد حاضرہ پر غرور کو اور نسبت پر فخر کو مٹا دیا ہے تم سب آدم کی اولاد ہو اور آدم کو مٹی سے پیدا کیا ہے اور حق تعالیٰ شانہ نے فرمایا: ﴿ان اکرمکم او اللہ اتقاکم﴾ تم سب میں زیادہ عزت والا اللہ کے نزدیک وہی ہے جو سب سے زیادہ تقویٰ والا ہے اور شریعت نے حکومت کی اور ارباب حکومت کی بھی برائی کی ہے اور اہل حکومت کے بے جا حالات کی مذمت بھی کی ہے کہ حکام زیادہ تر خلاف شرع کام کرتے ہیں اور فضول خرچیوں میں پڑ جاتے ہیں اور درمیانی راہ اختیار نہیں کرتے اور اللہ کی سیدھی راہ سے ہٹ جاتے ہیں اور شارع علیہ السلام نے دینی محبت قائم کرنے پر ابھارا ہے اور اختلافات و فرقہ بندی سے ڈرایا ہے۔

انسان کو بعض افعال سے روکنے کی غرض و غایت: خوب یاد رکھئے۔ دنیا ایک قسم کی سواری ہے جس پر سوار ہو کر لوگ آخرت کی طرف جاتے ہیں۔ ظاہر ہے جو سواری سے محروم رہے گا وہ منزل تک پہنچ نہ سکے گا۔ انسانی افعال کے سلسلہ میں اگر شریعت کسی چیز سے روکتی ہے یا اس کی برائی کرتی ہے یا اس کے چھوڑنے کا مشورہ دیتی ہے تو اس کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ اسے بالکل ہی چھوڑ دیا جائے یا اس کی جڑ ہی اکھاڑ کر پھینک دی جائے اور جن قوتوں سے یہ افعال انجام دیئے جاتے ہیں انہیں بالکل ہی معطل کر دیا جائے بلکہ شریعت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان افعال کو مقدور بھر صحیح اور جائز اغراض میں پھیر دینا چاہیے تا کہ ان کا مصرف صحیح اور جائز ہو اور تمام مقاصد دائرہ حق میں آ جائیں اور ان کا رخ ایک (حق) ہی رہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہجرت اللہ کی اور اس کے رسول کی طرف ہو تو اس کی ہجرت اللہ کی اور اس کے رسول کی طرف ہے اور جس کی ہجرت دنیا حاصل کرنے کے لیے ہو یا کسی عورت سے نکاح کرنے کے لیے ہو تو اس کی ہجرت اسی طرف ہے جس کی طرف اس نے ہجرت کی۔ مثلاً شریعت نے اس لیے غصہ کی برائی نہیں کی کہ اسے بالکل ہی ختم کر دیا جائے کیونکہ اگر انسان بالکل ہی قوت کھو بیٹھے تو حق کے لیے انتقام لینے پر کیسے قدر ہو گا اور جہاد کس طرح کرے گا اور کس طرح اللہ کا کلمہ بلند کرے گا۔ لہٰذا جہاد اور اعلاء اسلام کلیتہً ہی ختم ہو کر رہ جائے گا اور بلکہ شیطانی راہ میں خرچ کرنے کے لیے اور برے اغراض کے لیے برائی کی ہے۔ اگر برے مقاصد کے لیے غصہ ہے تو وہ واقعی قابل نفرت و مذمت ہے لیکن اگر اللہ کے دین کے بارے میں اور اللہ کے قانون کے احترام کو برقرار رکھنے کے لیے غصہ ہے تو بلاشبہ غصہ قابل تعریف و تحسین ہے اور آپ کے اخلاق حمیدہ میں سے ہے اسی طرح خواہشات کی اس لیے برائی نہیں کی گئی کہ خواہشات کو بالکل ہی ختم کر دیا جائے کیونکہ جس کی شہوت باطل ہوتی ہے وہ انسانی حقوق ادا کرنے پر قادر نہیں رہتا شہوت کا مطلق نہ ہونا انسان میں عیب ہے۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کا رخ جائز طریقوں میں پھیر دیا جائے جن میں مصلحتیں پیش نظر ہوں تا کہ انسان احکامات الٰہیہ کا تابع رہے۔

حکومت وعصبیت کی برائی کا بھی یہی حال ہے: یہی حال عصبیت کا ہے کیونکہ اس کی بھی شرع میں برائی ہے چنانچہ حق تعالیٰ نے فرمایا: ﴿لن تنفعکم ارحامکم ولا اولادکم﴾ یعنی قیامت کے دن تمہارے رشتے اور اولاد کام نہیں آنے والی۔ یعنی اگر عصبیت باطل اور باطل کے احوال کے لیے استعمال کی جائے جیسا کہ جاہلیت میں عصبیت حق و ناحق کے لیے استعمال کی جاتی تھی یا کوئی اس پر فخر کرے یا اس کی وجہ سے ناحق دوسروں پر اپنا حق جتائے کیونکہ یہ ایک دیوانگی ہے اور آخرت میں غیر مفید ہے اور ارباب عقل کے کاموں میں سے نہیں لیکن اگر عصبیت کو چاہتے ہیں۔ اگر یہ نہ رہے تو تمام شریعتیں ختم ہو جائیں کیونکہ ان کا مدار عصبیت ہی پر ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح شارع نے بادشاہ کی برائی کی ہے۔ لیکن اگر کوئی حق کے ساتھ غلبہ حاصل کر لے تو اس کی برائی نہیں کیونکہ وہ اس غلبہ سے عوام کو طاقت کے بل پر دیندار بنانا چاہتا ہے اور عوام کے مصالح پیش نظر رکھتا ہے۔ برائی محض اسی اعتبار سے ہے کہ اس میں عموماً باطل سے غلبہ حاصل کیا جاتا ہے اور عوام کو ذاتی اغراض وشہوات کی غرض سے دبایا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اگر کوئی بادشاہ غلبہ حاصل کرنے کے بعد لوگوں کا مخلص خیر خواہ ہو کہ اس کا اقتدار محض اللہ کا دین پھیلانے کے لیے ہو اور لوگوں کو اللہ کی عبادت کا شوق دلانے کے لیے ہو اور اللہ کے دشمنوں سے جہاد کرنے کے لیے ہو تو وہ قابل مذمت نہیں بلکہ تعریف و تحسین ہے۔

اگر حکومت مطلق بری ہوتی تو سلیمان وداؤد علیہما السلام کیوں بادشاہ ہوتے؟ دیکھئے حضرت سلیمان علیہ السلام نے دعا مانگی تھی رب ھب لی ملکا لا ینبغی لاحد من بعدی۔ اے میرے رب مجھے ایسی بادشاہت عطا فرما جو میرے بعد کسی کو نصیب نہ ہو۔ کیونکہ آپ کو یقین تھا کہ آپ باطل سے کنارہ کش رہنے کے عادی ہیں نبوت کے زمانہ میں بھی اور بادشاہت کے زمانہ میں بھی۔

فاروق اعظمؓ کا حضرت معاویہؓ کو ٹوکنا اور ان کا جواب دینا کہ میری نیت بخیر ہے: جب فاروق اعظمؓ ملک شام تشریف لے گئے اور آپ سے حضرت معاویہؓ نے شاہانہ کروفر اور آن بان کے ساتھ ملاقات کی تو آپ کو حضرت معاویہؓ کی یہ ادا پسند نہیں آئی اور فرمایا معاویہؓ یہ کسریٰ کی ادائیں کہاں سے سیکھ لیں۔ حضرت معاویہؓ نے جواب دیا امیر المؤمنین میں سرحدوں پر ہوں اور ہر وقت دشمن کے مقابلہ پر ہوں ہمیں جہاد و طاقت اس شاہانہ عصبیت سے ان پر رعب ڈالنے کی سخت ضرورت ہے یہ جواب سن کر فاروق اعظمؓ خاموش ہو گئے اور ان کے جواب کی تردید نہیں فرمائی۔ کیونکہ حضرت معاویہؓ کی نیت بخیر تھی اور آپ نے ایک صحیح مقصد کے لیے استدلال کیا تھا۔ جس سے دین کی مصلحت بھی وابستہ تھی اگر بادشاہت کی برائی سے شارع علیہ السلام کا مقصد اس کا مطلق چھوڑ دینا ہوتا تو فاروق اعظمؓ جیسی شخصیت حضرت معاویہؓ کے جواب پر قانع نہ ہوتی اور آپ حکم فرما دیتے کہ یہ شاہانہ ٹھاٹھ بالکل چھوڑ دو۔ حضرت فاروق اعظمؓ کی کسرویت سے پارسی سلاطین کا ٹھاٹھ باٹ مراد ہے کہ یہ سلاطین باطل، ظلم، بغاوت اور بری راہوں پر گامزن تھے اور اللہ سے غافل و بے خبر تھے حضرت معاویہؓ نے آپ کو یہ جواب دیا کہ اس تزک واحتشام سے میری نیت کسرویت کی نہیں اور نہ ان کی باطل راہوں کی طرف متوجہ ہونے کا قصد وارادہ ہے بلکہ میری نیت اس کروفر سے محض اللہ کی رضا ہے تا کہ اس شاہانہ رعب داب کا دشمنوں پر

اثر پڑے چنانچہ حضرت فاروق اعظمؓ خاموش ہو گئے۔

یہی صحابہ کرامؓ کا حال تھا کہ وہ حکومت و ملک گیری سے کنارہ کش رہا کرتے تھے اور اس کے عواقب و نتائج کا تصور کر کے اسے بھول جایا کرتے تھے کہ کہیں اس میں پھنس کر باطل کا ارتکاب نہ کر بیٹھیں جب رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپؐ نے نماز کے لیے حضرت ابوبکر کو اپنا خلیفہ چنا۔ کیونکہ نماز دینی عبادتوں میں ایک بنیادی اور انتہائی اہم عبادت ہے پھر آپؐ کی وفات کے بعد لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ ہی کو خلافت کے لیے چنا۔

خلافت کیا ہے اور حضرت ابوبکر کو کیوں خلیفہ چنا گیا؟ خلافت' عوام سے احکام شرعیہ پر عمل کرانا اور انہیں شریعت کے موافق چلانا ہے اس وقت صحابہ کرامؓ میں حکومت و ملک گیری کا تصور بھی نہ تھا۔ کیونکہ ملک گیری میں باطل کا سو فیصد احتمال ہے اور اس زمانہ میں حکومت و ملک گیری کافروں اور دشمنان دین کا طریقہ تھا۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے جب تک اللہ کو منظور تھا خلافت کا نظام بہترین طریقہ سے چلایا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق چلایا اور مرتد ہو جانے والوں سے جنگ کر کے انہیں سیدھا کیا حتی کہ تمام عرب اسلام پر متحد ہو گئے۔

صدیق اکبرؓ نے فاروق اعظمؓ کو ولی عہد مقرر فرمایا: پھر آپ نے حضرت عمرؓ کو ولی عہد مقرر فرمایا۔ فاروق اعظمؓ صدیق اکبرؓ کے نقش قدم پر چلتے رہے اور آپ نے دنیا کی قوتوں سے جہاد کیا اور انہیں زیر نگیں کر لیا اور انہیں عربوں نے آپ کے زیر سایہ اقوام عالم کی دولت و ثروت ان سے چھین لی اور ان کے ملکوں پر قبضہ کر لیا پھر خلافت حضرت عثمانؓ کی طرف منتقل ہوئی۔ پھر ان کے بعد اس کے حضرت علیؓ مالک ہوئے۔

خلفاء حکومت سے بیزار تھے یہ سب خلفاء حکومت سے بیزار تھے اور اس کی راہوں سے ہٹے ہوئے تھے اور ان کے اس جذبہ میں اسلام کی تروتازگی اور عربوں کی بدویت نے اور زور پیدا کر دیا تھا کیونکہ عرب دنیا کی تمام قوموں میں دنیا کی عیاشیوں سے اور اس کے عیش و عشرت سے بہت دور تھے۔ دینی حیثیت سے تو اس لیے دور تھے کہ دین انہیں دنیوی عیش میں پھنسنے سے روکتا تھا اور بدویت اور وطنی حیثیت سے اس لیے کہ شروع ہی سے وہ سادگی پسند اور محنت و مشقت کے عادی تھے۔

مضر انتہائی اقتصادی پستی کا شکار تھے دنیا کی کوئی قوم مضر سے زیادہ اقتصادی بدحالی کا شکار نہ تھی۔ کیونکہ یہ لوگ حجاز کے باشندے تھے جو ایک ایسا علاقہ ہے جہاں نہ کھیتی باڑی ہوتی ہے اور نہ دودھ کے جانور ہی ہوتے ہیں اور سرسبز و شاداب علاقوں سے اور ان کی پیداوار سے محروم تھے۔ شاداب علاقے ان سے بہت دور تھے۔ جن کے ربیعہ اور اہل یمن مالک تھے۔ اس لیے یہ ان کی فراخی اور ارزانی کی طرف ہاتھ نہ بڑھاتے تھے بلکہ ان میں سے بعض تو بچھو اور گوہ کھایا کرتے تھے اور طعام علہز پر فخر کیا کرتے تھے یعنی خون میں اونٹ کی اون پیس کر اسے پکا کر کھایا کرتے تھے۔ انہیں کے قریب قریب کھانے پہننے میں قریش کا حال تھا۔ حتی کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان میں نبی پیدا کر کے انہیں نبوت کی سعادت سے نوازا اور عربوں کی طاقت و عصبیت دین پر جمع ہوگئی تو یہ اقوام فارس و روم پر ٹوٹ پڑے اور ان کے تمام علاقوں پر قابض ہو گئے جو اللہ تعالیٰ نے ان کے مقدر میں لکھے تھے اور جن کا اس نے اپنے مقدس رسول کی زبانی سچا وعدہ فرمایا تھا اور ان کے ملکوں پر غالب

آ گئے اوران کی دنیا کے مالک ہو گئے۔

پھر مصر رسول کی اور اسلام کی برکتوں سے مالا مال ہو گئے اب تو خوش حالی کے سمندران کے پاس موجیں مارنے لگے۔حتیٰ کہ بعض لڑائی میں ایک ایک سوار کو تین تین ہزار اشرفیاں ملیں۔لہٰذا اس طریقہ سے ان کے پاس اس قدر دولت آئی جو حدو شمار سے باہر ہے۔اس کے باوجود بھی ان کی سابق سادہ زندگی بحال رہی۔

امیرانہ حالات میں صحابہؓ کی سادگی: فاروق اعظمؓ اپنے کپڑوں میں چمڑے کے پیوند لگوایا کرتے تھے حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے اے چاندی اور اے سونے میرے غیر کو دھوکہ دے حضرت ابوموسیٰؓ مرغی کا گوشت ناپسند فرماتے تھے کیونکہ عربوں میں مرغی نہیں کھائی جاتی تھی کیونکہ کمی سے دستیاب ہوتی تھی اس لیے وہ اس کے عادی نہ تھے اوران میں چھلنی کا تو وجود ہی نہ تھا لوگ بھوسی سمیت آٹا کھانے کے عادی تھے یہ تو تھی ان کی سادگی اور دوسری طرف آمدنی کا یہ حال تھا کہ دنیا کے کسی شخص کو بھی اتنی آمدنی نہ تھی۔

اس زمانہ میں عربوں کی آمدنیاں: مسعودی لکھتا ہے: صحابہؓ نے جائداد اور مال اچھا خاصا پیدا کر لیا تھا خود حضرت عثمانؓ کے خازن کے پاس جس دن آپ کو شہادت کا اندوہناک حادثہ پیش آیا ہے' ڈیڑھ لاکھ دینار اور دس لاکھ درہم تھے اور وادئ قریٰ اور حنین وغیرہ میں آپ کی جائیداد دو لاکھ دینار کے لگ بھگ تھی اور آپ نے بہت سے اونٹ اور گھوڑے چھوڑے تھے۔حضرت زبیرؓ کے ایک ترکہ کی قیمت پچاس ہزار دینار تھی اور آپ نے ایک ہزار گھوڑے اور ایک ہزار لونڈیاں چھوڑی تھیں۔حضرت طلحہؓ کی عراق سے روزانہ آمدنی ایک ہزار دینار تھی اور سراۃ کے نواحی سے اس سے بھی زیادہ تھی حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے اصطبل میں ایک ہزار گھوڑے تھے اور آپ ایک ہزار اونٹوں کے اور دس ہزار بکریوں کے مالک تھے اور آپ کی وفات کے بعد آپ کے ترکہ کا چوتھا حصہ چوراسی ہزار تک پہنچا تھا اور حضرت زید بن ثابتؓ نے سونے اور چاندی کے ڈلے چھوڑے تھے جو کلہاڑیوں سے کاٹے جاتے تھے اور ایک لاکھ دینار کی جائیداد چھوڑی تھی۔حضرت زبیرؓ نے اپنی عمارتیں بصرہ میں' مصر میں' کوفہ میں اور اسکندریہ میں بنوا رکھی تھیں اسی طرح حضرت طلحہؓ نے اپنا گھر کوفہ میں بنوالیا تھا اور مدینہ میں بھی ایک پرانا گھر تھا جسے تڑوا کر اسے از سر نو چونے' اینٹوں اور ساگوان کی لکڑی سے بنوالیا تھا۔حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے اپنا گھر نہایت بلند و وسیع سنگ سرخ کا بنوایا تھا جس کے اوپر کنگرے تھے حضرت مقدادؓ نے مدینہ میں اپنا گھر تعمیر کرایا اور اس کے اندر اور باہر چونے کا پلاستر کروایا اسی طرح علی بن منبہ نے پچاس ہزار اشرفیاں چھوڑیں اور جائداد وغیرہ چھوڑی جو تین لاکھ درہم کے لگ بھگ تھی' یہاں تک مسعودی کا بیان تھا۔قارئین کرام کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ عربوں کی آمدنیاں کیا تھیں لیکن اس سے ان کے دین میں خلل نہیں آیا اور نہ شریعت نے ان کی برائی کی کیونکہ حلال طیب کمائیاں تھیں کیونکہ مال غنیمت اور مال فے میں سے ملے ہوئے حصے تھے اور صحابہ کرامؓ ان کے صرف میں بھی اسراف سے بچا کرتے تھے بلکہ تمام حالات میں درمیانی راہ اختیار کیا کرتے تھے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اس لیے یہ مال ان کے لیے قابل اعتراض نہ تھا اور نہ ان سے ان کی شان عظمت میں فرق آتا تھا۔

دُنیا کی کثرت اسراف کی حیثیت سے قابل مذمت ہے: اگرچہ دنیا کی کثرت قابل مذمت ہے لیکن یہ اسی وقت ہے جبکہ اسراف ہو اور انسان درمیانی راہ سے ہٹ جائے اور اگر لوگ درمیانی راہ پر ہوں اور ان کے مصارف حق کی راہ میں اور صحیح طریقوں پر ہوں تو ان کے لیے یہی دنیا کی کثرت راہ حق پر اور آخرت کے حاصل کرنے پر مددگار ثابت ہوگی پھر جب رفتہ رفتہ بدویت اور سادگی اپنی انتہا کو پہنچ گئی اور حکومت کی طبیعت نے جو عصبیت کا مقتضیٰ ہے اس کی جگہ لے لی یعنی ان میں عیش و مال کی فراوانی آ گئی اور غلبہ واقتدار حاصل ہو گیا اور وہ خوش حال فارغ البال اور دولت وثروت سے حکومت کے ذریعے مالا مال ہو گئے تو اس خوش حالی نے انہیں باطل میں نہیں پھنسایا اور نہ دولت مند ہونے کے بعد وہ مقاصد شرح سے اور مذاہب حق سے باہر ہوئے۔

فتنہ کے زمانے میں صحابہ کا طریقہ حق واجتہاد تھا: جب حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان فتنہ نے سر اٹھایا جو عصبیت کا لازمی نتیجہ تھا تو اس میں بھی صحابہ کرام کا طریقہ حق واجتہاد تھا ان کی باہمی جنگ کسی دنیوی غرض سے یا باطل کو ترجیح دینے کے لیے یا کینہ وعداوت کی وجہ سے نہ تھی جیسا کہ بے ادب اور وہمی حضرات گمان کرتے ہیں اور بے دین وملحد یہی رائے قائم کر لیتے ہیں لیکن حقیقت میں بات یہی تھی کہ حق میں ان کا اجتہاد مختلف تھا اور اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق ہر ایک دوسرے کو غلطی پر سمجھتا تھا اور وہ حق ہی کے لیے لڑتے تھے اگرچہ حضرت علیؓ کا اجتہاد صحیح تھا اور حضرت معاویہؓ کا اجتہاد غلط تھا۔ تاہم جنگ پر حضرت معاویہؓ باطل کے ارادے سے قائم نہ تھے بلکہ حق کے ارادے سے قائم تھے۔ یہی حال اس زمانہ کے تمام مسلمانوں کا تھا کہ اپنی اپنی رائے کے مطابق سب حق پر قائم تھے باطل کی طرف کوئی بھی جھکا ہوا نہ تھا فرق اتنا تھا کہ کسی کا اجتہاد صحیح تھا اور کسی کا غلط اور مجتہد کو غلطی پر بھی ثواب ملتا ہے۔

حضرت معاویہؓ کی پالیسی بھی سیاسی اعتبار سے صحیح تھی: پھر حکومت کا یہ بھی طبیعی تقاضا ہے کہ اس اعزاز میں بادشاہ ہی منفرد ہو اور اس شرف ومجد میں ایک ہی کو ترجیح وبرتری حاصل ہو تو حضرت معاویہؓ اس لازمی نتیجہ کو اپنی ذات سے اور اپنی قوم سے کیسے ہٹا سکتے تھے کیونکہ یہ تو ایک طبیعی امر تھا جو عصبیت سے پیدا ہوا کرتا ہے بنی امیہ اس نتیجہ کو بھانپ گئے اور ان کے پیروکار بھی جو حضرت معاویہؓ کے طریقہ پر حق کی پیروی میں نہ تھے۔ اور حضرت معاویہؓ کی حمایت کے لیے کھڑے ہو گئے اور ان کی خاطر جانی قربانیاں پیش کیں۔ اگر حضرت معاویہؓ لوگوں کو کسی اور طریقہ پر آمادہ کرتے اور حکومت کے لازمی تقاضے کو نظر انداز کر کے عوام کی مخالفت کرتے تو اتحاد واتفاق یک لخت فنا ہو جاتا جو بڑی دشواری سے انہوں نے پیدا کیا تھا۔ حالانکہ تقاضائے حکومت اور اتحاد کا ہونا ان مسائل سے کہیں زیادہ اہم ہے جو رونپذیر ہوئے اور جن کے پیش آنے کے بعد کسی بڑی مخالفت کا ڈر باقی نہ رہا جب عمر بن عبدالعزیز قاسم بن محمد بن ابوبکر کو دیکھتے تھے تو فرمایا کرتے تھے اگر مجھے حکومت میں دخل ہوتا تو یقیناً میں انہیں خلافت کا مالک بنا دیتا اگر عمر بن عبدالعزیز قاسم بن محمد کو ولی عہد بنانا چاہتے تو بنا سکتے تھے لیکن بنی امیہ کے ارباب حل وعقد سے ڈرتے تھے اور ڈر اسی سبب سے جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں کہ اگر ان کے ہاتھوں سے حکومت نکل گئی تو ان میں تفرقہ نہ پڑ جائے اور یہ ٹکڑے ٹکڑے نہ ہو جائیں اس لیے حکومت ان سے منتقل کرتے ہوئے ڈرتے تھے۔

صحیح اور عدل والی حکومت میں کوئی برائی نہیں: ان تمام باتوں پر ملکی رجحانات آمادہ کیا کرتے ہیں جو عصبیت کے لازمی نتائج ہیں۔ اگر حکومت حاصل ہو جائے اور بالفرض ایک ہی شخص ملک پر قابض ہو جائے اور وہ اسے صحیح طریقہ سے چلائے اور حق وصداقت کی راہیں نہ چھوڑے تو اس پر اس قسم کی حکومت میں کیا برائی ہے۔ دیکھئے حضرت سلیمانؑ اور حضرت داؤد علیہما السلام کی انفرادی حکومتیں تھیں اور یہ دونوں بنی اسرائیلیوں کے مطلق العنان بادشاہ تھے۔ کیونکہ انفرادیت حکومت کا طبعی اور لازمی نتیجہ ہے۔ حالانکہ دونوں حق تعالیٰ شانہ کے برگزیدہ رسول تھے اور حق وصداقت پر قائم تھے جیسا کہ آپ کو معلوم ہی ہے۔

یزید کو ولی عہد بنانے کی وجہ: حضرت معاویہؓ نے یزید کو ولی عہد بنایا۔ کیونکہ اگر یزید ولی عہد نہ ہوتا تو مسلمانوں میں پھوٹ پیدا ہونے کا ڈر تھا۔ کیونکہ بنو امیہ اپنے سوا کسی دوسرے کی خلافت کو تسلیم نہیں کرتے تھے اگر کسی غیر کو ولی عہد بنا دیا جاتا تو وہ اسے مانتے نہیں اور اس طرح اتحاد میں خلل آتا۔ اگرچہ مقرر شدہ ولی عہد کے بارے میں ولی عہدی سے قبل اچھا ہی گمان ہوتا۔ بلاشبہ یہ معقول بات ہے اور اس میں شبہ کی ذراسی بھی گنجائش نہیں اور اس کے سوا کوئی اور گمان بھی حضرت معاویہؓ کے بارے میں نہیں کیا جا سکتا۔ بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ حضرت معاویہؓ یزید کو ولی عہد مقرر کر جاتے اور اس کے فسق وفجور سے خبردار ہوتے۔ حاشا اللہ حضرت معاویہؓ ایسا ہرگز نہیں کر سکتے تھے صحابی کے بارے میں اس قسم کی بدظنی سے اللہ کی پناہ۔

مروان اور عبدالملک بھی اچھے بادشاہ تھے: اسی طرح مروان بن حکم اور عبدالملک بن مروان اگرچہ دونوں بادشاہ تھے لیکن حکومت میں ان کا طریقہ دنیاداروں اور شر پسندوں کا سا نہ تھا بلکہ دونوں مقدور بھر حق کے جویا رہتے ہاں بعض ضرورت انہیں مجبور کر دیتی کہ ان سے بعض افعال حق وصداقت اور عدل وانصاف کے خلاف ظاہر ہو جاتے مثلاً اتحاد میں خلل آنے کے ڈر سے اس قسم کے بعض افعال سرزد ہو جاتے اور اتحاد کا قائم رکھنا ان کے نزدیک ہر مسئلہ سے زیادہ اہم مسئلہ تھا اور وہ اسے کسی قیمت پر بھی ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے جس پر ان کی رسول کی پیروی شاہد ہے اور سلف سے ان کے جو احوال منقول ہیں وہ بھی۔ امام مالکؒ نے عبدالملک کے عمل سے موطا میں استدلال کیا ہے اس سے عبدالملک کے مقام دیانت وعدالت کا اندازہ لگا لیجئے اور مروان تو تابعین کے پہلے طبقہ میں سے تھے اور تابعین کی عدالت مشہور ہے۔ پھر آہستہ آہستہ عبدالملک کی اولاد میں خلافت منتقل ہو گئی۔ اولاد عبدالملک بھی دین میں اپنے اسلاف کے نقش قدم پر قائم رہی انہیں کے وسط میں عمرؒ بن عبدالعزیز کا عہد خلافت ہے۔ یہ تو مقدور بھر خلفائے اربعہ اور صحابہؓ کے نقش قدم پر چلتے رہے اور انہوں نے خلفائے اربعہ کا طریقہ چھوڑنا گوارا نہیں کیا۔

دنیا دار خلفاء اور عباسیہ دعوت کی تحریک: پھر ایسے خلفاء ہوئے جنہوں نے ملک کی طبیعت اپنے دنیوی اغراض و مقاصد میں استعمال کی اور اپنے اسلاف کی درمیانی راہ چھوڑ بیٹھے اور حکومت کے تمام طریقوں میں حق وصداقت سے سروکار نہ رکھا۔ ان کی اسی غیر مناسب رفتار نے اور ناشائستہ رنگ وڈھنگ نے لوگوں کو ان کے خلاف ابھارا اور لوگ ان کے کوتکوں پر کڑی سے کڑی تنقیدیں کرنے لگے لیکن پھر بھی انہوں نے اپنی حالت نہیں بدلی۔ آخر کار لوگوں نے دعوت عباسیہ کا علم بلند کیا اور بنی العباس کو حکومت کی باگ ڈور دے دی۔

ابتدا میں خلفائے عباسیہ کا رویہ اچھا تھا: عباسی سلاطین شروع شروع میں تو عدالت کے معیار پر پورے اترتے رہے اور حکومت کو حق و انصاف کی راہوں پر چلاتے رہے۔ جہاں تک انہیں مقدور تھا حتی کہ رشید کے بعد رشید کے بیٹے برسر اقتدار آئے' ان میں اچھے بھی تھے اور برے بھی۔ پھر ان کی اولاد میں حکومت منتقل ہوئی انہوں نے حکومت سے پورا پورا دنیوی لطف اٹھایا اور دنیا میں اور باطل کاموں میں ڈوب گئے اور دین پس پشت ڈال دیا اور اللہ تعالیٰ سے اعلان جنگ کیا۔ آخر کار اللہ تعالیٰ کا حکم آ پہنچا اور نہ صرف ان سے بلکہ تمام عربوں ہی سے حکومت ختم ہوگئی اور دوسروں کو دے دی گئی۔ اللہ تعالیٰ رائی کے دانہ کے برابر بھی ظلم نہیں کرتا گر کوئی ان خلفاء اور سلاطین کے حالات کا بغور مطالعہ کرے اور حق اور باطل کی راہوں پر گامزن ہونے میں ان کے اختلافات کو گہری نگاہ سے دیکھے تو ہمارے بیان کی صحت اس پر روشن ہو جائے گی۔

منصور کے دربار کا ایک واقعہ: مسعودی بنو امیہ کی تاریخ میں ابو جعفر منصور کے دربار کا اسی قسم کا ایک واقعہ نقل کرتے ہیں کہ جب منصور کے دربار میں جس میں بنو امیہ کے اکابر اور ممتاز اشخاص موجود تھے' بنی امیہ کا ذکر چھڑ گیا تو منصور نے بلا ساختہ کہا عبدالملک جبار وسرکش تھا اور بلا دھڑک جو چاہتا تھا کر گزرتا تھا اور سلیمانؑ کے سامنے بس اس کا پیٹ اور شہرت رہتی تھی اور عمر کی مثال ایسی تھی جیسے اندھوں میں کانا سردار ہوتا ہے۔

ہاں اگر قوم میں کوئی مرد تھا تو وہ ہشام تھا پھر سلسلہ بیان جاری رکھتے ہوئے کہا۔ جس حکومت کی جڑیں بنی امیہ کے لیے جما دی گئی تھیں اسے جب تک وہ باضابطہ چلاتے رہے اس کی حفاظت کرتے رہے' اسے مضبوطی سے سنبھالے رہے۔ اس میں شاندار کارنامے انجام دیتے رہے اور برے اور رذیل کاموں سے بچتے رہے تو ان کی حالت ٹھیک رہی۔ حتیٰ کہ خلافت ان کی عیاش اولاد کے قبضہ میں آئی جن کی نگاہ محض شہوت رانی اور گناہوں میں ڈوب کر دنیوی لذتوں تک محدود تھی اور اللہ کے استدراج اور تدبیر سے بےخبر و غافل تھے اور اس کے ساتھ خلافت کی حفاظت سے بھی بے پرواہ رہتے تھے اور ان میں فرائض ریاست کا احساس تک باقی نہ رہا تھا اور انہیں ہلکا سمجھنے لگے تھے اور سیاست میں کمزور و نااہل تھے۔ آخر کار حق تعالیٰ شانہٗ نے ان سے یہ عزت چھین لی اور اپنی نعمت سلب کر لی اور انہیں ذلت میں مبتلا کر دیا۔

عبداللہ بن مروان کا سلطان نوبہ کے ساتھ پیش آنے والا ایک واقعہ: پھر منصور نے عبداللہ بن مروان کو بلوایا عبداللہ نے ایک واقعہ بیان کیا جو انہیں نوبہ کے بادشاہ کے ساتھ پیش آیا تھا۔ جب وہ سفاح کے زمانے میں بھاگ کر نوبہ کے علاقے میں پہنچے تھے کہتے ہیں میں وہاں کافی مدت تک ٹھہرا رہا پھر حسن اتفاق سے ایک دن میرے پاس نوبہ کا بادشاہ آتا ہے۔ میں جلدی سے اس کے لیے قیمتی فرش بچھواتا ہوں مگر وہ بجائے فرش کے زمین ہی پر بیٹھ جاتا ہے۔ میں اس سے پوچھتا ہوں آپ ہمارے بچھائے ہوئے فرش پر کیوں نہیں بیٹھتے تو وہ جواب دیتا ہے کہ میں بادشاہ ہوں اور ہر بادشاہ کا فرض ہوتا ہے کہ وہ اللہ کی عظمت کے آگے جھک جائے کیونکہ اللہ نے اسے سربلند فرمایا ہے پھر مجھ سے کہتا ہے تم شراب کیوں پیتے ہو حالانکہ شراب تمہاری کتاب پر تم پر حرام ہے؟ میں جواب دیتا ہوں کہ اس بڑے گناہ کی جسارت ہمارے غلام اور نوکر چاکر کرتے ہیں۔ پھر کہتا ہے کہ تم اپنے جانوروں سے کھیتوں کو کیوں رندواڈالتے ہو۔ حالانکہ بگاڑ تم پر حرام ہے؟ میں کہتا ہوں کہ یہ کام بھی ہمارے غلام و خدام اپنی نادانی سے کر گزرتے ہیں۔ کہتا ہے اچھا تم ریشم اور سونا وغیرہ کیوں استعمال کرتے ہو

حالانکہ یہ چیزیں تمہاری کتاب میں تم پر حرام ہیں۔ مجھے عرض کرنا پڑتا ہے کہ جب حکومت ہمارے قبضہ سے نکلنے لگتی ہے تو ہم ان عجمیوں سے مدد لیتے ہیں جو مشرف بہ اسلام ہو گئے تھے وہی یہ تمام چیزیں ہماری مرضی کے خلاف استعمال کیا کرتے ہیں۔ ہم انہیں استعمال نہیں کرتے پھر وہ سر جھکا لیتا ہے اور اپنے ہاتھ سے زمین کریدنے لگتا ہے اور کہتا ہے خوب) تم کہتے ہو جو کچھ کیا وہ ہم نے نہیں کیا بلکہ ہمارے غلاموں نے' خادموں نے اور ان عجمیوں نے کیا جو نومسلم ہیں۔ پھر میری طرف اپنا سر اٹھا کر کہتا ہے تمہارے جوابات صحیح نہیں بلکہ تمہیں نے وہ چیزیں حلال سمجھ لیں جو اللہ نے تم پر حرام فرما دی ہیں اور تم ہی ان گناہوں کے مرتکب ہونے لگے ہو جن سے تم کو روک دیا گیا ہے۔ تم نے حکومت حاصل کر کے ظلم پر کمر باندھ لی۔ آخر کار اللہ نے تم سے عزت چھین لی اور تمہاری گردنوں میں تمہارے گناہوں کی وجہ سے ذلت کا طوق ڈال دیا اور ہنوز اللہ کی سزا اپنی انتہائی حد کو نہیں پہنچی۔ مجھے ڈر ہے کہ تم پر میرے شہر میں قیام کی حالت میں اللہ کا عذاب نہ اتر آئے اور میں بھی اس میں تمہارے ساتھ مبتلا نہ ہو جاؤں۔ مہمانی تین دن کی ہوتی ہے جو ختم ہو چکے ہیں۔ اب تم اپنی ضرورت کی چیزیں مجھ سے لے کر اپنے گھر کا رخ کرو اور میرے علاقہ سے چلے جاؤ۔ یہ واقعہ سن کر منصور سر جھکا لیتا ہے اور حیرت زدہ رہ جاتا ہے۔

ہمارے اس بیان پر آپ پر واضح ہو گیا ہو گا کہ خلافت حکومت میں کس طرح منتقل ہوئی اور یہ بھی کہ خلافت شروع میں خلافت تھی اور حاکم ہر فرد پر خود اس کا دین تھا اور وہ دین کو دنیوی کاموں پر ترجیح دیا کرتے تھے اگرچہ اس سلسلہ میں سب کو چھوڑ کر انہیں کو جانوں سے ہاتھ دھونا پڑ جائے۔

حضرت عثمانؓ نے جان دیدی مگر اتحاد پر آنچ نہ آنے دی: دیکھئے جب حضرت عثمانؓ کا انہیں کے گھر میں محاصرہ کر لیا گیا تو حسن حسین' ابن عمر اور ابن جعفر وغیرہ رضوان اللہ علیہم اجمعین ان کے پاس دفاع کی غرض سے پہنچتے ہیں لیکن حضرت عثمانؓ دفاع سے انہیں روک دیتے ہیں اور اختلاف کے ڈر سے حفاظت اتحاد کے لیے جس کی بنا پر مسلمانوں کی شیرازہ بندی ہے۔ انہیں مسلمانوں کے درمیان تلوار کھینچنے سے منع فرما دیتے ہیں۔ اگرچہ عدم دفاع ان کی شہادت کا باعث ہی کیوں نہ ہو۔

حضرت علیؓ نے دین کی خاطر سیاست ٹھکرا دی: اسی طرح حضرت علیؓ کو دیکھئے کہ جب شروع میں آپ کے ہاتھ پر بیعت کی گئی ہے تو حضرت مغیرہؓ نے آپ کو یہ رائے دی کہ حضرت زبیرؓ' حضرت معاویہؓ اور حضرت طلحہؓ کو ان کے عہدوں پر بحال رکھا جائے حتیٰ کہ تمام لوگ آپ کے ہاتھ پر بیعت کر لیں اور مسلمانوں میں اتحاد باقی رہے اور ان کا شیرازہ نہ بکھرے۔ اس کے بعد آپ کو اختیار ہے جو چاہیں کریں۔ ملک کی سیاست کا بھی تقاضا تھا۔ لیکن حضرت علیؓ نے دھوکہ سے بچنے کے لیے جو اسلام کے خلاف ہے یہ رائے نہیں مانی پھر دوسرے دن صبح صبح حضرت مغیرہؓ حضرت علیؓ کے پاس جا کر عرض کرتے ہیں کہ کل میں نے آپ کو جو رائے دی تھی۔ اس پر میں نے رات میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ میری رائے خلاف حق تھی اور خیر خواہی کے بھی خلاف تھی اور صحیح آپ ہی کی رائے تھی۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں نہیں بلکہ مجھے یقین ہے کہ تمہاری کل والی رائے خیر خواہی پر مبنی تھی اور آج کی رائے دھوکہ والی ہے لیکن تمہاری کل والی رائے پر عمل کرنے سے مجھے دین نے روک دیا۔ اگرچہ سیاست وہی چاہتی تھی۔ صحابہ کرامؓ کا قدم قدم پر یہی حال تھا کہ دین ٹھیک رہے اگرچہ دنیا بگڑ جائے اور ہاتھوں سے جاتی رہے۔

ہمارا رویہ اسلاف کے خلاف ہے: لیکن ہمارا کیا حال ہے سن لیجئے۔ نرقع دنیا نا بتخریق دیننا نلا دیننا یبقیٰ ولا ما نرقعُ۔ ہم دین پھاڑ کر اس کا اپنی دنیا میں پیوند لگاتے ہیں۔ اس لیے نہ ہمارا دین باقی رہتا ہے اور نہ دنیا ہی جس میں دین کا پیوند لگایا گیا تھا۔

خلافت وحکومت دو جدا گانہ اقتدار ہیں: آپ نے دیکھا کس طرح خلافت حکومت میں تبدیل ہوگئی اور خلافت کا صرف اتنا ہی مفہوم رہ گیا کہ وہ دین کی اور احکام دین کی حفاظت ہے اور راہ حق کا اختیار کرنا ہے لیکن اس زمانہ میں صرف حاکم ہی میں جو اصل میں دین تھا تغیر ہوا تھا۔ یعنی دین کی جگہ حکومت نے لے لی تھی پھر یہی تغیر بڑھتے بڑھتے عصبیت وشمشیر میں تبدیل ہوگیا۔ خلافت میں پہلی قسم کا تغیر بنو امیہ میں حضرت معاویہؓ سے لیکر مروان اور اس کے بیٹے عبدالملک کے زمانے تک باقی رہا اور عباسیہ حکومت کے آغاز میں ہارون الرشید تک اور اس کی بعض اولاد تک باقی رہا۔ پھر اس کے بعد تو خلافت کا معنیٰ ہی جاتا رہا اور اس کا محض نام ہی نام باقی رہ گیا اور اب خلافت خالص حکومت بن کر رہ گئی اور قہر وغلبہ انتہا تک پہنچ گیا اور غصہ کو بجھانے کے لیے اور ذاتی اغراض ومقاصد اور خواہشات کو پورا کرنے کے لیے اور عیاشی' تن پروری اور لذت اندوزی میں حکومت کو استعمال کیا جانے لگا۔ عبدالملک کی اولاد کی حکومت اور عباسیہ دور میں ہارون الرشید کے بعد والوں کی حکومت اسی قسم کی تھی۔ عربوں کی عصبیت کے باقی رہنے کی وجہ سے خلافت کا نام بھی باقی تھا اگرچہ خلافت باقی نہیں رہی تھی۔ لیکن ان دونوں دوروں میں خلافت وحکومت میں اشتباہ تھا اور دونوں گڈمڈ تھے فرق کرنا مشکل تھا۔ پھر خلافت کا نام بھی ختم ہوا اور اس کے نشانات بھی مٹ مٹا گئے کیونکہ عربوں کی عصبیت ختم ہوگئی اور ان کی نسلیں فنا ہوگئیں اور ان کے حالات بھی باقی نہیں رہے اور اب خالص حکومت باقی رہ گئی۔ جیسے مشرق میں سلاطین عجم تھے کہ وہ بطور تبرک کے خلیفہ کی اطاعت کا اور اس کی پیروی کا دعویٰ کرتے۔ حالانکہ حکومت تمام احوال وکوائف میں انہی کی تھی۔ اس میں خلیفہ کو ذرا سا بھی دخل نہ تھا۔ یہی حال مغرب میں سلاطین زناتہ کا تھا جیسا کہ عبیدئین کے بعد صنہاجہ کا حال تھا اور اندلس میں خلفائے بنو امیہ کے ساتھ اور قیروان میں عبیدئین کے ساتھ مغراوہ کا اور بنی یفرن کا تھا۔ ہمارے اس بیان سے یہ بات روشن ہوگئی کہ شروع میں بلا حکومت کے خلافت کا وجود ہوا۔ پھر حکومت وخلافت کے معانی میں گڈمڈ ہوئی اور دونوں خلط ملط ہوئے پھر حکومت ہی حکومت رہ گئی کیونکہ اس کی عصبیت خلافت کی عصبیت سے جدا ہوگئی اللہ ہی دن رات کا اندازہ لگانے والا ہے اور وہی واحد وقہار ہے۔





جدید کمپیوٹر ایڈیشن

بسم اللہ الرحمن الرحیم

وذکرھم بایّٰم اللہ ان فی ذٰلک لاٰیٰت لکل صبار شکور

مقدمہ

ابن خلدون

(حصہ دوئم)

فلسفہ، تاریخ، تمدن و عوارض تمدن پر جامع بحث اور بصیرت افروز تاریخی نکات کا بیان

مصنفہ

رئیس المورخین علامہ عبدالرحمٰن بن خلدون ۷۳۲ھ تا ۸۰۸ھ (۱۳۳۲ء تا ۱۴۰۶ء)

ترجمہ

مولانا راغب رحمانی

نفیس اکیڈمی اردو بازار کراچی

كتاب العبد وديوان المبتداء والخبر
من احوال العرب والعجم والبربرو
من عاصرهم من ملوك التتريغنى
علامہ ابن خلدون کی کتاب التواریخ

نام کتاب: مقدمہ ابن خلدون

مصنف: رئیس المورخین علامہ عبدالرحمٰن بن خلدون

ترجمہ: علامہ راغب رحمانی دہلوی

ناشر: نفیس اکیڈمی۔ اردو بازار۔ کراچی

طبع یازدھم: دسمبر ۲۰۰۱ء

ایڈیشن: کمپیوٹر کمپوز ایڈیشن

ضخامت: ۷۶۸

ٹیلیفون: ۷۷۲۲۰۸۰

مطبوعہ: احمد برادرز پرنٹرز۔ ناظم آباد۔ کراچی

نگاہِ اوّلین

از چوہدری محمد اقبال سلیم گاہندری

تاریخ ایک انتہائی دلچسپ علم ہے خصوصاً اسلامی تاریخ جس میں صداقت کا خاص طور پر لحاظ رکھا گیا ہے۔ ہر مسلمان کو اس کا مطالعہ کرنا ضروری ہے۔ تاکہ اسے اپنے اسلاف کے شاندار کارناموں کا علم ہو اور وہ اقوام عالم میں سر افتخار بلند کر سکے۔ دنیا کی تاریخوں میں عموماً جھوٹے سچے قصے بھرے پڑے ہیں جن سے ان کی افادیت کا پہلو دھندلا ہو گیا ہے مگر اسلامی تاریخ صداقت میں نہائی ہوئی ہے اور بن سنور کر انتہائی اجلی قبا میں لوگوں کے سامنے ہے۔ تاہم تاریخی حقائق کو جانچنے‘ انہیں تولنے اور وزن کرنے کے کچھ آداب و اصول ہیں جنہیں تاریخ میں دلچسپی لینے والے طلباء کو اور قارئین کرام کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے تاکہ ان پر صداقت کی چمک اور آب و تاب رہے اور ان کے کپڑوں پر کذب و روایتی کہانیوں کی چھینٹ نہ پڑنے پائے۔

مؤرخوں نے تاریخ اسلام پر خصوصاً اور تاریخِ اقوام پر عموماً بڑی بڑی کتابیں لکھی ہیں لیکن وہ اصول و آئین نہیں بتائے جن پر واقعات کو پرکھا جا سکے تاکہ دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی الگ ہو سکے اور تاریخ کا مطالعہ کرنے والوں کے ہاتھوں میں ایک ایسا معیار ہو جس پر تاریخی حقائق کسے جا سکیں اور کھوٹے کھرے میں تمیز ہو سکے۔ لیکن مؤرخین اسلام میں ایک ایسا بلند پایہ مورخ بھی گذرا ہے جس نے یہ ضرورت آج سے ۸سو برس پہلے محسوس کی اور اس نے سینکڑوں عنوانات قائم کر کے تاریخی حقائق کو پرکھنے کے اصول و قواعد مرتب کیے اور تاریخی نظائر و شواہد سے انہیں مستحکم و مضبوط بنا کر لوگوں کے سامنے رکھے۔ تاکہ لوگوں کو عموماً جو تاریخی حقائق میں لغزشیں پیش آ جایا کرتی ہیں۔ وہ ان سے محفوظ رہ سکیں۔

یہ ہیں علامہ عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون حضرمی‘ مغربی لوگ جنہیں ابن خلدون کے نام سے جانتے اور پہچانتے ہیں۔ آپ نے ۶ جلدوں میں ایک اسلامی تاریخ لکھی جس کا نام ”کتاب العبر و دیوان المبتداء والجز فی ایام العرب والعجم والبربر“ تجویز فرمایا۔ ہمیں یہاں اس تاریخ پر کچھ نہیں لکھنا بلکہ ہم اس کے بے نظیر و فقید المثال مقدمہ کے بارے میں لکھنا ہے جو مقدمہ ابن خلدون کے نام سے مشہور و معروف ہے۔

یہ علامہ ابن خلدون کی تاریخ کا ساتواں حصہ ہے جو آٹھ نو ماہ کے قلیل عرصہ میں لکھا گیا۔ اس میں علاوہ اصول و آئین تواریخ کے سینکڑوں بیحد مفید و کارآمد مقالات ہیں اور تمام علوم عقلیہ و نقلیہ کا اجمالی بیان اور ان پر آزادانہ اور محققانہ تبصرے ہیں۔ تاریخ ابن خلدون کی ۶ جلدیں اگر جسم ہیں تو مقدمہ ابن خلدون ان کی روح ہے جس نے ان ششگانہ جلدوں میں جان ڈال دی ہے۔ اور انہیں آتش بداماں بنا دیا ہے۔ سچ پوچھو تو ابن خلدون کی عظمت و شہرت کا سہرا اسی مقدمہ کے سر ہے۔ اگر یہ مقدمہ نہ ہوتا تو شاید دنیا علامہ ابن خلدون کو اتنا نہیں پہچانتی جتنا اس مقدمہ کی بدولت پہچان گئی ہے۔ یورپ میں اس مقدمہ کی دھوم ہے اور علامہ موصوف کی عظمت کا ڈنکا بج رہا ہے۔

یہ مقدمہ تقریباً سوا چار سو صفحات پر مشتمل ہے اور اس میں بیش بہا معلومات کا بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے۔ جو شاید سینکڑوں کتابوں کے مطالعہ کے بعد بھی ہاتھ نہ آ سکے۔ مقدمہ عربی زبان میں ہے جس کی عبارت اگر چہ دقیق ہے مگر یہ معانی کے لحاظ سے ایک بحر عمیق ہے۔ یہ عربی کے آخری امتحان (مولوی فاضل) کے کورس میں داخل ہے اور درس نظامی میں بھی آخری جماعتوں کو پڑھایا جاتا ہے۔ اس کی افادیت مسلّم وہمہ گیر ہے۔

علامہ موصوف کی تاریخ نفیس اکیڈمی نے اس سے قبل نو حصوں میں شائع کی ہے جو شرح وبسط کے لحاظ سے مکمل و بے نظیر ہے۔ پھر یہ ضرورت بھی شدت کے ساتھ محسوس کر کے کہ مقدمہ ابن خلدون بھی شائع کیا جائے تا کہ علامہ موصوف کا یہ عظیم کارنامہ اردو میں مکمل طور پر منتقل ہو جائے اور عوام اس سے فائدہ اٹھا سکیں اور علامہ موصوف کی وسعت معلومات کا اندازہ لگا سکیں۔ اس لیے اکیڈمی نے اس کا ترجمہ مولوی محمد داؤد خان صاحب راغب رحمانی دہلوی سے کرایا جو قارئین کرام کے سامنے پیش ہے۔ ترجمہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ دہلی کی ٹکسالی زبان میں ہے جو عام فہم و آسان ہے اور عوام و طلبہ کے لیے بیحد مفید اور کار آمد ہے۔ شائقین علوم وفنون اس کا ضرور مطالعہ کریں۔ اس کے ترجمہ سے اردو ادب کے سرمائے میں بھی بیش بہا اضافہ ہوا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مقدمہ ابن خلدون بہت سے علوم کا خزینہ ہے۔ جس کے مطالعہ سے قارئین کرام انشاء اللہ خوش ہوں گے اور اسے بار بار پڑھ کر لطف اندوز ہوں گے۔

وما توفیقی الا باللہ

فہرست مضامین



فصل نمبر ۲۹

بیعت کی تعریف: دیکھئے ابیعت ایک قسم کا پیمان اطاعت ہے۔ بیعت کرنے والا بیعت کر کے نہ صرف اپنے کاموں میں بلکہ مسلمانوں کے تمام کاموں میں اپنے امیر کی بالا دستی تسلیم کرتا ہے اور یہ بھی کہ وہ اس کی بات کے خلاف نہیں کرے گا اور جو حکم اسے ملے گا اسے بلا چوں و چرا بجالائے گا خواہ اس سے خوش ہو یا ناخوش۔

بیعت کی وجہ تسمیہ: جب امام سے بیعت یا پیمان اطاعت کا معاہدہ کیا جاتا ہے تو عہد کو مضبوط بنانے کے لیے بیعت کرنے والا اپنا ہاتھ امیر کے ہاتھ میں دے دیتا ہے گویا بیعت مصافحہ کی ایک قسم ہے چونکہ بیعت کا فعل لین دین والوں کے فعل کے مشابہ ہوتا ہے اس لیے بیعت کو بیعت کہا جاتا ہے (بیع باغ بیچ کا مصدر ہے جس کے معنی بیچنے کے ہیں یا بیعت کرنے والے نے اپنے اختیارات اس کے ہاتھ بیچ ڈالے جس سے بیعت کر لی ہے) بیعت کے لغوی اور شرعی معنی یہی ہیں۔ احادیث میں لیلۃ العقبہ والی بیعت کا اور صلح حدیبیہ کے موقع پر ایک درخت کے پاس والی بیعت کا جو بیان آیا ہے یا جہاں کہیں لفظ بیعت استعمال کیا گیا ہے۔ اس سے یہی معنی مراد ہیں۔ بیعت خلفا اور بیعت الایمان بھی اسی تعریف میں داخل ہیں۔

بیعت الایمان کی تعریف: خلفاء بیعت لیتے وقت لوگوں سے ہر قسم کی قسمیں کھلوایا کرتے تھے تاکہ عہد زیادہ سے زیادہ مضبوط ہو جائے اسی کو ایمان بیعت کہا جاتا تھا۔ (ایمان یمین (قسم) کی جمع ہے یعنی بیعت کے بارے میں قسمیں) بیعت الایمان میں زیادہ تر لوگوں پر جبر کیا جاتا تھا۔ اس لیے جب امام مالک نے جبریہ قسم کے منعقد نہ ہونے کا فتویٰ دیا تو حکام نے آپ کی مخالفت کی کیونکہ اس فتوے سے ایمان بیعت کا استیصال ہوتا ہے اس سلسلہ میں امام موصوف کو دور آزمائش سے بھی گزرنا پڑا۔

موجودہ بیعت کی حقیقت: ہمارے زمانے میں جو بیعت پائی جاتی ہے وہ ایک قسم کا شاہی ادب وسلام ہے جس میں زمین یا ہاتھ یا پاؤں یا دامن چوم لیا جاتا ہے اسے مجازی طور اس لیے بیعت کہتے ہیں کہ اطاعت کے لیے جو اصل بیعت ہے جھکنا اور قدم بوسی لازم ہے (اس لیے ملزوم کا نام لازم کو دیدیا گیا) پھر کثرت استعمال کی وجہ سے یہی نام حقیقت عرفیہ بن گیا۔ اب اس میں مصافحہ کی ضرورت بھی نہیں رہی جو جز وحقیقت بیعت ہے کیونکہ سلطان کا ہر ایک سے مصافحہ کرنا اس کے تحفظ منصب کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ شاہی اعزاز و مرتبہ اسے نہیں چاہتا۔ البتہ کبھی کبھی کوئی بادشاہ از راہ عجز وانکساری اپنے خاص خاص درباریوں سے یا رعایا کے مشہور وممتاز علماء سے مصافحہ کر لیتا ہے مگر ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ بیعت کے عرفی معنی اچھی طرح سے ذہن نشین کر لیجئے کیونکہ اس کا سمجھنا ہر شخص کا فرض ہے کیونکہ ہر شخص پر اپنے بادشاہ اور امام کے حقوق لازم ہیں۔ کیونکہ امام کے افعال لغو اور بیکار نہیں ہوا کرتے (اس لیے کہ اسے رعایا کی اصلاح مدنظر ہوتی ہے) جیسے تمہارے

افعال سلاطین کے ساتھ بیکار نہیں ہوا کرتے۔ اپنے افعال پر اپنے امام کے افعال کا قیاس کر لو۔

فصل نمبر ۳۰

ولی عہدی: ہم اوپر امامت پر اور مصلحت کی وجہ سے اس کے مسنون ہونے پر روشنی ڈال آئے ہیں اور اس پر بھی کہ امام کی حقیقت یہی ہے کہ وہ قوم کے دینی و دنیوی مصالح پیش نظر رکھتا ہے لہٰذا امام قوم کا بہی خواہ مخلص ہمدرد اور محافظ ہوتا ہے جو زندگی کی حالت میں قوم کے مصالح پیش نظر رکھتا ہے اور سوچ سمجھ کر آنے والے حالات کا ایسا انتظام کر جاتا ہے جو اس کی وفات کے بعد ملک و قوم میں انتشار اور ابتری نہ پیدا ہونے دے چنانچہ وہ اپنی زندگی ہی میں کسی ایسے شخص کو ولی عہد نامزد کر جاتا ہے جو اس کا صحیح جانشین ہونے کی اہلیت رکھتا ہو اور وہی فرائض انجام دے سکتا ہو جو آج تک امام دیتا چلا آیا ہے اور قوم کو بھی اسی پر اسی طرح اعتماد ہو جس طرح موجودہ امام پر تھا الغرض امام کا اپنی زندگی میں کسی کو اپنا جانشین مقرر کرنا ولی عہدی ہے اور نامزد شخص کو ولی عہد کہا جاتا ہے۔

ولی عہدی کا ثبوت: شریعت مطہرہ میں اجماع سے ولی عہدی کا جواز و انعقاد ثابت ہے کیونکہ صحابہ کی موجودگی میں صدیق اکبرؓ نے فاروق اعظم کو اپنا ولی عہد مقرر فرمایا اور اسے تمام صحابہؓ نے بالاتفاق منظور فرمایا اور سب نے فاروق اعظمؓ کی اطاعت اپنے اوپر واجب و لازم سمجھی اسی طرح فاروق اعظمؓ نے عشرہ مبشرہ میں سے باقی رہ جانے والے چھ صحابہ کو مجلس شوریٰ کے لیے بطور ارکان کے نامزد فرمایا اور انہیں امام چننے کا اختیار سونپ دیا پھر ان میں سے بھی تین نے اپنے اختیارات تین کے حوالے کر دیئے اور دست بردار ہو گئے۔ پھر ان تینوں نے عبدالرحمٰنؓ بن عوف کو انتخاب خلیفہ کے لیے چن لیا چنانچہ عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے انتخاب امام کے لیے سر توڑ کوشش کی اور اس سلسلے میں تمام مسلمانوں سے فرداً فرداً مشورہ کیا اور سب کو علیؓ و عثمانؓ پر متفق پایا۔ آخر کار آپ نے بیعت کے لیے حضرت عثمان کو ترجیح دی کیونکہ عبدالرحمٰنؓ حضرت عثمانؓ کے معاملات میں بہ نسبت اپنے ذاتی اجتہاد کے صدیق و فاروق کی پیروی کو ضروری سمجھتے تھے الغرض بالاتفاق حضرت عثمان کو خلیفہ چن لیا گیا اور ان کی اطاعت لازم تسلیم کر لی گئی اس اجتماع میں تمام وہ صحابہ موجود تھے جو بیعت صدیق و فاروق میں موجود تھے لیکن ان کے خلاف کسی نے لب کشائی نہیں کی جس سے معلوم ہوا کہ یہ سب آپ کی خلافت پر راضی اور متفق تھے اور اس کی صحت کے قائل تھے اور اصول کا یہ ایک مسلمہ مسئلہ ہے کہ اجماع صحابہ حجت ہے۔

ولی عہدی کے سلسلے میں امام کی مودت: اس سلسلے میں امام پر بدگمانی روا نہیں اگر چہ وہ اپنے باپ یا بیٹے ہی کو ولی عہد بنا جائے کیونکہ جب امام کی زندگی میں مسلمانوں کے تمام کاموں پر قابل اعتماد تسلیم کر لیا گیا ہے تو وہ بدرجہ اولیٰ کوئی ایسا جرم کر کے جو قابل اعتراض ہو فوت نہ ہو گا لیکن کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو باپ اور بیٹے کی ولی عہدی کے سلسلے میں امام پر بدگمانی کرتے ہیں۔ حالانکہ کسی صورت میں بھی بدگمانی نہیں پیدا ہونی چاہیے خصوصاً جبکہ ولی عہدی کسی مصلحت کی یا کسی فساد

سے بچنے کی غرض سے عمل میں لائی گئی ہو ایسی صورت میں تو بدگمانی کا وہم بھی پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ عہد معاویہؓ میں ان کے بیٹے یزید کو ولی عہد بنایا گیا کیونکہ معاویہؓ کا یہ فعل لوگوں کے اتفاق کی وجہ سے اس معاملہ میں ان کے لیے حجت تھا۔

صحابہؓ کے ساتھ حسن ظن: حضرت معاویہؓ نے دوسروں کو چھوڑ کر یزید کو مصلحت کے تحت ولی عہد چنا تھا کیونکہ بنو امیہ کے ارباب حل وعقد کا یزید کی ولی عہدی پر اتفاق تھا کیونکہ اس وقت بنو امیہ اپنے سوا کسی اور کے لیے خلافت نہیں چاہتے تھے بنو امیہ قریش تھے انہیں تمام مسلمانوں کی حمایت حاصل تھی اور یہی ارباب اقتدار تھے اس لیے انہیں میں سے ولی عہد چنا گیا۔ اور جو بظاہر خلافت کے اہل تھے انہیں نظر انداز کر دیا گیا تاکہ مسلمانوں کے اتحاد واتفاق میں جو شارع کے نزدیک انتہائی اہم ہے خلل نہ آئے اور ملک میں انتشار نہ پھیلے۔ حضرت معاویہؓ کے ساتھ یہی حسن ظن رکھنا چاہیے کیونکہ آپ کی عدالت اور صحبت رسالت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا یہی تقاضہ ہے اور پھر بڑے بڑے صحابہؓ کا اجتماع اور ان کی خاموشی اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ اس سلسلہ میں حضرت معاویہؓ بدگمانی سے بری ہیں کیونکہ صحابہؓ کی یہ شان نہ تھی کہ وہ حق سے چشم پوشی فرمائیں اور مروت سے کسی کے ساتھ نرمی برتیں۔ اور نہ صرف حضرت معاویہؓ ہی کی یہ شان تھی کہ وہ اقتدار شاہی کے سامنے حق ماننے سے انکار کر دیں۔ تمام صحابہؓ کی شان بلند وممتاز ہے اور ان کی عدالت ان کے ساتھ اس قسم کی بدگمانیوں سے مانع ہے۔

ابن عمرؓ کے الگ رہنے کی وجہ: اس میں ابن عمرؓ نے اس لیے حصہ نہیں لیا تھا کہ یہ اپنی پارسائی کی وجہ سے بڑے محتاط رہتے تھے اور جائز وناجائز ہر چیز سے کنارہ کش رہا کرتے تھے۔ چنانچہ ان کا تقویٰ لوگوں میں مشہور ہے۔

ابن زبیر کی مخالفت: اس ولی عہدی کی جس پر جمہور کا اتفاق تھا صرف عبداللہ بن زبیر نے مخالفت کی تھی۔ ظاہر ہے کہ ان کی مخالفت کی جمہور کے مقابلہ میں کوئی قدر وقیمت نہ تھی۔

دیگر خلفاء سے اسی نوع کی ولی عہدی کا ظہور: پھر حضرت معاویہؓ کے بعد اسی قسم کی ولی عہدی کا ظہور ان دیگر خلفاء سے بھی ہوا جو حق پسند ہونے کے علاوہ حق پر عامل بھی تھے۔ جیسے بنو امیہ میں سے عبدالملک اور سلیمان سے اور بنو عباس میں سے سفاح منصور، مہدی اور رشید سے اور ان جیسے دیگر خلفاء سے جن کی عدالت مشہور تھی اور جو مسلمانوں کے صحیح معنوں میں بہی خواہ تھے۔ اگر انہوں نے ولی عہدی کے لیے اپنے بیٹوں یا بھائیوں کو ترجیح دی اور خلفاء اربعہ کے طریقوں پر نہیں چلے تو اس وقت ان کے حالات کا یہی تقاضہ تھا اور خلفائے اربعہ نے جو راہ اختیار کی وہی ان کے لیے موزوں تھی۔

عہد خلافت راشدہ میں دینی زور: خلافت راشدہ کا وہ مبارک زمانہ تھا جس میں ملک گیری کی ہوس نہ تھی اور ہر ایک میں دینی جذبہ کارفرما تھا چنانچہ انہوں نے اسی کو خلیفہ چنا جس میں زیادہ سے زیادہ دینی جھلک دیکھی اور خواہش مند خلافت کو اس کے جذبہ دینی کے حوالے کر دیا پھر خلافت راشدہ کے ختم ہوتے ہی خلافت سلطنت سے بدل گئی۔ دینی جذبہ ٹھنڈا ہونے لگا۔ دلوں میں قومی جذبہ کروٹیں لینے لگا اور سلطانی اقتدار کی ضرورت کا احساس ہونے لگا تاکہ قومی حمایت حاصل ہو۔ اگر اس جماعت کے تقاضہ کے خلاف کسی کو ولی عہد بنایا جاتا تو اسے کوئی بھی تسلیم نہیں کرتا اس پر بہت جلدی زوال آ جاتا۔ اسلامی اتحاد کا شیرازہ بکھر جاتا اور ملک میں ابتری پھیل جاتی۔

علیؓ کی خلافت میں اختلاف کی وجہ: کسی نے حضرت علیؓ سے پوچھا یہ کیا بات ہے کہ جب آپ خلیفہ بنائے گئے تو مسلمانوں میں اختلاف ہو گیا۔ لیکن صدیقؓ و فاروقؓ کے خلیفہ بنائے جانے پر کسی نے چوں بھی نہیں کی حضرت علیؓ نے جواب دیا کہ صدیقؓ و فاروقؓ مجھ جیسے لوگوں پر حاکم تھے اور میں تم جیسے لوگوں پر حاکم ہوں یعنی اس زمانے میں لوگوں میں دینی جوش پورے شباب پر تھا اور میرے زمانے میں وہ جوش ٹھنڈا پڑ گیا۔

عوام کے رجحان کے خلاف ولی عہدی کا انجام: غور کیجئے جب مامون نے علی بن موسیٰ بن جعفر صادق کو ولی عہد بنا دیا اور اسے رضا کے نام سے پکارا تو بنو عباس کے ارباب حل و عقد نے اسے تسلیم نہیں کیا۔ بلکہ اس کی بیعت توڑ کر مامون کے چچا ابراہیم بن مہدی کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور ملک میں فتنہ و فساد کی آگ بھڑک اٹھی حتیٰ کہ لوٹ مار بھی شروع ہو گئی اور بلوؤں اور بغاوتوں کا دروازہ کھل گیا غرض ایسا ہنگامہ برپا ہوا کہ ملک ہی سے ہاتھ دھونا پڑ جاتا اگر مامون خراساں سے لپک کر بغداد نہ آتا اور لوگوں سے جدید بیعت نہ کرتا اس لیے ولی عہدی میں ان تمام باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

تغیرات زمانہ: حالات قبائل مصالح اور پارٹیوں کے اعتبار سے زمانہ بدلتا رہتا ہے اور ہر زمانہ کے اللہ کی مہربانی سے اپنے مخصوص حالات ہوتے ہیں۔ اگر ولی عہدی سے اپنے بزرگوں کی میراث کو اپنی اولاد ہی میں چھوڑنا مقصود ہو تو یہ دینی مقاصد سے خارج ہے کیونکہ خلافت اللہ کا فضل ہے۔ اللہ اپنے فضل سے جسے چاہے عطا کرے۔ خلیفہ شایان شان یہی ہے کہ ولی عہدی میں اپنی نیت نیک رکھے تاکہ دینی عہدے مذاق بن کر نہ رہ جائیں کیونکہ اصل ملک اللہ کا ہے اس نے آز مانے کے لیے اپنے ملک کے کچھ حصہ پر حاکم کو کچھ دنوں کے لیے چند اختیارات دے دیئے ہیں اس لیے ان کی ناقدری نہ کی جائے۔

یزید کے فسق و فجور کا مسئلہ: یزید کی ولی عہدی کے سلسلے میں چند مسائل ایسے بھی ہیں جن پر صحیح صحیح روشنی ڈالنے کی ضرورت ہے۔ مثلاً عہد خلافت میں یزید فسق و فجور میں مبتلا ہو گیا۔ حضرت معاویہؓ کی شان عدالت دیکھتے ہوئے یہ گمان بھی نہیں ہوتا کہ آپ کو اسے ولی عہد مقرر کرتے وقت یزید کے فسق و فجور کا علم تھا کیونکہ آپ انتہائی عادل اور صاحب فضل تھے بلکہ یزید کو اپنی زندگی میں گانا سننے پر برا بھلا کہتے رہتے تھے اور اس سے روکتے رہتے تھے۔ حالانکہ گانا سننا دوسرے گناہوں کے مقابلے میں کم درجے کا ہے۔ پھر گانا سننے کے بارے میں صحابہؓ کے اقوال مختلف ہیں۔

یزید کے بارے میں صحابہؓ کی دو جماعتیں: جب یزید فسق و فجور میں مبتلا ہوا تو صحابہ کرامؓ نے اس کے بارے میں مختلف رائیں قائم کیں کسی نے اس کی بیعت توڑ کر اس سے جنگ کا ارادہ کر لیا۔ جیسا کہ امام حسینؓ اور عبداللہ بن زبیر نے اور ان کے ماننے والوں نے کیا لیکن بعض یہ سوچ کر جنگ کے ارادہ سے باز رہے کہ اس سے ملک میں فتنہ برپا ہو جائے گا اور ناحق لوگوں کا کثرت سے خون ہوگا۔ علاوہ ازیں یزید کا مقابلہ بھی آسان نہ تھا کہ اسے نبھایا جا سکے کیونکہ اس وقت یزید برسر اقتدار تھا اور اس کی حمایت میں بنو امیہ ننگی تلواریں لیے کھڑے تھے اور علاوہ ازیں قریش کے ارباب حل و عقد بھی اسی کی حمایت کے لیے تیار رہتے تھے۔ اور مضر کا سارا قبیلہ جو سب سے زیادہ طاقتور تھا یزید کے ساتھ تھا جس کے مقابلہ کی ان میں تاب ہی نہ تھی۔ چنانچہ یہ لوگ بیعت توڑنے اور بغاوت کرنے سے رکے رہے اور اللہ سے اس کی ہدایت کی دعائیں مانگتے رہے۔ یا

پھر اس سے نجات کی۔ مسلمانوں کی جمہوریت اسی خیال کی تھی دونوں جماعتیں مجتہد تھیں اور دونوں میں سے کسی کو بھی برا نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ یہ سب مسلمانوں کی خیر خواہی اور تلاش حق کے لیے کوشاں تھے۔ ان مقاصد میں ان کے مساعی لوگوں میں مشہور و معروف ہیں۔ حق تعالیٰ ہمیں بھی ان کی پیروی کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

کیا رحمت عالمؐ نے کسی کو ولی عہد بنایا: دوسرا مسئلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ولی عہدی کا ہے۔ جیسا کہ شیعہ حضرات کا دعویٰ ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) خلافت کے لیے حضرت علیؓ کو نامزد کر گئے تھے۔ یہ مسئلہ صحیح نہیں ہے نہ اسے کسی محدث نے نقل کیا ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے مرض الموت میں قلم دوات اور کاغذ وصیت کے لیے مانگا تھا۔ حضرت عمرؓ نے بیماری میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو تکلیف نہ دینے کے خیال سے دوات قلم نہیں دینے دیا جس سے صاف معلوم ہوا کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اس قسم کی کوئی وصیت نہیں فرمائی۔ اسی کی طرف حضرت عمرؓ نے اپنے قول سے ارشاد فرمایا تھا کہ اگر میں ولی عہد بنایا جاؤں تو مجھ سے بہتر شخص (ابوبکرؓ) نے ولی عہد بنایا ہے۔ اور اگر نہ بناؤں تو مجھ سے بہترین شخص (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے ولی عہد نہیں بنایا۔ پھر حضرت علیؓ کا مندرجہ ذیل قول بھی اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ عباسؓ نے علیؓ سے کہا آؤ ہم دونوں مل کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں چلیں اور اپنے بارے میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے ولی عہدی کی درخواست کریں اس پر حضرت علیؓ نے جانے سے انکار کیا اور فرمایا کہ اگر آج آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ہمیں خلافت سے منع فرمایا تو پھر ہمیں کبھی خلافت ملنے والی نہیں معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کو معلوم تھا کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے نہ وصیت کی اور نہ کسی کو ولی عہد بنایا۔

امامیوں کے شبہ کی وجہ: چونکہ امامیہ امامت کو ارکان دین میں شمار کرتے ہیں (حالانکہ ایسا نہیں ہے) بلکہ خلافت مصالح عام میں داخل ہے جو عوام کی بہبود کے لیے قائم کی جاتی ہے۔

خلافت دینی رکن نہیں: اگر خلافت دیگر ارکان دینیہ کی طرح دینی رکن ہوتی تو اس کا نماز جیسا حال ہوتا اور آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) اس میں کسی کو جانشین بنا جاتے جیسے نماز میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو جانشین بنا گئے اور خلافت کی جانشینی بھی نماز کی جانشینی کی طرح لوگوں میں مشہور ہوتی پھر صحابہؓ کا صدیق اکبرؓ کی خلافت کا نماز پر قیاس کر کے اس طرح استدلال کرنا کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم آپ سے ہمارے دین کے لیے راضی تھے تو کیا ہم آپ سے اپنی دنیا کے لیے راضی نہ ہوں وصیت کے واقع نہ ہونے کی صریح دلیل ہے۔

ہمارے زمانے میں ولی عہدی کی اہمیت: علاوہ ازیں عہد نبوت میں خلافت کا معاملہ اور اس کی ولی عہدی ہمارے زمانے کی طرح اہم نہ تھی اور وہ حمایت قومی جو آج بطور عادت اتحاد و انتشار میں موثر ہے اس وقت قابل اعتبار تھی کیونکہ اسلام کا تعلق ایسی چیزوں سے تھا جو عادت کے خلاف تھیں جیسے دشمنوں کے دلوں میں اسلامی رشتے میں منسلک ہو کر محبت پیدا کرنا۔ دین کی اور اسلام کی عزت وعظمت کے لیے شہادت کے لیے تیار کر دینا۔ کیونکہ مسلمان حیرت انگیز چیزوں کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرتے تھے وہ دیکھتے تھے کہ ان کی مدد کے لیے لڑائی میں آسمان سے فرشتے اتر آتے ہیں ان کی

آنکھوں کے سامنے وحی آتی جاتی تھی اور حق تعالیٰ ہر واقعہ میں ان سے تازہ تازہ خطاب فرماتا تھا جو انہیں پڑھ کر سنایا جاتا تھا۔ ان حالات میں قومی حمایت کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی تھی کیونکہ مسلمان اطاعت وانقیاد کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ اور لگاتار معجزوں کا سرزد ہونا' مسلسل احکام کا اترنا اور پے در پے آنے جانے والے فرشتوں کا نزول جن سے وہ حیران و ششدر تھے ان کے دینی رنگ کو مزید گہرا بنا رہا تھا۔ اس لیے خلافت کو ملک کو ولی عہدی کی حمایت قومی اور دیگر اسی قسم کے مسائل کو اسی طرح واقع ہونا تھا جس طرح وہ واقعہ ہوئے پھر جب یہ مدد رک گئی کیونکہ معجزے ختم ہو گئے اور وہ لوگ فوت ہو گئے جنہوں نے اپنی آنکھوں سے ان کا مشاہدہ کیا تھا تو رفتہ رفتہ دینی رنگ بدلنے لگا اور خلاف عادت حالات ختم ہو کر پھر اپنی عادتوں پر لوٹنے لگے اس لیے اب قومی حمایت کا مسئلہ اور حالات و واقعات کا رخ انتہائی اہم سمجھا جانے لگا۔ اور اب ملک میں خلافت و ولی عہدی ایک اہم مسئلہ بن گیا جو اب سے پہلے اتنا اہم نہ تھا۔

عہد نبوت میں ولی عہد نہ بنائے جانے کی وجہ دیکھیے! عہد نبوت میں خلافت چونکہ اہم نہ تھی اس لیے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے کوئی ولی عہد مقرر نہیں فرمایا۔ پھر خلافت راشدہ کے زمانے میں بعض مسائل کی اہمیت حسب ضرورت بتدریج پیدا ہوتی چلی گئی کیونکہ دینی حمایت' جہاد' ارتداد کی بندش اور وسعت مملکت کے مسائل پیدا ہو گئے۔ اب خلفاء کو اختیار تھا خواہ ولی عہد بنائیں یا نہ بنائیں جیسا کہ ہم اس بارے میں فاروقؓ کا قول نقل کر چکے ہیں لیکن آج مسئلہ خلافت تمام مسائل سے اہم ہے کیونکہ دینی حمایت اور اصلاحات کا نفاذ اسی پر موقوف ہے۔ اس لیے اس میں قومی حمیت کا اعتبار لازم ہے کیونکہ یہی قوم کو انتشار وافتراق سے محفوظ رکھنے کا واحد ذریعہ ہے۔ یہی اتحاد واتفاق کا منشا ہے اور یہی مقاصد واحکام شرع کے تحفظ کا ضامن ہے۔

صحابہؓ اور تابعین میں باہمی جنگ: تیسرا مسئلہ صحابہؓ اور تابعین میں باہمی لڑائیوں کا ہے خوب یاد رکھیے صحابہؓ میں اختلاف دینی مسائل میں پیدا ہوا ہے اور صحیح دلائل اور قابل اعتماد براہین کے ذریعہ اجتہاد اس اختلاف کا منشا ہے جب ارباب اجتہاد میں اختلاف ہو تو اگر ہم یہ مان لیں کہ اجتہادی مسائل میں صحیح ایک ہی قول ہے اور باقی غلط ہیں اور چونکہ جہت صحت متعین نہیں اس لیے ہر قول میں صحت کا احتمال ہے اور نہ ہی جہت غلط ہی متعین ہے اس لیے بالاتفاق گناہ غلطی کرنے والوں سے ساقط ہے اور اگر ہم یہ مان لیں کہ تمام اقوال صحیح ہیں اور ہر مجتہد صحیح راہ پر ہے تو پھر کسی کی طرف غلطی اور گناہ منسوب ہو ہی نہیں سکتا۔ صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام میں جس قدر اختلافات ہیں ان کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ دینی اور ظنی مسائل میں اختلافات ہیں اس قسم کے اختلافات کا حکم وہی ہے جو ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ کسی کی طرف بھی غلطی کی نسبت نہیں کی جا سکتی ان اجتہادی اختلافات سے اس مقدس جماعت میں باہمی لڑائیاں مندرجہ ذیل ہیں جنگ علیؓ ومعاویہؓ، جنگ علیؓ وزبیرؓ وعائشہؓ وطلحہؓ جنگ یزید وحسینؓ اور جنگ عبدالملک وابن زبیر۔

جنگ علیؓ ومعاویہؓ کا پس منظر: جنگ علیؓ ومعاویہؓ کا پس منظر یہ ہے کہ چونکہ شہادت عثمانؓ کے زمانے میں مسلمان مختلف شہروں میں بکھرے ہوئے تھے اس لیے حضرت علیؓ کی بیعت کے وقت موجود نہ تھے لیکن جو صحابہؓ موجود تھے ان میں سے کسی نے تو بیعت کر لی تھی اور کوئی غیر جانبدار تھا۔ اور صحابہؓ کے اجتماع کے بعد ان کا کسی امام پر متفق ہونے کا منتظر تھا جیسے سعد سعید ابن

عمرؓ اسامہ بن زید مغیرۃ بن شعبہؓ عبداللہ بن سلام‘ قدامۃ بن مظعون‘ ابوسعید خدری‘ کعب بن مالک‘ نعمان بن بشیر‘ حسان بن ثابت‘ مسلمۃ بن فضالۃ بن عبید وغیرہم جوصحابہ ؓغیر موجود تھے وہ بھی انتقام عثمانؓ لینے سے پہلے بیعت پر راضی نہ تھے اور خلافت کا مسئلہ یوں ہی چھوڑے ہوئے تھے جب تک مسلمانوں کے اجتماع میں باہمی مشورہ سے کوئی امام مقرر نہ کیا جائے ان کا گمان تھا کہ علیؓ انتقام عثمانؓ کے بارے میں خاموشی اختیار فرما کر نرمی برت رہے ہیں۔

علیؓ قتل عثمانؓ میں شریک نہ تھے: معاذ اللہ صحابہؓ کو یہ گمان نہ تھا کہ خدانخواستہ علیؓ قتل عثمانؓ میں شریک ہیں جیسا کہ بعض جاہلوں نے سمجھ رکھا ہے اس سلسلے میں جب بھی معاویہؓ نے علیؓ کو الزام دیا۔ اس میں یہی صراحت تھی کہ وہ انتقام عثمانؓ سے خاموشی اختیار کر رہے ہیں۔

بیعت علیؓ میں اختلاف: علیؓ کی بیعت کے بعد صحابہؓ میں اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ حضرت علیؓ کی رائے میں ان کی بیعت منعقد ہو چکی تھی۔ کیونکہ جب اہل مدینہ (جو رحمت عالمؐ اور صحابہ کرام کی قیام گاہ والے ہیں) نے آپ کی بیعت تسلیم کر لی تو اسے غیر موجود حضرات کو بھی تسلیم کرنی پڑے گی آپ نے مسئلہ قصاص عثمانؓ کو موقوف رکھا جب تک صحابہ کرام کا اجتماع ہو کر لوگوں میں اتحاد نہ ہو جائے اور ملک میں جو ابتری پھیل گئی ہے وہ بحال نہ ہو جائے۔ اس کے برعکس بعض لوگوں کا خیال تھا کہ علیؓ کی بیعت ناتمام اور غیر صحیح ہے کیونکہ ان کے ارباب حل وعقد مختلف شہروں میں بکھر جانے کی وجہ سے موجود نہ تھے جس قدر موجود تھے وہ تھوڑے سے تھے اور مسئلہ بیعت اسی وقت صحیح ہوتا ہے جب اس پر تمام ارباب حل وعقد کا اتفاق ہو جائے۔ غیر ارباب حل وعقد کی موجودگی میں یا بعض کی موجودگی میں کسی کی بیعت سے دوسروں کو تسلیم کرنا واجب نہیں نیز ہنوز مسلمانوں کا کوئی امام مقرر نہیں۔ مسلمانوں کو پہلے قصاص عثمانؓ کا مطالبہ کرنا چاہیے پھر اپنے لیے کوئی امام مقرر کرنا چاہیے۔ یہ رائے معاویہ ؓعمرو بن العاص‘ صدیقہ‘ زبیر‘ ابن زبیر‘ طلحہ و محمد بن طلحہ‘ سعد‘ سعید‘ نعمان بن بشیر‘ معاویۃ بن خدیج اور ان صحابہؓ کی تھی جنہوں نے مدینے میں موجود ہونے کے باوجود ابھی تک بیعت نہیں کی تھی۔

بیعت علیؓ میں اختلاف دور ثانی میں نہ تھا: مذکورہ بالا اختلاف پہلے دور کے لوگوں میں تھا۔ لیکن دوسرے دور والے بیعت علیؓ کی صحت انعقاد پر متفق تھے اور اس پر بھی کہ اب تمام مسلمانوں کو ان کی بیعت کر لینی ضروری ہے اور علیؓ کی رائے درست ہے اور معاویہ اور ان کے ہمنواؤں کی خصوصاً طلحہ و زبیر کی رائے درست نہیں کیونکہ انہوں نے بیعت کرنے کے بعد علیؓ کی بیعت توڑ دی اور اس پر بھی کہ دونوں فرقوں میں سے کوئی فرقہ بھی گناہگار نہیں جیسا کہ مجتہدوں کا حکم ہے۔ دور اول کے اس ایک قول پر دور ثانی کا اتفاق مشہور و معروف ہے۔

شہدائے جمل وصفین جنتی ہیں: علیؓ سے جمل وصفین کے شہدا کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا اللہ کی قسم جمل وصفین میں مرنے والے بشرطیکہ انکے دل صاف ہوں یقیناً جنتی ہیں۔ یعنی دونوں فرقوں کے مقتولین جنتی ہیں (طبری وغیرہ) ان میں سے کسی کی عدالت میں بھی شک نہیں اور نہ کسی کے فعل پر نکتہ چینی کی گنجائش ہے۔ کیونکہ یہ بہترین زمانوں کے مقدس اشخاص ہیں اور انہیں کے اقوال وافعال شرع میں مستند مانے جاتے ہیں علاوہ ازیں اہل سنت کے نزدیک انکی عدالت مسلّم ہے۔

معتزلہ کا ایک غلط خیال: البتہ علیؓ سے لڑنے والوں پر معتزلہ نکتہ چینی کرتے ہیں۔ مگر ارباب حق میں سے کوئی بھی معتزلہ کا قول نہیں مانتا اور نہ کوئی اس کی طرف توجہ دیتا ہے۔

تمام صحابہ بے داغ و بری ہیں: اگر تم نگاہ انصاف سے دیکھو تو تمہیں حضرت عثمانؓ کے بارے میں اور آپ کے بعد صحابہؓ میں جو اختلافات پیدا ہوئے ان میں صحابہ کو مجبور ہی ماننا پڑے گا اور یقین کرنا پڑے گا کہ ایک ایسا فتنہ جس سے اللہ نے اس امت کو آزمایا تھا اور اس وقت ابھرا تھا جب اللہ نے مسلمانوں کے ہاتھوں انکے دشمنوں کا استیصال فرما دیا تھا اور دشمنوں کے علاقے انکے قبضے میں دے دیئے تھے۔ اس وقت مسلمان بصرہ کوفہ شام اور مصر کی سرحدوں پر ٹھہرے ہوئے تھے۔

بصرہ وغیرہ کے اکثر عرب غیر مہذب تھے اور انہیں کسی حاکم کی اطاعت گوارہ نہ تھی: اکثر عرب جو ان شہروں میں آبسے تھے غیر مہذب سنگدل تھے جو رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کے فیض یافتہ نہ تھے اور نہ ریاضت سے آپ جیسے اخلاق پیدا کر سکے۔ علاوہ ازیں ان میں جاہلیت کی سنگ دلی تعصب اور فخر ومباہات بھی پایا جاتا تھا اور وہ ایمانی سکون سے کوسوں دور تھے۔ پھر جب مملکت اسلامیہ کا دور شباب آیا تو انہیں ان مہاجرین وانصار کے زیر حکومت آنا پڑا جو قریش، کنانہ، ثقیف، ہذیل اور حجاز و یثرب والے اور سب سے پہلے ایمان لانے والے تھے۔

احکام پر الزام اور ان کی تحقیق: آپ کو معلوم ہی ہے کہ لوگ ایک معمولی سی بات کا تبنگڑ بنا دیا کرتے ہیں چنانچہ لوگوں نے ان خیالات پر خوب روغن قاز ملا پھر انہیں حضرت عثمانؓ کے کان میں بھی جا پھونکا۔ آپ نے تحقیق کے لیے ممالک محروسہ میں ایک وفد بھیج دیا جس میں ابن عمر، محمد بن سلمۃ اور اسامہ بن زید وغیرہ شامل تھے۔ اس وفد نے امرا کی حالت میں کوئی تغیر نہیں دیکھا اور نہ ان میں کوئی قابلِ اعتراض بات پائی۔ یہ غیر مہذب عرب ان کی ماتحتی سے عار کرتے تھے اور اس سے ان کا دم گھٹتا تھا کیونکہ انہیں اپنی خاندانی شرافت پر کثرتِ تعداد پر اور فارس و روم کے قبائل (جیسے بکر بن وائیل اور عبدالقیس بن ربیعہ) پر نیز یمن کے کندہ اور ازد کے قبائل پر اور مضر کے تمیم وقیس کے قبائل پر غالب آجانے کا بڑا ناز تھا۔ اس لیے قریش سے ان کا دم گھٹتا تھا اور یہ اپنی خودداری کی وجہ سے انہیں ناپسند کرتے تھے۔ ان کی اطاعت سے جی چراتے تھے اور ان کی فرمانبرداری سے بچنے کے لیے حیلے بہانے تراشتے تھے مثلاً یہ کہ ہم مظلوم ہیں ہم پر زیادتیاں کی جاتی ہیں اور قریش پر الزام لگاتے تھے کہ وہ برابری نہیں کرتے اور مال کی تقسیم میں جادہ اعتدال سے ہٹ جاتے ہیں۔ آخر کار ان کے خیالات لوگوں میں پھیلتے پھیلتے مدینہ بھی پہنچ گئے۔

اکثر صحابہ یزید سے جنگ کرنے کے خلاف تھے: دیگر صحابہ کرام جو حجاز میں اور شام و عراق میں یزید کے پاس تھے اور ان کے ماننے والے اس بات پر متفق تھے کہ یزید سے اگرچہ کہ وہ فاسق ہے جنگ ناجائز ہے کیونکہ جنگ باعث فتنہ و خونریزی اور ثابت ہوگی چنانچہ وہ جنگ سے باز رہے انہوں نے اس سلسلہ میں نہ امام حسینؓ کی موافقت کا اظہار کیا نہ مخالفت کا اور نہ انہیں خطا کار و گنہگار گردانا کیونکہ امام حسینؓ نہ صرف مجتہد بلکہ مجتہدوں کے امام نمونہ تھے۔ یہ خیال کر کے گمراہ نہ ہو جانا کہ چونکہ ان اصحابہ نے امام حسینؓ کا ساتھ نہیں دیا۔ اس لیے یہ گنہگار ہیں۔ کیونکہ صحابہ کی اکثریت یزید ہی کے ساتھ تھی اور وہ

یزید کی بغاوت کو جائز نہیں سمجھتی تھی۔ خود امام حسینؓ اپنی فضیلت اور استحقاق خلافت پر کربلا میں انہیں صحابہ کرام کو بطور شہادت پیش کیا کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ میرے فضل واستحقاق کے بارے میں جابر بن عبداللہؓ ابوسعید خدریؓ انس بن مالکؓ سہل بن سعدؓ زید بن ارقمؓ وغیرہ سے پوچھ لو۔ آپ نے اپنا ساتھ نہ دینے پر ان پر کوئی نکتہ چینی نہیں کی۔ نہ آپ نے ان سے مدد کی درخواست کی کیونکہ آپ کو معلوم تھا کہ ان کا اجتہاد میرا ساتھ نہ دینے پر مجبور کر رہا ہے اور میرے اجتہاد کا تقاضہ جنگ ہے۔ ہر ایک اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق عمل پیرا ہے جیسے شافعی یا مالکی قاضی کی حنفی شخص پر جس کے مذہب میں نبیذ کا پینا جائز ہے حد جاری نہیں کرسکتا کیونکہ ہر ایک کا اپنا اپنا اجتہاد ہے۔

امام حسینؓ کی شہادت کی ذمہ داری یزید پر ہے: یہ بھی ذہن نشین کر لیجئے کہ یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ جیسے صحابہ کرام نے اپنے اجتہاد سے امام حسینؓ کا ساتھ نہیں دیا۔ اسی طرح آپ کی شہادت بھی اجتہاد ہی سے واقع ہوئی حاشا وکلا یہ بات نہیں ہے آپ کی شہادت کی ذمہ داری محض یزید پر اور اس کے ساتھیوں پر ہے۔

باغیوں سے جنگ نہ کرنے کے لیے امام کا عادل ہونا ضروری ہے: یہ بھی نکتہ چینی نہ کی جائے کہ یزید فاسق تھا اور صحابہ نے اس کی بغاوت جائز نہیں سمجھی تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ان کے نزدیک اس کے افعال صحیح تھے کیونکہ فاسق کے مسنون افعال ہی صحیح ہوتے ہیں۔ صحابہ کے نزدیک باغیوں سے جنگ کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ ان سے امام عادل کے ساتھ جنگ کی جائے۔ یہاں یہ شرط نہیں پائی جاتیں۔ اس لیے امام حسینؓ کی یزید سے جنگ اور یزید کی امام حسینؓ سے جنگ جائز نہ تھی۔ بلکہ اس کے یہ کرتوت اس کے فسق میں اضافہ کا باعث ہی ہوئے اور امام حسینؓ کے مقدر میں شہادت تھی جس کا انہیں ثواب ملا کیونکہ آپ حق پر تھے اور اجتہاد کی روشنی میں لڑے اور وہ صحابہ بھی جو یزید کے ساتھ تھے حق پر تھے اور انہیں بھی اجتہاد کی روشنی حاصل تھی۔

ابن عربی کی غلطی: اس سلسلہ میں ابن عربی مالکی نے اپنی کتاب ''العواصم والقواصم'' میں جو یہ لکھا ہے کہ حسینؓ اسلامی شریعت کی رو سے قتل ہوئے سراسر غلط ہے۔ ابن عربی سے یہ غلطی اس لیے ہوئی کہ وہ جنگ کے لیے امام عادل کی شرط بھول گئے۔ بھلا اس زمانے میں ہوا پرستوں سے لڑنے کے لیے امامت وعدالت میں امام موصوف سے بڑھ کر کون مستحق ہوسکتا تھا لہٰذا ان کی شہادت ہوئی نہ کہ بغاوت کی رو سے قتل ہوا۔

ابن زبیر کی سیاسی غلطی: ابن زبیر نے بھی وہی خواب دیکھا جو امام حسینؓ نے دیکھا تھا اور امام حسینؓ کی طرح انہوں نے بھی جنگ کے بارے میں غلطی کی اور طاقت کا صحیح اندازہ نہ کر سکے۔ کیونکہ بنو اسد نہ جاہلیت میں بنو امیہ کے مقابلہ پر قادر تھے اور نہ اسلام میں۔

جنگ علیؓ ومعاویہؓ میں معاویہؓ کی غلطی متعین کرنا غلط ہے: علیؓ ومعاویہؓ کی لڑائی میں معاویہؓ کی طرف غلطی کو متعین کر دینا غلط ہے۔ کیونکہ اجماع کا جو یہ فیصلہ ہے کہ اجتہاد میں صحیح وغلط دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ غلطی کے تعین کی صورت میں باقی نہیں رہتا۔

یزید کی غلطی کے تعین کا اور عبدالملک کی عدالت کا سبب: یزید کی غلطی اس کے فسق و فجور نے متعین کر دی تھی اور عبدالملک نے ابن زبیر کے حریف تھے چوٹی کی عدالت والے تھے ان کے فعل سے امام مالک کا استدلال کرنا ہی ان کی عدالت کے لیے کافی ہے۔ اس طرح ابن زبیر کو چھوڑ کر ابن عباس و ابن عمر کا عبدالملک کی بیعت کر لینا ان کی عدالت کا روشن ثبوت ہے۔ کیونکہ ابن زبیر کی بیعت صحیح نہ تھی۔ کیونکہ اس میں ارباب حل وعقد موجود نہ تھے اور مروان کی بیعت میں موجود تھے۔ لیکن سب مجتہد ہیں اور بظاہر حق کے پیروکار اگر چہ کسی جانب حق متعین نہیں کیا جا سکتا۔

ابن زبیر بھی حسب نیت شہید ہیں: ہمارے مذکورہ بالا بیان پڑھنے کے بعد قارئین پر یہ بات روشن ہو گئی ہو گی کہ ابن زبیر کا قتل فقہی اصول وقواعد کے مطابق عمل میں آیا۔ تاہم نیت اور طلب حق کے اعتبار سے آپ شہادت کی سعادت سے بہرہ اندوز ہیں۔ الغرض صحابہ کرام اور تابعین عظام کے افعال کے بارے میں یہی خیال قائم کرنا لازم ہے کیونکہ ان کی عظمت وشان اس کے لائق ہے اور وہ امت محمدیہؐ کے بہترین لوگ ہیں۔ اگر ہم انہیں کو ہدف لعن و ملامت بنائیں گے تو پھر عدالت سے کون متصف ہو گا۔ حالانکہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بہترین میرا زمانہ ہے پھر میرے بعد والوں کا پھر بعد کے بعد والوں کا۔ پھر جھوٹ پھیل جائے گا۔ آپ نے بہتری (عدالت) پہلے زمانے سے اور بعد والے دو زمانوں سے مخصوص کی۔

مسلمانوں کو نصیحت: مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ دل و زبان سے کسی صحابی یا کسی تابعی کے پیچھے نہ پڑیں اور ان دونوں پر کنٹرول رکھیں نیز ان کے افعال کے بارے میں دل میں کوئی شک وشبہ نہ آنے دیں اور بدگمانی سے بچ کر ان کے ساتھ حسن ظن رکھیں اور مقدور بھر ان کے افعال کی ان کی شان کے مطابق توجیہ ڈھونڈیں کیونکہ وہ اس حسن ظن کے بہت زیادہ مستحق ہیں۔ ان میں جو کچھ اختلاف ہوئے دلیل ہی کی روشنی میں ہوئے اور انہوں نے جہاد وحق ہی کی خاطر دوسروں کو مارا یا خود شہید ہوئے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی عقیدہ رکھیں کہ ان کا اختلاف بعد والوں کے لیے سبب رحمت ہے تا کہ ہر ایک جس کی چاہے اقتدا کرے اور اسے اپنا امام بنائے، رہنما اور قائد بنائے یہ مقام بے حد غور وفکر کا ہے۔ اسے خوب سمجھئے اور کائنات عالم میں اللہ کی حکمت کو پہچانئے۔ حق تعالیٰ صحیح سمجھ عطا فرمائے۔

فصل نمبر ۳۱

خلافت کے دینی فرائض: جب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ خلافت کی حقیقت دینی حفاظت اور دنیوی سیاست کیلئے صاحب شرع کی جانشینی ہے اور شارع علیہ السلام کو دونوں باتوں کا اختیار حاصل ہے اور وہ دونوں میں تصرف فرماتے ہیں۔ دینی تصرف تو تکالیف شرعیہ کے تقاضوں کے مطابق جن کی تبلیغ کا آپ کو حکم ہے اور جن پر آپ لوگوں کو آمادہ کرتے ہیں ہوتا ہے اور دنیوی تصرف اجتماعی زندگی میں لوگوں کی مصلحتوں کے تقاضوں کے مطابق ہوتا ہے تا کہ نظام زندگی بہتر سے بہتر بنایا

جا سکے۔

خلافت وحکومت میں فرق: ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ انسانی زندگی کے لیے تمدن اور تمدن کی مصلحتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ورنہ تمدن میں خلل پیدا ہو کر انسانی زندگی کو خطرہ لاحق ہو جائے گا اور یہ بھی ذکر کر چکے ہیں کہ سلطان اور اس کا اقتدار ان مصلحتوں کے حصول کے لیے کافی ہے البتہ اگر حکومت آئین وشرع کے مطابق چلائی جائے تو بیحد پائیدار اور کامل ثابت ہوتی ہے کیونکہ صاحب شرع لوگوں کی مصلحتوں سے خوب واقف ہیں۔ ایسی حکومت آئین شرع پر چلائی جانے کی وجہ سے خلافت کہلاتی ہے کیونکہ کوئی حکومت اسی وقت خلافت یا خلافت کے تابع کہلاتی ہے جب کہ اس کا نظام اسلامی ہو اور اگر اس کا تعلق مذہب سے نہ ہو تو پھر وہ تنہا حکومت ہے خلافت نہیں۔ الغرض حکومت یا خلافت کا کام انجام دینے کے لیے چند ذیلی مناصب اور صیغے ہوتے ہیں جن کا کام متعین اور ارا کین حکومت پر بٹے ہوئے ہوتے ہیں اور ہر افسر اپنے اپنے صیغے کا ذمہ دار اور جوابدہ ہوتا ہے اسے سلطان مقرر کرتا ہے اور وہ تمام ارا کین کا سربراہ اور صاحب اقتدار اعلیٰ ہوتا ہے۔ اس صورت سے انتظام ملک کی تکمیل ہوتی ہے اور سلطان کے ذریعہ انتظام مملکت بہتر سے بہتر بنتا جاتا ہے۔

خلیفہ کے مخصوص فرائض: ہمارے مذکورہ بالا بیان سے خلیفہ کی تعریف میں اگر چہ سلطان بھی داخل ہے لیکن خلیفہ کے دیگر دینی اختیارات چند ایسے فرائض اور عہدوں سے مخصوص ہیں جن کو اسلامی خلفاء ہی انجام دیتے ہیں اور وہی ان کے منتظم ہوتے ہیں اب ہم ان دینی فرائض کو بیان کرتے ہیں جو خلافت سے مخصوص ہیں۔ پھر صاحب مملکت کے فرائض بیان کریں گے۔

دیکھئے دینی اور شرعی فرائض جیسے نماز' فتویٰ نویسی' مقدمات کے فیصلے' جہاد اور باز پرس وغیرہ یہ سب خلافت (امامت کبریٰ) کے ماتحت ہیں اور خلافت ہی ان تمام فرائض کی جامع اصل اور سب سے بڑی مرکزی کیل ہے۔ یہ تمام ذمہ داریاں خلافت ہی سے پیدا ہوئی ہیں اور اسی میں شامل ہیں کیونکہ نظریہ خلافت ہمہ گیر ہے اور اسے ملی دینی اور دنیوی تمام کاموں میں کلی اختیارات حاصل ہوتے ہیں خلافت ہی تمام لوگوں پر شرعی احکام جاری کرتی ہے۔

منصب امامت نماز کی اہمیت: خلافت کے تمام مناصب میں منصب امامت نماز سب سے اونچا منصب ہے اور سچ پوچھو تو یہ حکومت سے بھی اونچا منصب ہے کیونکہ حکومت خلافت کے ماتحت ہے اور خلافت کا سب سے اونچا منصب امامت نماز ہے ہمارے اس دعوے کی شہادت صحابہ کا یہ استدلال دیتا ہے کہ انہوں نے صدیق اکبر کو حقدار خلافت ثابت کرنے کے لیے فرمایا تھا کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو نماز کی امامت مرحمت فرمائی۔ جب رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کے بارے میں صدیق اکبرؓ پر بھروسہ کیا تو کیا ہم اپنی دنیا کے بارے میں ان پر بھروسہ نہ کریں اور ان سے راضی نہ ہوں؟ ظاہر ہے کہ اگر نماز سیاست سے اونچی نہ ہوتی تو صحابہ کا قیاس صحیح نہ ہوتا۔

مساجد کی قسمیں: جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عہدہ امامت نماز عہدہ حکومت سے اونچا ہے تو اب یہ ذہن نشین کر لیجئے کہ مدینے میں مسجدوں کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ بڑی مسجدیں جہاں لوگ کثرت سے آتے ہیں اور جو پنجگانہ نمازوں میں نمازیوں سے آباد رہتی ہیں۔

۲۔ محلے کی چھوٹی مسجدیں یا خاص لوگوں کی مسجدیں جہاں محلّہ والے یا خاص خاص حضرات ہی نماز پڑھتے ہیں۔

جامع مسجد کے انتظامات: بڑی مسجدوں کے اختیارات و انتظامات خلیفہ کے سپرد ہوتے ہیں یا اس کے جسے خلیفہ اختیارات دے دے خواہ سلطان کو دے وزیر کو یا قاضی کو پھر یہ اپنی طرف سے ان کے امام مقرر کرتے ہیں جو لوگوں کو نماز پنجگانہ کے علاوہ جمعہ کی عید و بقر عید کی کسوف و خسوف کی اور استسقاء کی نمازیں پڑھاتے ہیں۔

امام کا تقرر: امام کا تقرر ایک بہترین و قابل تعریف کام ہے تاکہ عوام کی اصلاحات میں کسی طرح کی کوتاہی نہ آنے پائے جو علماء جمعہ کی نماز فرض بتاتے ہیں ان کے نزدیک امام کا تقرر فرض ہے۔

چھوٹی مسجدوں کا انتظام: اور چھوٹی محلّہ والی مسجدوں کا انتظام محلّہ میں رہنے والوں کے ذمہ ہوتا ہے خلیفہ یا سلطان کی لیے ضروری نہیں کہ ان میں دخل دے۔ اس عہدے کے اور صاحب عہدہ کے باقی احکام و شرط کتب فقہ وغیرہ میں اور ماوردی وغیرہ کی کتب احکام سلطانیہ میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں ہم انہیں یہاں درج کر کے کتاب کا حجم نہیں بڑھانا چاہتے۔

آغاز اسلام میں خلیفہ ہی امام نماز ہوا کرتا تھا: پہلے خلفاء فرائض امامت دوسروں کو نہیں سونپتے تھے بلکہ خود انجام دیا کرتے تھے۔ غور کیجئے کہ کئی خلفاء پر مسجد میں اذان دیتے ہوئے یا اوقات نماز میں نماز کا انتظار کرتے ہوئے قاتلانہ حملہ ہوا اور انہیں مجروح کیا گیا۔ یہی کھلی دلیل ہے کہ وہ امامت کے فرائض خود ہی انجام دیا کرتے تھے اور اس میں جانشینی کو گوارہ نہیں کرتے تھے یہی حال فرمانروان بنوامیہ کا تھا کہ وہ نماز کی امامت کو ترجیح دیتے تھے اور اس عہدے کی شان عظمت کے معترف تھے۔

تین آدمی نہ روکے جائیں: کہتے ہیں عبدالملک نے اپنے دربان کو ہدایت کر دی تھی کہ تین آدمیوں کو آنے سے نہ روکنا:

ا۔ باورچی کو: کیونکہ دیر کرنے سے کھانا بدمزہ ہو جاتا ہے۔

۲۔ مؤذن کو: کیونکہ وہ اللہ کی دعوت دینے کے لیے آتا ہے۔

۳۔ خط لانے والے کو: کیونکہ اس میں دیر ہونے سے اطراف ملک کے نظام میں خرابی کا اندیشہ ہے۔

امامت نماز کی جانشینی کا آغاز: پھر جب خلافت نے حکومت کا مزاج اختیار کیا۔ اس میں شاہی کروفر آیا اور سلاطین کو عوام کی برابری سے عار محسوس ہوئی کیونکہ وہ خود کو رعایا سے اونچا سمجھنے لگے تھے تو انہوں نے امامت کے لیے اپنے جانشین مقرر کرنے شروع کر دیئے تاہم وہ بعض اوقات امامت کو ترجیح دیتے تھے اور وہ نمازیں جن میں عوام کثرت سے جمع ہوا کرتے تھے جیسے جمعہ کی نماز اور عید بقر عید کی نماز، عظمت نماز کا خیال کرتے ہوئے خود ہی پڑھایا کرتے تھے اکثر خلفائے بنو عباس ایسا ہی کرتے تھے اور شروع عہد عبیدئین میں بھی یہی ہوتا رہا۔

فتویٰ نویسی: خلیفہ کا فرض ہے کہ وہ فتویٰ نویسی کے لیے علماء اور مدرسین میں سے کسی قابل عالم کو منتخب کرے اور فتوے اس

سے لکھوائے جو فتوے لکھنے کا اہل ہو پھر اس کے کام پر اس کی اعانت کرے۔ اس کے لیے ہر ممکن سہولت مہیا کرے۔ نا اہلوں کو فتویٰ نویسی سے روک دے اور ان پر سختی سے پابندی لگا دے کیونکہ فتویٰ نویسی مسلمانوں کی اصلاحات کا بنیادی ستون ہے جس کی حفاظت ونگہداشت خلیفہ پر واجب ہے تا کہ اس میں نا اہل دخل نہ دینے پائیں اور لوگوں کو گمراہ نہ کریں۔

فرائض علماء: علماء کا فرض ہے کہ وہ علم سکھانے اور اس کی نشر و اشاعت کے لیے سرگرم عمل رہیں اور مسجدوں میں علم کی تعلیم دیں۔ اگر شہر کی بڑی مسجدوں میں جن کے اختیارات خلیفہ کو حاصل ہوتے ہیں اور وہی ان کے لیے امام مقرر کرتا ہے درس دینا چاہیں تو خلیفہ سے اجازت لے لیں لیکن عوام کی مسجدوں میں خلیفہ سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں علاوہ ازیں ہر مفتی و مدرس میں جرات وحوصلہ کا ہونا ضروری ہے تا کہ وہ نا اہلوں کو برے کاموں سے روک دے ورنہ طلب گارانِ ہدایت گمراہ ہو جائیں گے اور جویان حقانیت راہ نہ پاسکیں گے۔ حدیث میں ہے فتوے پر جسارت کرنے والا (یہ حدیث نا اہلوں اور ہوا پرستوں کے بارے میں ہے ورنہ مفتی کو جو مجتہد بھی ہو غلطی پر بھی جو غیر شعوری طور پر ہوگئی ہو ثواب ملتا ہے) اس لیے سلطان کو مفتیوں اور مدرسوں کو خوب جانچ پڑتال کر کے مقرر کرنا چاہیے اور اجازت دینے نہ دینے میں مصلحت مدنظر رکھنی چاہیے۔

منصبِ قضا: یہ منصب بھی فرائض خلافت میں داخل ہے کیونکہ یہ لوگوں کے جھگڑے چکانے کا منصب ہے تا کہ جعلی دعوؤں کا استیصال ہو جائے اور جھگڑے مٹ جائیں مگر فیصلے شرعی احکام کے مطابق جو قرآن وسنت سے لیے گئے ہوں ہونے ضروری ہیں۔ اس لیے منصب قضاء اپنے ساتھ فرائض خلافت میں اور اس کے عام مسائل میں شمار کیا جاتا ہے۔

آغازِ اسلام میں خلفاء ہی قاضی ہوا کرتے تھے: خلفاء آغاز اسلام میں خود ہی فیصلے کیا کرتے تھے اور یہ منصب کسی اور کو نہیں دیا کرتے تھے۔ سب سے پہلے فاروق اعظمؓ نے یہ منصب غیر کے حوالے کیا۔ چنانچہ آپ نے مدینے میں ابوالدرداء کو بصرہ میں شریح کو اور کوفہ میں ابوموسیٰ اشعری کو قاضی مقرر فرمایا اور ابوموسیٰ کو فیصلوں کے بارے میں ایک خط لکھا یہ خط آپ کا مشہور ومعروف ہے اور احکام قضاۃ کے سلسلے میں ایک اساسی دستور ہے جس میں فیصلوں کے تمام انواع مذکور ہیں۔

احکام قضاۃ کے سلسلے میں فاروقِ اعظمؓ کا ایک خط: اس خط میں فاروق اعظمؓ فرماتے ہیں:

حمد وصلوٰۃ کے بعد واضح ہو کہ فیصلہ ایک اہم فرض ہے اور پیروی کیے جانے کے لائق سنت ہے۔ خوب سمجھ لو کہ جب جھگڑا تمہارے پاس لایا جائے تو ایسا فیصلہ قطعی بے سود ہے جسے نافذ نہ کیا جا سکے اپنے سامنے اپنی مجلس میں اور اپنے انصاف میں لوگوں میں برابری کا خیال رکھو تا کہ امیر تمہاری بے جا حمایت کا لالچ نہ کرے اور غریب تمہارے انصاف سے ناامید نہ ہو۔ مدعی کے ذمے ثبوت ہے اور مدعی علیہ کے ذمے قسم مسلمانوں میں صلح جائز ہے بجز اس صلح کے جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دے اگر تم کل کوئی فیصلہ کر چکے ہو اور آج اس میں غور کر کے تم نے حق پہچان لیا ہے تو کل کا فیصلہ تمہیں حق کی طرف لوٹنے سے رکاوٹ نہ بنے۔ کیونکہ حق قدیم زمانے سے چلا آتا ہے اور باطل پر جمود ہے حق کو اختیار کرنا

بہت بہتر ہے۔ جو چیز تمہیں حدیث وقرآن میں نہ ملے اور وہ تمہارے دل میں کھٹکتی ہو تو اس کے افعال و نظائر پر غور کرو اور اس کا ان پر قیاس کر کے فیصلہ کر دو اگر کوئی مدعی کسی غیر موجود حق کا یا کسی معیادی ثبوت کا دعویدار ہو تو مقدمہ کی تاریخ ڈال دو۔ اگر وہ ثبوت لے آئے تو اس کا حق اس کے حوالے کر دو ورنہ اس کے خلاف فیصلہ کر دو۔ کیونکہ شک دور کرنے اور ابہام کو مٹانے کی اس سے بہتر کوئی صورت نہیں۔ مسلمان آپس میں سب عادل ہیں بجز اس کے کہ جس پر حد جاری ہو چکی ہو یا جس کی جھوٹی شہادت ثابت ہو چکی ہو یا جو نسب میں یا ولاء میں متہم ہو۔ کیونکہ حق تعالیٰ نے قسم سے حق ساقط قرار فرما دیا ہے اور ثبوت و دلائل سے بحال کر رکھا ہے خبردار مقدمات کے فیصلوں میں پریشانی اور اکتاہٹ نہ آنے دینا اور جھگڑنے والوں کو اُف نہ کرنا کیونکہ حق کو اس کی جگہ رکھنے سے اجر عظیم ملتا ہے اور ذکر جمیل کا باعث ہے۔

والسلام

خلفاء غیروں کو قاضی بنایا کرتے تھے۔ اگرچہ یہ انہیں کا کام تھا کیونکہ سیاست عامہ کے فرائض خود خلفاء ہی انجام دیتے تھے۔ علاوہ ازیں ان کے مشاغل بہت زیادہ تھے جیسے جہاد کا انتظام‘ مفتوحہ علاقوں کا انتظام‘ سرحدوں کی حفاظت اور ممالک محروسہ کا انتظام سب خلیفہ ہی کے ذمے ہوتا تھا کیونکہ یہ اہم مسائل دوسروں پر نہیں چھوڑے جا سکتے تھے دوسروں کو تو لوگوں کے مقدمات کے فیصلوں کا اختیار و استحقاق دے دیا جاتا تھا اور اپنے سے کام ہلکا کرنے کے لیے فاضل جج مقرر کیے جاتے تھے اور وہی مقرر کیے جاتے جو نسب یا ولاء میں خلفاء کے ہم قوم ہوتے تھے دیگر قبائل کو نہیں‘ قضا کے شروط و احکام کتب فقہ میں عموماً اور کتب احکام سلطانیہ میں خصوصاً تفصیل سے درج ہیں۔ مگر خلفاء کے عہد میں قاضیوں کے ذمہ محض مقدمات کا فیصلہ کرنا تھا۔

قاضیوں کے اختیارات میں توسیع: خلفاء اور سلاطین نے خلافت کے کاموں میں مصروف رہنے کی وجہ سے بعد میں انہیں بتدریج دیگر عہدے بھی دے دیئے اور آخر میں تو قاضیوں کو مقدمات کے فیصلوں کے اختیارات کے ساتھ مسلمانوں کے بعض عام حقوق کی حفاظت کے اختیارات بھی حاصل تھے جیسے ان کے مالوں کی دیکھ بھال جن کے تصرفات پر پابندی لگی ہوئی ہے جیسے دیوانوں‘ یتیموں‘ مفلسوں اور بیوقوفوں کے مالوں کی خیر خبر رکھنا اور ان کا انتظام کرنا‘ اسی طرح وصیتوں کا نفاذ‘ اوقاف کی تولیۃ‘ اولیاء نہ ہونے کی صورت میں بیواؤں کا نکاح کرانا‘ راستوں اور مکانوں کی اصلاحات‘ گواہوں امینوں اور نائبوں کے حالات کی سراغ رسانی‘ ان کے بارے میں پوری تحقیق کرنا کہ ان میں سے کون عادل ہے اور کون قابل جرم ہے۔ تاکہ گواہوں پر پورا اعتماد حاصل ہو اور پورے وثوق کے ساتھ فیصلہ کیا جا سکے۔ یہ تمام کام قاضی کے عہدے کے متعلقات و توابع میں داخل تھے اور ان سب کے اسے کلی اختیارات حاصل ہوتے تھے۔ ابتداء میں ایک اعتبار سے خلفاء قاضی کو محکمہ دیوانی کے ساتھ ساتھ محکمہ فوجداری کے بھی اختیارات دے دیا کرتے تھے۔ حالانکہ اس منصب کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار سے تو یہ سلطانی فرائض میں داخل ہے اور دوسرے اعتبار سے جج کے فرائض میں ہے اور کافی رعب اور اقتدار چاہتا ہے تاکہ غنڈوں ظالموں اور حد سے آگے بڑھنے والوں کو ڈرا دھمکا کر اور قرار واقعی سزائیں دے کر ان کی غنڈہ

گردی آئندہ کے لیے جڑ سے اکھاڑ دی جائے جج کے اختیارات اس قدر وسیع نہیں ہوتے وہ تو جھگڑے والوں کے بیانات سن کر متعلقہ مسائل کی تحقیق کر کے دلائل وقرائن کی مدد سے فیصلہ لکھ کر اپنے فرض منصبی سے سبکدوش ہو جاتا ہے علاوہ ازیں یہ بھی اس کے فرائض میں ہے کہ اگر اس پر مقررہ تاریخ کے اندر مقدمہ کی صحیح کیفیت ظاہر نہ ہو تو اسے کسی دوسری تاریخ تک ملتوی کر دے اور مدعی و مدعا علیہ میں صلح صفائی کی کوشش کرے اور گواہوں سے حلفیہ بیان لے۔ لیکن یہ اختیارات قاضی کے اختیارات سے وسیع ہیں۔ خلفاء مہدی کے زمانے تک خود ہی فیصلہ کیا کرتے تھے لیکن کبھی شدت مصروفیت کی وجہ سے قاضی بھی مقرر کر دیا کرتے تھے جیسے فاروق اعظمؓ نے ادریس خولانی کو مامون نے یحییٰ بن اکثم کو اور معتصم نے احمد بن ابی داؤد کو قاضی بنا دیا تھا۔

قاضی بطور سپہ سالار لشکر: کبھی قاضی کو سپہ سالار لشکر بھی بنا کر بھیج دیا جاتا تھا۔ چنانچہ مامون کے زمانے میں قاضی یحییٰ بن اکثم نے فوجی دستے لے جا کر کئی بار رومیوں سے جہاد کیا۔ اسی طرح بنو امیہ میں عبدالرحمٰن ناصر کے قاضی منذر بن سعید نے فوجی دستوں کی قیادت کی۔

قاضیوں کا تقرر: مذکورہ بالا ذمہ داریوں کے علاوہ قاضیوں کا تقرر خلیفہ یا وسیع اختیارات رکھنے والا وزیر یا صاحب اقتدار بادشاہ ہی کیا کرتا تھا۔

داروغہ: حکومت عباسیہ میں اور اندلس میں حکومت امویہ میں اور معر و مغرب میں حکومت عبیدیہ میں جرائم کی روک تھام اور مجرموں کو سزائیں دینا افسر پولیس (داروغہ) کے ذمے تھا مذکورہ بالا حکومتوں میں یہ دوسرا شرعی منصب تھا۔

داروغہ کے اختیارات: داروغہ کے اختیارات جج کے اختیارات سے قدرے وسیع تھے۔ الزامات کے سلسلے کے مقدمات کے فیصلے داروغہ ہی کیا کرتا تھا اور ثبوت جرائم سے قبل جرائم پسند لوگوں کو جرائم سے روکنے کے لیے سزائیں بھی یہی دیتا تھا۔ یہی فیصلہ شدہ تعزیرات کا مجرموں پر نفاذ کراتا تھا اور جرائم سے باز نہ آنے والے غنڈوں کو سزائیں دے کر درست کرتا تھا۔ نیز فوجداری کے مقدمات بھی یہی طے کرتا تھا۔

حکومتوں میں منصب قضاء و پولیس کا فقدان: پھر جن حکومتوں سے خلافت کا مفہوم ہی جاتا رہا۔ ان سے یہ دونوں منصب (منصب قضاء و منصب پولیس) بھی جاتے رہے اور منصب قضاء بادشاہ نے سنبھال لیا خواہ خلیفہ نے اس پر مقرر کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

منصب پولیس کی تقسیم: منصب پولیس کو دو شعبوں میں بانٹ دیا گیا۔ ایک شعبہ تحقیق جرائم' نفاذ تعزیرات اور قطع و قصاص کے مسائل کے لیے رکھا گیا۔ اس شعبہ کا ایک حاکم ہوتا تھا جو شرعی احکام نظر انداز کر کے سیاسی تقاضوں کے مطابق فیصلے کرتا تھا اسے والی یا صاحب الشرطیہ کہتے تھے۔ دوسرے شعبہ کے ماتحت جرائم میں شرعی احکام کے مطابق حدوں کا قائم کرنا اور سزائیں دلوانا شامل تھا اور قاضی کے فرائض میں اس شعبہ کے فرائض بھی شامل کر دیئے گئے تھے اور یہ فرائض قاضی

کے عہدہ کے متعلقات میں شمار ہونے لگے تھے۔ آج تک یہی دستور باقی ہے۔ یہ عہدے خاندان حکومت سے نکل گئے۔ چونکہ یہ دینی عہدے ہیں اس لیے خلفاء عہد خلافت میں یہ عہدے اپنے خاندان ہی کے کسی قابل فرد کو دیا کرتے تھے۔ خواہ وہ نسب کی راہ سے خاندانی ہو یا ولاء کی راہ سے۔ خواہ ازروئے معاہدہ مولیٰ ہو یا آزاد کردہ غلام یا پروردہ مگر ہو قابلِ اعتماد کہ اپنے فرائض بحسن وخوبی انجام دے سکے۔ لیکن جب خلافت حکومت یا طاقت سے بدل گئی تو یہ دینی عہدے خلافت سے نکل گئے کیونکہ یہ عہدے شاہی القاب ومراسم میں داخل نہیں۔ پھر جب خلافت بالکل ہی عربوں سے نکل گئی اور اس پر ترک و بربر وغیرہ قابض ہو گئے تو ان سے یہ دینی عہدے اپنے طریقوں اور عصبیت کی وجہ سے اور بھی زیادہ دور ہو گئے۔

علماء کی بے وقعتی کے اسباب: خلفاء یہ عہدے اپنے خاندان کے کسی فرد کو اس لیے دیا کرتے تھے کہ وہ عرب تھے اور عرب شریعت اسلامیہ کو اپنا دین خیال کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم انہیں میں سے ہیں اور آپ کے احکام وسنن کو اپنا مذہب وطریقہ سمجھتے تھے اور ان عہدوں کی ان کی نگاہ میں عزت تھی لیکن عربوں کے علاوہ دیگر اقوام کے یہ خیالات نہ تھے مگر چونکہ وہ بھی مسلمان تھے اس لیے دین کا احترام کرتے تھے اور دینی عہدے اپنی قوم کے علاوہ انہیں دیتے تھے جن کو ان کا اہل سمجھتے تھے اور جن کے بزرگ سابق حکومتوں میں ان کے اہل ثابت ہو چکے تھے۔ لیکن یہ خاندانی حضرات صدیوں سے عیش وآرام میں زندگی بسر کرنے کی وجہ سے دیہاتی اور سخت زندگی بھول چکے تھے۔ عیش وآرام میں پڑ کر شہریت کے عادی ہو چکے تھے اور اپنی خواہشات روکنے پر قادر نہ تھے۔ خلفاء کے بعد دور ملوکیت میں یہ دینی عہدے انہیں کمزور قسم کے لوگوں میں آئے اس لیے ان کے عہدیدار عزت وعظمت کے مراتب سے گر گئے کیونکہ یہ نسب وشہریت کے اعتبار سے نااہل تھے اس لیے یہ بھی ان شہریوں کی طرح ذلیل ہوئے جو عیش وآرام میں مستغرق تھے۔ فرماں رواؤں کے خاندان سے بہت دور تھے اور حکومت کے محتاج اور اس کے رحم وکرم پر زندگی بسر کرتے تھے۔ حکومت ان قاضیوں اور علماء کی تھوڑی بہت اس لیے بھی عزت کرتی تھی کہ مذہبی انتظام ان کے ہاتھوں میں تھا اور حکومت انہیں سے شرعی احکام معلوم کرتی تھی کیونکہ یہی احکام شرعیہ سے آگاہ تھے اور لوگ انہیں کی پیروی کرتے تھے حکومت انہیں ان کی عزت وعظمت کے خیال سے منتخب نہیں کرتی تھی چونکہ شرعی احکام کی لوگوں کے دلوں میں تھوڑی بہت عزت باقی تھی اس لیے مجالس حکومت میں ان کی قدرے پوچھ تھی لیکن یہ ارباب حل وعقد میں شمار نہیں ہوتے تھے۔ اگر یہ مجلس شوریٰ میں آ بھی جاتے تھے تو انہیں کوئی پوچھتا نہ تھا کیونکہ حل وعقد صاحب طاقت ارباب حل وعقد کے ساتھ خاص ہے۔ بھلا ان بیچاروں کو حل وعقد سے کیا سروکار۔ ان میں حل وعقد کی صلاحیت ہی نہ تھی۔ البتہ شرعی احکام ان سے پوچھ لیے جاتے تھے یا پیش آمدہ مسائل میں فتوے لیے جاتے تھے۔

علماء پر ظلم: بعض لوگوں کی رائے ہے کہ علماء کی بے وقعتی کے اسباب جو بتائے گئے ہیں وہ نہیں ہیں بلکہ کچھ اور ہیں۔ سلاطین نے علماء اور قضاۃ کو مجالس شوریٰ میں جگہ نہ دے کر ان پر ظلم کیا ہے حالانکہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ علماء انبیا کے وارث ہیں مگر یہ خیال غلط ہے کیونکہ بادشاہ وسلطان کی فرمانروائی مزاج تمدن تقاضوں کے مطابق ہوا کرتی ہے۔ ورنہ سیاست ہی باقی نہ رہے اور مزاج تمدن کا تقاضا ہے کہ علماء کو حکومت کے کسی شوریٰ میں بھی شامل نہ کیا جائے کیونکہ مشورہ اور حل وعقد خاندانی حضرات ہی کے لیے مخصوص ہوتا ہے کیونکہ ان کے پاس طاقت ہوتی ہے اور وہ طاقت کے بل پر حل وعقد پر

یا کام کے کرنے نہ کرنے پر قادر ہیں لیکن جس کی پشت پر طاقت نہ ہو اور وہ اپنے ذاتی کاموں پر بھی قادر نہ ہو بلکہ دوسروں پر بوجھ ہو اسے شوریٰ سے کیا سروکار اور وہ شوریٰ میں بیٹھ کر کرے گا کیا؟ اگر شرعی احکام میں مشورہ لینے کی غرض سے اسے بلایا جائے تو وہ فتووں میں مندرج ہیں اس کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اور اگر اس سے سیاسی مسائل میں تبادلہ خیالات کیا جائے تو یہ تو سیاست سے بہت دور ہے۔ کیونکہ اس کی پشت پر طاقت نہیں اور نہ سیاسی حالات و مسائل کا انتظام اس کے ہاتھ میں ہے۔

سلاطین علماء کی کیوں عزت کرتے ہیں؟ سلاطین و امراء علماء کی عزت محض حسن عقیدت کی وجہ سے کرتے ہیں کیونکہ انہیں دین سے محبت ہے اور اس سے بھی محبت ہے جو دین سے کسی قسم کا تعلق رکھتا ہے۔

العلماء ورثۃ الانبیاء کا مطلب: بلاشبہ علماء انبیاء کے وارث ہیں۔ لیکن ہمارے زمانے کے علماء نہیں۔ کیونکہ آج کل کے علماء اعمال وقضا کے شرعی مسائل یاد کر لیتے ہیں کہ فلاں فلاں عبادت کے فلاں فلاں احکام ہیں انہیں اس طرح انجام دیا جائے اور فلاں معاملہ کی صحت کی یہ صورت ہے۔ علماء یہ تمام باتیں امراء و روساء کو بتا دیتے ہیں اور عوام کو بھی جو عمل کرنے کے خواہش مند ہوں اور خود عملوں سے کورے ہوں الا ماشاء اللہ۔ آج کل کے بڑے بڑے علماء کا یہی حال ہے۔ اگر کوئی بھی عمل کرتا ہے تو بعض احکام پر یا بعض حالات سے مجبور ہو کر عمل کرتا ہے۔ اس کے برعکس سلف اور ارباب دین وتقویٰ احکام و اقوال شرع کے حافظ ہونے کے باوجود ان پر عمل پیرا بھی تھے۔ بلاشبہ ایسے علماء انبیاء کے وارث ہیں یعنی باعمل علماء کو (جیسے قشیری کے مصنف وغیرہ ہیں) انبیاء کی وراثت ملی ہے۔ بے عمل نقل کرنے والوں کو نہیں۔ غرض جامع علم وعمل ہی وارث انبیاء ہے۔ جیسے علمائے تابعین علمائے سلف صالحین اور چاروں مشہد امام وغیرہ یا وہ جو ان کے نقش قدم پر گامزن ہیں۔

بے عمل عالم سے عابد وراثت کا زیادہ حق دار ہے لیکن اگر کوئی شخص عالم ہو مگر عامل نہ ہو یا عامل ہو مگر عالم نہ ہو تو اس صورت میں بے عمل عالم سے عابد وراثت کا زیادہ حق دار ہے۔ کیونکہ عابد کو وراثت ایک صفت (عبادت) تو حاصل ہے اور عالم کو ایک صفت بھی حاصل نہیں کیونکہ وہ محض ایک ناقل ہے۔ ہمارے زمانے کے علماء کا بجز معدودے چند کے یہی حال ہے۔

محکمہ عدالت (رجسٹری): عدالت بھی ایک دینی منصب ہے جو صیغہ قضاء کے تابع ہے اور قاضی کے اختیارات میں شامل ہے۔ اس منصب کی تعریف یہ ہے کہ صاحب عدالت قاضی کی اجازت سے لوگوں کے اچھے برے حالات سے باخبر رہے تاکہ شہادت کے وقت شہادت کی اور جھگڑوں کے وقت ادائے شہادت کی تصدیق یا تکذیب کر سکے۔ رجسٹرار کے پاس رجسٹر میں لوگوں کے حقوق جاگیریں قرض اور تمام معاملات درج ہوتے ہیں۔

رجسٹرار کی شرطیں: رجسٹرار کے لیے عدالت شریعہ اور الزامات سے برات کی شرط ہے۔ پھر یہ شرط ہے کہ وہ دستاویزات و معاملات کے رجسٹروں کی نگرانی بخوبی کر سکے۔ ان کی عبارتوں میں خلل نہ آنے دے۔ ان کی سرخیاں باقاعدہ رکھے اور انہیں شرعی شروط وعقود سے مضبوط بنا دے اس لیے رجسٹرار کے لیے فقہ کا جاننا سخت ضروری ہے۔ مذکورہ بالا شرطوں کی وجہ سے رجسٹری کے فرائض پوری مہارت سے بجا لانے کی وجہ سے بعض عادل حضرات ہی سے یہ صیغہ مخصوص ہے۔ گویا

اس صیغے کو سنبھالنے والوں ہی کے ساتھ عدالت خاص ہے۔ حالانکہ یہ بات نہیں۔ بلکہ یہ لوگ اس صیغہ کے سنبھالنے والے ہیں اس لیے ان کے لیے عدالت کی شرط ہے۔ شرط عدالت کے پیش نظر یہ جج کا فرض ہے کہ وہ رجسٹراروں کے حالات سے باخبر رہے۔ ان کے چال چلن کی چھان بین کرتا رہے اور اس سلسلے میں ذرا سی بھی کوتاہی نہ کرے کیونکہ حقوق عوام کی حفاظت و نگرانی قاضی ہی کے سپرد ہے۔ اس لیے اس سلسلے میں تمام ذمہ داری قاضی ہی پر ہے اور وہی نقصانات کا ضامن ہے رجسٹراروں کو صیغۂ عدالت کے لیے متعین کر دینے کی وجہ سے ججوں کو بڑی مدد ملتی ہے کیونکہ دور دراز کے لوگ قاضی کے پاس مقدمے لاتے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قاضی کو گواہوں کی عدالت معلوم نہیں ہوتی۔ مجبوراً وہ انہیں افسران عدالت پر انہیں کے بیانات پر مقدمات کا مناسب فیصلہ کر دیتا ہے۔ عموماً تمام شہروں میں افسران عدالت کی کچہریاں ہوتی ہیں جہاں وہ اپنے اوقات کار میں باقاعدہ پابندی سے بیٹھتے ہیں۔ لوگ انہیں سے اپنے معاملات کی رجسٹری کراتے ہیں اور یہ پوری کارروائی اپنے رجسٹروں میں چڑھا لیتے ہیں۔

لفظ عدالت کے دو معنی: لفظ عدالت کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی تو آپ نے پڑھ لیے۔ یعنی عدالت ایک خاص منصب کا نام ہے جسے انجام دینے والے کو رجسٹرار کہتے ہیں۔ نیز لفظ عدالت جرح کے مقابلہ میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جس کے معنی عدالت شرعیہ کے نہیں۔ کبھی ایک کی جگہ دوسرا معنی بھی استعمال کر لیا جاتا ہے اور کبھی ہر ایک الگ الگ مفہوم ہوتا ہے۔

محکمہ کوتوالی: حسبۃ یا احتساب (کوتوالی) بھی ایک دینی منصب ہے جو سراغرسانی کا ایک شعبہ ہے۔ ظاہر ہے کہ دین کے سلسلہ میں سراغرسانی امام یا سلطان پر فرض ہے اس عہدے پر امام یا سلطان جسے اہل سمجھتا تھا مقرر کر دیتا تھا اور اسی کے ذمہ فرائض سراغرسانی ہوتے تھے کوتوال سراغرسانی پر اپنے معاونین سے بھی مدد لے لیا کرتا ہے اور لوگوں کی شرارتوں اور برائیوں کی سراغرسانی میں لگا رہتا ہے ان کی کھوج لگاتا ہے اور ان کی تحقیق ہو جانے پر دینی مجرموں کو مناسب سزائیں دیتا ہے اور شہریوں کو عوام کی فلاح و بہبود کے کاموں پر آمادہ کرتا ہے جیسے راستوں میں بھیڑ نہ کریں۔ سواریوں اور کشتیوں پر بہت زیادہ بوجھ نہ لادیں۔ جن عمارتوں کے گرنے کا ڈر ہو انہیں منہدم کر دیں تاکہ وہ اچانک گر کر گذرنے والوں کو نقصان نہ پہنچائیں۔ مدارس و مکاتیب میں اساتذہ بچوں کو بہت زیادہ نہ ماریں۔ الغرض یہ اور اس قسم کے کیس محتسب (کوتوال) کے فرائض میں داخل ہیں۔ کوتوال یہ انتظار نہیں کرتا کہ اس قسم کے جھگڑوں یا زیادتیوں کے مقدمات اس کے پاس آئیں تو وہ ان میں سوچ بچار کرے بلکہ وہ بذات خود ان تمام باتوں کے کھوج میں لگا رہتا ہے اور جب اس کے علم میں کوئی بات آتی ہے تو وہ اس میں سوچ سمجھ کر مناسب قدم اٹھاتا ہے۔ ہر مقدمے کا فیصلہ اس کے فرائض میں نہیں۔ بلکہ یہ ان مقدمات کا فیصلہ کرتا ہے جو معاشی اور کاروباری زندگی میں دھوکہ اور فریب سے متعلق ہوتے ہیں جیسے لیتے دیتے وقت ناپ تول میں چالاکی وغیرہ غرض اسی قسم کی بے ایمانیوں کی روک تھام کوتوال کے ذمہ ہے۔ اسی طرح نادہندوں سے لوگوں کا پیسہ دلوانا اور انہیں حق و انصاف پر آمادہ کرنا بھی اسی کا کام ہے اور اس جیسے دیگر تمام وہ مسائل جن میں ثبوت کے لیے شہادتیں نہیں لی جاتیں اور نہ ان کے بارے میں فیصلے کیے جاتے ہیں۔ کوتوال ہی حل کیا کرتا ہے۔ چھوٹے موٹے اور معمولی کیسوں کا کوتوال ہی فیصلہ کیا کرتا ہے اور جج کو اس کا بار کم کرنے کے لیے ان سے علیحدہ رکھا جاتا ہے لہٰذا یہ منصب' منصب قضا کی خدمت کرنے کے لیے

ایجاد کیا گیا ہے۔ اکثر اسلامی حکومتوں (مصر ومغرب میں عبیدیہ کی حکومت اور اندلس میں امویہ حکومت) میں یہ منصب قاضی کے عام وظائف میں داخل ہے اور قاضی ہی اپنے اختیارات سے جسے چاہتا ہے اس محکمہ کا افسر مقرر کر دیتا ہے۔ جب حکومت خلافت سے الگ ہوگئی اور سلطان نے عام سیاسی مسائل سنبھالے تو محکمہ کوتوالی بھی سلطان ہی کی نگرانی میں آیا اور کوتوال کے تقرر کے اعتبار سے اسی کے پاس مستقل رہا اور اب سلطان خود ہی کوتوال مقرر کیا کرتا تھا۔

ٹکسال: محکمہ ٹکسال میں حکومت کے جو سکے چل رہے ہیں۔ افسر ٹکسال کے ذمہ ان کی نگرانی اور غور و پرداخت کرنا اور انہیں کھوٹ سے محفوظ رکھنا ہے۔ اگر وہ مخصوص تعداد میں مروج ہیں اور سکہ کو ہر متعلقہ شکایت سے بچانا ہے اور اس بات کا بھی جائزہ لینا ہے کہ آیا سکہ پر شاہی نام ونشان شاہی ٹھپہ سے جو اس مقصد کے لیے بنایا گیا ہے صحیح صحیح اور عمدہ طرح سے منقش ہے کہ نہیں۔

شاہی ٹھپہ: شاہی ٹھپہ لوہے کا ہوا کرتا تھا جس پر مخصوص نام ونشان کندہ ہوتے تھے۔ درہم یا دینار کا پورا وزن کر کے اس پر یہ ٹھپہ رکھ دیا جاتا تھا اور پھر اس پر ہتھوڑے سے چوٹ ماری جاتی تھی۔ حتیٰ کہ اس پر شاہی نام اور مخصوص نشانات ابھر آتے تھے۔ اس کے کھرے ہونے کی اس انتہا کے اعتبار سے جس پر حکومت سکوں کے ڈھالنے اور خالص بنانے میں آ کر ٹھہر گئی ہے نشان ہوتے تھے۔ یہی سکے اطراف حکومت میں مروج ہوتے تھے اور انہیں کو حکومت تسلیم کرتی تھی۔

امام یا معیار کی تعریف: جب کسی حکومت میں سکوں کے عمدہ ہونے کا معیار قائم ہو جاتا تھا تو اسی معیار پر وہ سکے پرکھے جاتے تھے۔ سکے خالص کر کے نقود میں ڈھالنے کی کوئی حد نہ تھی کہ اس پر آ کر ٹھہرا جائے۔ بلکہ ان کی حد اجتہاد پر موقوف تھی۔ جب کسی علاقے کے باشندے نقدی کے کھرے ہونے کی کسی حد پر آ کر ٹھہر جاتے تو اسی پر ٹھہرے رہتے اور اسی حد کو معیار قرار دے کر اسی کا اعتبار کیا کرتے تھے اور اسی معیار سے اپنی نقدی جانچا کرتے تھے اور نقدی اگر اس معیار سے گری ہوئی ہوتی تو کھوٹی سمجھی جاتی تھی۔ انہوں نے اس حد کا نام ''امام یا عیار'' رکھا تھا۔ ان تمام باتوں کی نگرانی اور انتظام محکمہ ٹکسال کے افسر کے سپرد ہوتا تھا۔

ٹکسال کا عہدہ بھی دینی ہے: اس اعتبار سے یہ عہدہ بھی دینی ہے کیونکہ مسلمانوں کے حقوق سے وابستہ ہے اور خلیفہ کے فرائض میں داخل ہے۔ کسی زمانہ میں یہ محکمہ قاضی کے سپرد تھا اور اس کے عام اختیارات میں شامل تھا لیکن اس زمانہ میں یہ ایک مستقل محکمہ ہے اور محکمہ احتساب کی طرح یہ بھی شاہی سرپرستی میں ہے۔ خلافت کے عہدوں کے سلسلے میں یہ آخری گفتگو تھی۔ بعض ایسے عہدے چھوڑ دیئے گئے جو نگران حکومت کے نہ ہونے کی وجہ سے فنا ہو گئے اور بعض وہ بھی جو سلطان کی سرپرستی میں شامل ہیں جیسے عہدہ وزارت' عہدہ امارت' عہدہ جہاد اور عہدہ وصولیابی خراج وغیرہ۔ ان کا ذکر ذکر جہاد کے بعد آ رہا ہے۔ عہدہ جہاد بھی خلافت کے ختم ہو جانے سے قریب قریب ختم ہی ہو چکا ہے۔ ہاں بعض حکومتوں میں اس کے نشانات آج بھی موجود ہیں مگر اس کے تمام تصرفات شاہی قبضہ میں ہیں۔ اسی طرح تحقیق انساب کا صیغہ بھی خلافت کی موت سے فنا کے گھاٹ اتر گیا۔ جس سے خلافت وشاہی خزانے میں حقوق ثابت کیے جاتے تھے۔ الغرض دنیا کی حکومتوں میں موجودہ پیش

آمدہ علاقائی اور سیاست سے وابستہ مسائل فرائض امامت پر چھا گئے ہیں۔ حق تعالیٰ کی مرضی کے مطابق ہی انقلابات رونما ہوتے ہیں۔ وہ جو چاہے کرے دم مارنے کی گنجائش نہیں۔

فصل نمبر ۳۲

خطاب امیر المؤمنین عہد امارت کی ایک قدیمی یادگار: جب صدیق اکبرؓ سے بیعت کر لی گئی تو صحابہ کرامؓ نے آپ کو خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خطاب دے دیا یہی خطاب آپ کے عہد میں بدستور باقی رہا۔ پھر فاروق اعظمؓ کے مبارک عہد میں صحابہؓ فاروق اعظمؓ کو خلیفہ خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطاب سے پکارنے لگے مگر اس خطاب کو طوالت وثقالت کی وجہ سے زبان نے قبول نہیں کیا۔ کیونکہ اول تو یہ لفظ گھسا گھسایا تھا۔ دوسرے اس میں ایک چھوڑ تین تین اضافتیں تھیں۔ چونکہ بار بار ادا کیا جاتا تھا اس لیے دوبھر معلوم ہوتا تھا۔ ارباب دانش نے خیال کیا کہ جب تک خلافتوں کا سلسلہ باقی رہے گا اس لفظ کی اضافتوں میں اضافہ ہی ہوتا رہے گا اور آگے چل کر یہ لفظ لمبا ہونے کے علاوہ لغو سا بن کر رہ جائے گا اور اس کا مفہوم ہی خبط ہو جائے گا۔ یہ خیال کر کے صحابہ کرامؓ اس لفظ سے پرہیز کرنے کی کوشش کرتے تھے اور بعض جدید ومناسب خطابات سے آپ سے خطاب کرتے تھے۔

امیر المؤمنین افسران فوج کا لقب تھا: اس زمانے میں افسران فوج کو امیر المؤمنین کہا جاتا تھا چنانچہ سعد بن ابی وقاص کو جو قادسیہ کی جنگ میں سپہ سالار فوج تھے۔ فوجی امیر المؤمنین کہتے تھے۔ اس زمانہ میں صحابہ کرامؓ ہی ارباب حل وعقد مانے جاتے تھے۔

فاروق اعظمؓ کو امیر المؤمنین کا خطاب کس نے دیا: اتفاق سے کسی صحابیؓ نے فاروق اعظمؓ کو بھی امیر المؤمنین کہہ دیا۔ سامعین کرام کو یہ خطاب اچھا معلوم ہوا اور پھر سب نے خلیفہ کے لیے یہی خطاب چن لیا۔ کہتے ہیں سب سے پہلے فاروق اعظم کو امیر المؤمنین کہنے والے عبداللہ بن جحشؓ ہیں یا عمرو بن العاصؓ اور مغیرۃ بن شعبہؓ۔ ایک حکایت یہ بھی نقل کی جاتی ہے کہ کوئی آدمی کسی اسلامی لشکر سے مژدہ فتح لے کر آیا اور مدینے والوں سے پوچھنے لگا۔ امیر المؤمنین کہاں تشریف فرما ہیں۔ صحابہؓ یہ خطاب سن کر پھڑک اٹھے اور اس کے ذہن رسا کی داد دیئے بغیر نہ رہ سکے پھر یہی خطاب فاروق اعظمؓ کو دے دیا گیا۔ پھر یہی خطاب بہترین ہونے کی وجہ سے ہر بعد میں آنے والے خلیفہ کو دیا گیا۔ حکومت بنو امیہ میں بھی یہی خطاب باقی رہا۔

امام کا خطاب: پھر شیعہ حضرات نے حضرت علیؓ کو امام کے لقب سے پکارا یعنی آپ امامت بمعنی خلافت کے امام ہیں۔ اس لفظ سے ان کا مقصد اپنے عقیدے کی طرف اشارہ بھی کرنا تھا کہ علیؓ بہ نسبت صدیق اکبرؓ کے امامت نماز کے زیادہ مستحق تھے۔ لہٰذا امام کا خطاب شیعوں کی اختراع ہے پھر بعد میں آنے والے علی کے جانشینوں کو بھی امام ہی سے پکارنے لگے۔ لیکن جب ان کے قبضہ میں حکومت آ گئی تو یہ بھی امام کو امیر المؤمنین ہی کہنے لگے۔ حکومت عباسیہ میں شیعہ حضرات ابراہیم تک اپنے

اماموں کو امام ہی کہتے رہے مگر جب ان کی تحریک میدان عمل میں آئی اور یہ بنی امیہ سے لڑنے کے لیے جھنڈے لے کر کھڑے ہو گئے اور ابراہیم شہید ہو گئے تو انہوں نے سفاح کو امیر المومنین ہی کے خطاب سے پکارا۔ یہی حال افریقہ کے رافضیوں کا ہے کہ وہ آل اسمٰعیل کے ہر فرد کو امام کے نام سے پکارتے رہے حتیٰ کہ عبید اللہ مہدی اور اس کے فرزند ابو القاسم کو امام ہی کے نام سے پکارا لیکن جب حکومت مضبوط و مستحکم ہو گئی تو امام کے بجائے امام کے امیر المومنین کہنے لگے۔ مغرب میں بھی یہی طریقہ ادارسہ کا رہا کہ انہوں نے ادریس کو اور اس کے بیٹے ادریس اصغر کو امام کے نام سے پکارا پھر حکومت پر قابض ہونے کے بعد یہ لوگ امیر المومنین کہلانے لگے۔ غرضیکہ امیر المومنین کا لقب حجازی عراقی اور شامی سلاطین کا ایک خصوصی اور امتیازی لقب رہا۔ حجاز شام اور عراق دیار عرب کے نام سے موسوم ہیں اور سچ پوچھو تو یہی اسلامی حکومت کے مرکز و محور اور اہل بیت وار باب فتوحات کے پسندیدہ مقامات ہیں۔

دورِ حکومت میں نئے القاب چنے جانے کی وجہ: جب حکومت کا دور جوانی آیا تو باہمی امتیازات کی وجہ سے سلاطین نے اپنے لیے نئے نئے القاب چن لیے کیونکہ لفظ امیر المومنین سے امتیاز نہیں ہوتا تھا۔ جیسے خلفائے عباسیہ کے القاب سفاح منصور مہدی ہادی اور رشید وغیرہ چن لیے گئے۔ ان القاب کی ایک غرض یہ بھی تھی کہ یہ خلفاء کے مقبول اسمائے گرامی کے لیے حجاب بن جائیں اور ہر کہہ ومہہ ان کے اسمائے گرامی لے کر ان کی اہانت نہ کر سکے۔ اس خاندان میں لگاتار القاب کا رواج رہا حتیٰ کہ یہ رواج نصر اور عبیدین (افریقہ) میں بھی پھیل گیا۔ حالانکہ اس سے قبل مشرق میں بنو امیہ میں اس قسم کے خطابات کا مطلق رواج نہ تھا کیونکہ ان میں عربوں کی سادگی اور بدویت کارفرما تھی۔ اور یہ شہریت کے مفہوم سے قطعی نا آشنا تھے۔

امیر المومنین کے ساتھ دوسرا امتیازی لقب: اندلس میں بنو امیہ میں القاب کے سلسلہ میں وہی رواج تھا جو مشرق میں بنو امیہ کے اسلاف میں تھا۔ انہوں نے اپنے اسلاف کے خطابات کو ترجیح دی اگرچہ وہ خود کو اسلاف کے مقابلہ میں کمتر سمجھتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ اندلسی بنو امیہ اپنے مرکزی وطن عرب سے مرکز ملت (حجاز) سے اور دار الخلافہ سے بہت دور تھے جو مرکز عصبیت تھا مگر یہ بعد ان کے لیے اچھا اور باعث برکت ہی ثابت ہوا۔ کیونکہ یہ ان خطروں سے دوچار نہیں ہوئے جن سے بنو عباس ہوئے پھر جب چوتھی صدی کے آغاز میں عبد الرحمٰن ثالث (ناصر الدین بن محمد بن امیر عبد اللہ بن محمد عبد الرحمٰن) کی حکومت کا زمانہ آیا اور مشرق میں خلافت عباسیہ پر جو مصائب ٹوٹے وہ لوگوں میں مشہور ہوئے عجمی قابض ہو گئے خلفاء بدل ڈالے گئے اور انہیں سفاکانہ قتل بھی کیا گیا تو عبد الرحمٰن ثالث نے بھی دیگر خلفاء کی طرح اپنا لقب امیر المومنین ناصر الدین اللہ تجویز کیا۔ پھر عبد الرحمٰن کے بعد والے خلفاء میں یہ رواج ہو گیا کہ وہ امیر المومنین کے ساتھ ساتھ اپنے لیے کوئی امتیازی لقب بھی شامل کرنے لگے۔ یہ رواج ان میں نیا پھیلا تھا۔ ان کے اسلاف کا اس میں سراغ نہیں ملتا۔ پھر یہ رواج باقی رہا حتیٰ کہ عربی عصبیت فنا ہو گئی اور خلافت صفحہ ہستی سے نیست و نابود ہو گئی۔

سلطان کے لیے امتیازی وفادارانہ القاب: پھر جب عراق میں عجمی غلام بنی العباس پر مصر میں عبیدین کے پروردہ یافتہ عبیدیین پر مغرب کے علاقے میں صنہاجہ اور افریقہ اور زناتہ کے امراء پر اور اندلس میں سلاطین طوائف بنو امیہ پر

غالب آ گئے اور اسلامی حکومتیں آپس میں بانٹنے کی وجہ سے خلافت بہت سے ٹکڑوں میں بکھر گئی تو سلاطین مشرق و مغرب نے بھی خطابات میں تبدیلیاں کیں۔ سلطان کا لفظ تو سب میں مشترک تھا ہی مگر مشرق میں عجمی سلاطین کو خلفاء کی طرف سے بعض ایسے مخصوص خطابات دیئے جانے لگے جن سے معلوم ہو کہ سلاطین عجم خلفاء کے ماتحت ہیں اور ان کے مطیع ہیں۔ اور ان کی قائم کردہ حکومتیں خلفاء کے زیر سر پرستی ہیں۔ یہ مخصوص خطاب مندرجہ ذیل ہیں:

شرف الدولہ' عضد الدولہ' رکن الدولہ' معز الدولہ' نصیر الدولہ' بہا الدولہ' نظام الملک اور ذخیرۃ الملک وغیرہ۔

اسی طرح عبید یین بھی صنہاجہ کے امیروں کو خاص خاص خطابوں سے نوازتے رہتے تھے پھر جب اہل صنہاجہ پورے طور سے خلافت پر قابض ہو گئے اور اس پر اپنے پنجے گاڑ دیئے تو انہوں نے اپنے مروجہ خطابوں پر قناعت کی اور خلفاء کے خطابات لوٹا دیئے۔ خلافت کے خطابات لوٹانے سے ان کا اس طرف اشارہ تھا کہ ہم خلافت کے وفادار ہیں اور اس کا اس قدر احترام کرتے ہیں کہ وہ خطابات جو خلافت کے امتیازی نشانات ہیں اور خلفاء کے علاوہ اور کوئی اس کا مستحق نہیں ہم انہیں واپس کر کے خلفاء کا خصوصی حق محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ قارئین کرام کو یاد ہو گا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ غاصبوں اور ظالموں کا یہی طریقہ ہوا کرتا ہے (کہ وہ دنیا کی آنکھوں میں اپنی صفائی کے لیے خاک جھونکا کرتے ہیں)

امتیازی غیر وفادارانہ خطاب: جب عجمی مشرق میں خود مختار حاکم بن بیٹھے اور ان کی حکومتیں جم گئیں اور خلافت کی حمایت مٹ گئی تو ان عجمیوں نے بھی اپنے امتیازی خطابات تجویز کر لیے جیسے ناصر اور منصور وغیرہ۔ انہوں نے خطابات میں ایسی تبدیلیاں کیں جن سے یہ ظاہر ہو کہ اب یہ خلفا کے زیر اطاعت نہیں ہیں جیسے صلاح الدین' اسد الدین اور نور الدین وغیرہ۔ اندلس میں سلاطین طوائف نے خطابات خلافت آپس میں تقسیم کر لیے کیونکہ ان کی قوت استبدادیہ کا غلبہ تھا اور تھے بھی وہ خاندان خلافت سے انہوں نے اپنے لیے ناصر' منصور' معتمد اور مظفر وغیرہ جیسے خطابات چن لیے چنانچہ ابن اشرف ان کی برائی ان الفاظ میں کرتا ہے:

مما یزہدنی فی ارض اندلس. اسماء معتمد فیها و معتضد. القاب مملکة فی غیر موضعها کالھریکی انتفاخا صورۃ الاسد۔

(یعنی ان اسباب میں جو سرزمین اندلس سے میری توجہ ہٹاتے ہیں معتمد و معتضد جیسے القاب کا پایا جانا حکومت کے القاب غیروں میں ایسے ہیں جیسے بلا بھول کر شیروں کی نقل اتارنا چاہتا ہے۔)

البتہ صنہاجہ کے روساء نے انہیں خطابات پر قناعت کی جن سے انہیں عبید یین نے نوازا تھا جیسے نصیر الدولہ اور معز الدولہ وغیرہ۔ انہیں یہ خطابات اس وقت دیئے گئے تھے جب عباسی دعوت کے مقابلہ میں انہوں نے دعوت عبید یین کا بیڑا اٹھایا تھا۔ پھر یہ خلافت سے بہت دور ہٹ گئے اور اس کے معاہدے بھی بھول گئے۔

لفظ سلطان کا رواج: پھر یہ خطابات انہیں یاد نہیں رہے اور اب یہ لفظ سلطان سے پکارے جانے لگے۔ مغرب میں سلاطین مغراوۃ کی بھی یہی روش رہی کہ تمام خطابات چھوڑ کر اپنے لیے سلطان ہی کو چن لیا۔ ان کی سادہ مزاجی اور بدویت کا یہی تقاضا تھا۔ پھر جب مغرب میں خلافت کے آثار محو ہو گئے اور شاہ لمتونہ (یوسف بن تاشفین) بر بری قوت لے کر کھڑا ہوا

اور اس نے مراکش و اندلس کو جو ساحل سمندر پر آمنے سامنے واقع تھے فتح کر لیے تو اس نے اپنی ذاتی نیکی اور اقتدار پسندی سے چاہا کہ خلیفہ کا مطیع بن جائے۔ تا کہ دینی فرائض صحیح اور پوری طرح سے تکمیل کو پہنچائے جائیں اس نیک غرض کی تکمیل کے لیے اس نے عبداللہ بن عربی اور اس کے فرزند قاضی ابوبکر کو جو اشبیلیہ کے مشہور شیخ تھے وفد کی صورت میں مستظہر باللہ عباسی کی طرف روانہ کیا۔ اس وفد نے سلطان کی طرف سے خلیفہ سے درخواست کی کہ سلطان آپ سے بیعت کرنا چاہتا ہے۔ اور اس کی خواہش ہے کہ اسے مغرب کا حاکم مقرر کر دیا جائے پھر یہ وفد مژدہ جانفزا لے کر واپس ہوا کہ یوسف کو خلیفہ نے اہل مغرب پر اپنا جانشین چن لیا ہے اور اسے خلافت کا مخصوص لباس اور مخصوص ہیت رکھنے کے اختیارات دے دیئے ہیں اس فرمان شاہی میں یوسف سے امیر المؤمنین کے لفظ سے خطاب تھا۔ یوسف نے اپنے لیے یہی خطاب چن لیا اور یہ بھی مشہور ہے کہ اس واقعے سے پہلے بھی یوسف کو امیر المؤمنین ہی کہا جاتا تھا۔ تاہم مرابطین جو دین کے سچے اور مخلص پیرو کار تھے خلافت کا پورا پورا ادب و احترام کرتے تھے۔

موحدین کون ہیں؟ پھر مہدی دعوت حق لے کر اٹھا اور اس نے اشعریہ کا مذہب اپنایا اور مغرب والوں کو سلف صالحین کے طریقے پر ابھارا کہ وہ شریعت کی ظاہری نصوص پر بلا تاویل کے سلف کی طرف عمل پیرا ہیں اور تجسیم وغیرہ کا عقیدہ نہ رکھیں جیسا کہ اشعریہ طریقہ سلف پر عمل پیرا ہیں۔ مہدی کے ماننے والے موحدین کہلائے۔

مہدی کو امام کا خطاب مہدی کو علم تھا کہ اہل بیت ہر زمانے میں نظام عالم کو قائم رکھنے کیلئے امام معصوم کے وجود کے قائل ہیں اسلئے مہدی کو بھی لوگوں نے امام کا خطاب دیا کیونکہ شیعہ اپنے مقتدیٰ کو امام ہی کہا کرتے تھے۔ پھر اظہار عقیدت کے لیے امام کے ساتھ معصوم کا اضافہ بھی کر دیا گیا۔ کیونکہ شیعوں کا عقیدہ ہے کہ امام بھی انبیاء کی طرح معصوم ہوتے ہیں۔

مہدی کو امیر المؤمنین کیوں نہ کہا گیا؟ رہا یہ سوال کہ اس نے امیر المؤمنین کا لقب اختیار کیوں نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ شیعوں کے مذہب میں خلیفہ کو امام ہی کہا جاتا ہے۔ دوسرے امیر المؤمنین کے لفظ سے مشرق کے خلفاء کی اولاد سے مشابہت بھی پیدا ہوتی ہے۔ مہدی کے بعد مہدی کا خلیفہ عبدالمومن ہوا۔ اس نے اپنے لیے امیر المؤمنین ہی کا لقب چنا پھر آل ابوحفص نے یہ سوچ کر کہ ہم اس لقب کے زیادہ مستحق ہیں یہی خطاب چنا کیونکہ سلطان مہدی نے اور اس کے خود مختار خلفاء نے ان میں یہی روح پھونکی تھی کہ قرشی عصبیت کا تو نام و نشان بھی نہ رہا تھا لیکن ان کے بزرگوں کی پھونکی ہوئی یہی روح ان میں کام کر رہی تھی۔

زناتہ کا لقب: اس طرح جب مغربی حکومت میں زوال آیا اور وہ زناتہ کے قبضے میں چلی گئی تو زناتہ میں ابتدا میں سادگی کارفرما رہی اور یہ بھی لمتونہ کی طرح امیر المؤمنین ہی کہلاتے رہے مگر خلافت کا احترام کرتے تھے کیونکہ فرمانبرداری کے خوگر تھے کیونکہ یہ پہلے آل عبدالمومن کے زیر سرپرستی تھے پھر آل ابی حفص کے پھر ان میں بعد والے بھی یہی خطاب چاہتے رہے۔ حتیٰ کہ آج بھی ہمارے اس زمانے میں بادشاہ یہی خطاب پسند کرتے ہیں اور اسے ملک کے لیے باعث خیر و برکت سمجھ کر کمال و ترقی کی ایک نشانی اور تمغہ قرار دیتے ہیں۔

فصل نمبر ۳۴

بابا، بطرک اور کاہن پر وضاحتی نوٹس: خوب یاد رکھیے کہ ہر نبی کے بعد قوم میں ایک ایسے شخص کا ہونا ضروری ہے جو لوگوں کو احکام شرعیہ پر چلائے اور ان کی زندگی مذہبی بنائے۔ دوسرے لفظوں میں یہ شخص احکام شرعیہ کو رواج دینے کے لیے نبی کا ایک طرح کا جانشین ہوتا ہے۔

بادشاہ یا سلطان: اوپر اس پر بھی روشنی ڈالی جا چکی ہے کہ معاشرتی زندگی کے لیے جن قوانین سیاسیہ کی احتیاج ہے۔ وہ اس قسم کے شخص کے وجود کی ضرورت کا تقاضہ کرتے ہیں جو لوگوں کی اصلاحات میں گہری دلچسپی لے اور انہیں شرارت و بدکرداری سے اور جور و تعدی سے اپنے ڈنڈے سے روک دے اسی کو عوام بادشاہ، ملک یا سلطان کہتے ہیں۔

خلافت و حکومت دو جڑواں بہنیں ہیں: علاوہ ازیں ارباب دین میں جہاد ایک مقدس دینی فریضہ سمجھا جاتا تھا اور اسلام میں اس کی اہمیت ڈھکی چھپی نہ تھی کیونکہ مسلمان بہ دل و جان چاہتے تھے کہ اسلام دنیا میں زیادہ سے زیادہ پھیل جائے دنیا کا گوشہ گوشہ حلقہ بگوش اسلام ہو جائے اور لوگ خوشی سے مسلمان ہوں یا مسلمانوں کے ماتحت ہو کر رہیں۔ اس کی ذمہ داری خلیفہ کی گردن پر تھی اس سے ظاہر ہے کہ خلافت و حکومت ساتھ ساتھ پیدا ہوئیں تاکہ ذمہ داران حفاظت اسلام اپنی قوت و بیدار مغزی سے دونوں شعبوں کا نہایت عمدگی سے نظم و نسق سنبھال لیں اور حکومت کے زیر سایہ خلافت کے فرائض انجام دیں اور اساس دین کو مستحکم بنائیں۔

مسلمانوں میں تبلیغ دین کا اہتمام: دیگر اقوام میں تبلیغ دین کا ایسا اہتمام نہیں جیسا مسلمانوں میں ہے کیونکہ مسلمانوں سے پہلے کسی قوم کو تمام دنیا میں اپنا دین پھیلانے کا حکم نہیں تھا۔ اسی لیے ان کے دین میں جہاد کو اہمیت حاصل نہ تھی اور نہ ان کے ہاں جہاد دینی حیثیت رکھتا تھا۔ ہاں یہ لوگ مدافعت کے پیش نظر جنگ پر مجبور ہوتے تھے۔ اسی لیے ان میں جو شخص دین کی مخالفت کا علمبردار بن کر کھڑا ہوتا اور کسی نبی کا خلیفہ بنتا۔ اسے ملکی سیاست سے دلچسپی نہیں ہوتی تھی اگر ان میں کسی کو حکومت حاصل بھی ہوتی تو وہ بالتبع حاصل ہوتی۔ یا کسی ایسی وجہ سے حاصل ہوتی جس کا دین سے ادنیٰ سا بھی تعلق نہ ہوتا۔ مثلاً عصبیت سے حکومت مل جاتی کیونکہ طبعی حیثیت سے عصبیت بھی اقتدار چاہتی ہے۔

مسلمانوں کو دنیا کے گوشہ گوشہ میں توحید پھیلانے کا حکم ہے: انہیں سیاست سے اس لیے لگاؤ نہ تھا کہ ان کے دین کا یہ حکم نہ تھا کہ وہ دیگر اقوام کو مطیع کر کے ان میں زبردستی اپنا دین ٹھونسیں لیکن اسلام میں حکم ہے کہ مسلمان توحید کی آواز ہر کان تک پہنچا دیں خواہ کوئی مسلمان ہو یا نہ ہو مگر جزیہ دینا قبول کرے اس کے برعکس دیگر اقوام کو حکم تھا کہ وہ اپنی خاص قوم میں اور اپنے مخصوص علاقے میں مذہب کی حفاظت کریں۔

ایک حقیقت کی شہادت اور کاہن کی حقیقت: یہ ایک حقیقت ہے جس کی شہادت یہ تاریخی واقعہ دیتا ہے کہ حضرت موسیٰ اور حضرت یوشع کی وفات کے بعد اسرائیلیوں میں تقریباً چار صدیوں تک تو حکومت کا تصور بھی باقی نہیں رہا تھا ان کی پوری توجہ دین کی بنیادیں مستحکم کرنے پر مبذول رہتی تھیں اور جو اس کام کا بیڑا اٹھاتا تھا اسے ان کی اصطلاح میں کاہن کہا جاتا تھا گویا وہ حضرت موسیٰ کا خلیفہ ہوتا تھا۔

کاہن کے فرائض: کاہن عبادتوں میں نماز کی اور قربانی کی خیر خبر رکھا کرتا تھا۔ کاہن کا حضرت ہارون کی اولاد سے ہونا ضروری تھا۔ کیونکہ حضرت موسیٰ کے اولاد نہ تھی۔ پھر سیاست کا (جو اجتماعی زندگی کے لیے ایک طبعی ضرورت ہے) نظم و نسق سنبھالنے کے لیے اسرائیلیوں نے ستر بزرگ چن لیے تھے جو لوگوں کو عام مسائل سنایا کرتے تھے۔ لیکن کاہن سب سے بڑا اور سب کا سردار مانا جاتا تھا اور اس کا دینی مقام سب سے اونچا سمجھا جاتا تھا اور احکام سنانے سے اسے کوئی تعلق نہ ہوتا تھا۔

اسرائیلیوں میں استحکام عصبیت اور ملکی فتوحات: ان میں ایک مدت تک یہی دستور رہا۔ حتیٰ کہ ان میں مزاج عصبیت نے استحکام حاصل کر لیا اور خالص ملکی اقتدار ابھر آیا۔ آخر کار اسرائیلی بیت المقدس اور اس کے آس پاس والے علاقے پر چھا گئے اور کنعانیوں پر غالب آ گئے اور وہ مقدس علاقہ فتح کر لیا جسے اللہ نے ان کے ورثے میں دیا تھا اور جس کی بشارت انہیں حضرت موسیٰ سے مل چکی تھی۔ پھر ان کے اقوام فلسطین، کنعان، ارمن، اردن، عمان اور مآب سے مقابلے ہوتے رہے جبکہ ان کی حکومت کا انتظام مذکورہ بالا ستر بزرگوں کے ہاتھوں میں تھا۔

اسرائیلی چار صدیوں کی حکومت کے باوجود بھی رعب و دبدبہ حاصل نہ کر سکے: اگرچہ اس علاقے پر ان کی حکومت تقریباً چار صدیوں تک قائم رہی مگر اس عرصہ میں انہیں دبدبہ حکومت حاصل نہیں ہوا اور شکستیں کھاتے رہے اور بنو طالوت غلامی سے پریشان ہو کر طالوت کی قیادت میں اٹھ کھڑے ہوئے۔ اللہ نے انہیں جالوت پر غلبہ عطا فرمایا اور جالوت شاہ فلسطین جنگ میں کام آیا۔ طالوت کے بعد داؤد کے اور داؤد کے بعد سلیمان کے قبضہ میں حکومت آئی اور ان کے دائرہ حکومت نے اتنی وسعت پکڑی کہ وہ حجاز و اطراف یمن تک پھیل گئی پھر اس کا دامن علاقہ روم تک وسیع ہو گیا۔

اسرائیلی حکومت کی تقسیم: پھر حضرت سلیمانؑ کے بعد اس وسیع سلطنت کے دو ٹکڑے ہو کر بتقاضائے عصبیت اسباط میں بٹ گئی۔ ایک ٹکڑا جزیرۃ اور موصل پر شامل تھا جس پر دس اسباط قابض تھے اور دوسرا ٹکڑا ارض مقدس و شام پر جس پر اولاد یہودا بنیامین قابض تھے۔

بخت نصر کا غلبہ: پھر ان پر بخت نصر بادشاہ بابل غالب آ گیا پہلے اس نے وہ ٹکڑا چھینا جس پر دس اسباط قابض تھے۔ پھر دوسرا ٹکڑا بھی چھین لیا اس طرح اسرائیلیوں کی ایک ہزار سال پرانی حکومت بخت نصر کے ہاتھوں تباہ ہو گئی۔ اس نے بیت المقدس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ تورات جلا کر خاکستر کر دی۔ یہودیوں کا دین ملیا میٹ کر دیا اور انہیں عراق و اصفہان

کے علاقے کی طرف مار بھگایا۔

ستّر سال کی جلاوطنی کے بعد یہودیوں کی بحالی: یہودی اسی طرح گردش کے مارے مارے پھرتے رہے حتیٰ کہ ایک کیانی فارسی بادشاہ نے ستر سال کی جلاوطنی کے بعد پھرانہیں کے وطن کو انہیں لوٹا دیا۔ وطن پہنچ کرانہوں نے مسجد بنائی اور حسب سابق دینی نظام قائم کیا اور حسب دستور اس نظام کی سیادت فقط کاہنوں کو ملی اور حکومت اہل فارس ہی کی رہی۔

یونانیوں کا دورِ حکومت: پھر کچھ عرصہ کے بعد سکندر اور یونانیوں نے یہ علاقہ اہل فارس سے چھین لیا اور اسرائیلی ان کی رعایا بن کر رہے۔

یہودیوں کا دوبارہ دورِ حکومت: پھر یونانیوں کی حکومت کو بھی زوال آیا اور یہودیوں نے طبعی عصبیت کی بدولت انہیں مار بھگایا اور حکومت پر وہ کاہن قابض ہو گئے جو آل حشمنائی میں سے تھے۔ ان کا یونانیوں سے معرکہ کارزار گرم ہوا اور انہوں نے ان کی طاقت کا شیرازہ بکھیر کر رکھ دیا۔

رومیوں کا دورِ حکومت اور جلوہ کبریٰ: اس کے بعد ان پر رومی چڑھ آئے اور انہیں اپنے زیر اقتدار لے آئے پھر رومی بیت المقدس کی طرف بڑھے جہاں آل ہیرودس (آل حشمنائی کے سسرالی عزیز) حکمران تھے اور کافی مدت تک بیت المقدس کا محاصرہ کیے رہے آخر کار اسے بزور شمشیر فتح کیا اور قتل عام کیا عمارتیں ڈھا دیں گھروں کو آگ لگا دی اور بیت المقدس کا نام ونشان تک نہیں چھوڑا اور یہودیوں کو روما اور روما کے ماوراء تک بھگا دیا اس طرح بیت المقدس دوسری دفعہ تباہ ہوا۔ یہودی اس واقعہ کو جلوہ کبریٰ (بڑی جلاوطنی) کہتے ہیں اس کے بعد یہودیوں میں کوئی بادشاہ نہیں ہوا کیونکہ ان سے عصبیت جو سلطنت کی روح ہے مفقود ہو چکی تھی اور وہ رومیوں کے زیر اقتدار اور ان کے غلام بن کر رہے اور حسب دستور ان کی دینی سیادت پر کاہن ہی قابض رہے۔

حضرت مسیحؑ کا عہد جدید: پھر حضرت مسیحؑ کا عہد جدید آیا اور آپ جدید مذہب لائے جس میں توریت کے بعض احکام کی تنسیخ تھی۔ آپ نے حیرت انگیز معجزے دکھلا کر دنیا کو ششدر بنا دیا آپ مادر زاد اندھوں اور کوڑھیوں کو اچھا کر دیتے تھے۔ مردے زندہ کر دیتے ہیں بہت سے لوگوں نے آپ کو نبی تسلیم کر لیا اور مسلمان ہو گئے۔ آپ کے ماننے والوں میں دین میں سب سے زیادہ دلچسپی رکھنے والے آپ کے بارہ حواری تھے جنہیں آپ تبلیغ دین کے لیے جگہ جگہ بھیجا کرتے تھے اس زمانے میں اوغسطس کی حکومت تھی جو سب سے پہلا قیصر ہے اور یہودیوں کا ہیرودس تھا جس نے آل حشمنائی (اپنی سسرال والے عزیزوں) سے حکومت چھینی تھی۔

حضرت مسیحؑ سے یہودیوں کی مخالفت: حضرت عیسیٰؑ سے یہودی جلنے لگے اور انہوں نے آپ کو نبی نہیں مانا بلکہ جھٹلایا۔ چنانچہ یہودیوں کے بادشاہ ہیرودس نے آپ کے خلاف تحریر کے ذریعہ قیصر روم کے خوب کان بھرے جس سے متاثر ہو کر اوغسطس نے آپ کے قتل کرنے کا فرمان جاری کر دیا پھر وہی ہوا جس کا بیان قرآن حکیم میں ہے۔

مسیح کا آسمان پر اُٹھایا جانا اور حواریوں کی تبلیغ میں سرگرمی: جب حضرت مسیحؑ کو آسمان پر چڑھا لیا گیا تو آپ کے حواری تبلیغ دین کے لیے ملک کے مختلف حصوں میں پھیل گئے اور اکثر روم چلے گئے تا کہ لوگوں کو دین عیسوی کی دعوت دیں۔

پطرس کا روما پہنچنا اور حواریوں کا انجیل لکھنا: پطرس سب سے بڑا حواری تھا۔ یہ دارالخلافہ رومہ گیا پھر انہوں نے حضرت مسیحؑ پر اتری ہوئی کتاب مقدس (انجیل) مختلف روایات کے مطابق چار کتابوں میں مرتب کی۔ متی نے مسجد اقصیٰ میں عبرانی میں انجیل لکھی جس کا لاطینی میں ترجمہ یوحنا بن زبدی نے کیا۔ لوقا نے لاطینی میں دوسری انجیل لکھی اور اسے بڑے بڑے رومیوں کے پاس بھیجا۔ یوحنا نے روما میں تیسری انجیل بنائی اور پطرس نے چوتھی انجیل لاطینی زبان میں تصنیف کی جو اپنے شاگرد مرقاص کی طرف منسوب کر دی۔

چاروں انجیلوں میں اختلاف: ان چاروں انجیلوں میں اختلاف ہے علاوہ ازیں ان سب میں سارا مواد خالص وحی نہیں بلکہ ان میں حضرت مسیحؑ کے اور حواریوں کے مواعظ بھی ملے جلے ہیں۔ غرض کہ چاروں انجیلیں مواعظ وقصص سے بھرپور ہیں اور ان میں احکام بہت تھوڑے ہیں۔

عیسائی مذہب کے آئین کی ترتیب: اسی زمانے میں پھر انجیلیں مرتب کر کے حواریوں نے رومہ میں اجتماع کیا اور عیسائی مذہب کے آئین مرتب کیے گئے جو پطرس کے شاگرد قلیمنطس کے حوالے کیے گئے۔

حواریوں کی تصنیف کردہ کتب: حواریوں نے رومہ میں چند دیگر کتابیں بھی لکھیں جو ان میں مسلّم اور واجب العمل تھیں جیسے یہودیوں کی قدیم شریعت کی کتاب مقدس تورات جس کے پانچ حصے تھے۔ یوشع کی کتاب' کتاب القضاۃ' کتاب دعوت' کتاب یہودا اشعار الملوک جو چار حصوں میں ہے۔ سفر بنیامین ابن کریون کی کتب المقابین (تین حصوں میں) کتاب عزرالامام کتاب اُوتیر قصہ سامان کتاب ایوب صدیق' مزامیر داؤدؑ' سلیمان بن داؤد کی کتابیں جو پانچ ہیں۔ کتاب الانبیاء والصفار والکبار (۶ حصوں میں) کتاب یشوع بن شارخ وزیر سلیمان انجیل کے حواریوں کے مرتب کردہ چار حصے۔ کتب قتالیقون (۷ رسالے) اور آٹھواں رسالہ ابرکسیس جو قصص الانبیاء میں ہے' کتاب بولس (۱۴ رسالے) کتاب قلیمنطس (یہ احکام کی کتاب ہے) کتاب ابو غالمیس جس میں یوحنا خواب ہے۔

قیاصرہ روم کی روانگی: عیسائیت کے ماننے نہ ماننے اور عیسائیوں کا احترام کرنے نہ کرنے میں قیاصرہ روم کی حالت یکساں نہیں رہی کبھی تو وہ عیسائیت کو تسلیم کر لیتے تھے اور عیسائیوں کو نگاہ احترام سے دیکھتے تھے اور کبھی اس سے بدظن ہو کر عیسائیوں کو قتل بھی کر ڈالتے تھے حتیٰ کہ قسطنطین کا زمانہ آیا۔ یہ عیسائی ہو گیا یا لوگ عیسائیت پر جمے رہے۔

بطرک یا بطریق یا پادری: عیسائیت کا علمبردار و ذمہ دار شخص جو دینی احکام کی لوگوں میں نشر و اشاعت کرے اور اس کے نظم ونسق کا مختار ہو بطرک (بطریق پادری) کہلاتا ہے۔ عیسائیوں کے نزدیک یہ تمام عیسائیوں کا سردار اور حضرت مسیحؑ

کا جانشین سمجھا جاتا ہے۔

اسقف، قسیس اور راہب: بطرک دور دراز کی عیسائی قوموں میں اپنے جانشین و مبلغ مقرر کر کے بھیج دیتا ہے جو اسقف کہلاتے ہیں اور ان میں امام نماز و مفتی کو قسیس کہتے ہیں اور گوشہ نشین عابد کو راہب۔ راہبوں کی اکثر خلوتیں گرجوں میں ہوتی ہیں۔

پطرس کا رومہ میں قتل: پطرس خلیفہ مسیح جو حواریوں کا سردار اور حضرت مسیح کا سب سے اچھا شاگرد تھا رومہ ہی میں دینی امور کی دیکھ بھال کے لیے مقرر ہو گیا تھا حتی کہ اسے نیرون قیصر پنجم نے دیگر مطارقہ اور اساقفہ کے ساتھ قتل کر دیا پھر اس کی گدی پر رومہ میں آریوس آیا جبکہ مرقاس انجیلی اسکندریہ، مصر اور مغرب میں سات سال سے دینی تبلیغ میں مصروف تھا۔ پھر رومہ میں آریونس کی گدی حنانی نے سنبھالی اور اسے بطرک کا خطاب دیا گیا۔ گویا روما میں سب سے پہلا بطرک یہی شخص تھا۔ اس نے ۱۲ قسیس منتخب کر کے اپنی مجلس شوریٰ بنالی جس کا طریقہ کار یہ تھا کہ اگر بطرک مر جائے تو ان بارہ قسیس میں سے ایک کو بطرک کے طور پر چن لیا جائے اور مجلس شوریٰ میں اس کی جگہ ایک اور قسیس لے لیا جائے۔ تاکہ بارہ کی تعداد پوری رہے اس صورت سے قسیس بطرک کا عہدہ حاصل کرنے لگا۔

امام یا امامت کبریٰ: پھر جب ان میں دینی قواعد و اعتقادات میں اختلاف پیدا ہونے لگا تو عہد قسطنطین میں نیقیہ میں مسائل دینیہ کی تحقیق کے لیے ان کا اجتماع ہوا اور ۳۱۸ ساقفہ کا دینی سلسلے میں ایک رائے پر اتفاق ہو گیا اور انہوں نے اس رائے کے مطابق ایک مذہبی دستور مرتب کیا جس کا نام امام رکھا اور اسے اختلافات میں معیار قرار دیا کہ اس کی طرف رجوع کر کے اختلافات دور کر کے اصلاح کر لی جائے۔ اس دستور میں ایک دفعہ یہ بھی تھی کہ بطرک کا انتخاب اساقفہ کے ووٹوں سے نہ کیا جائے۔ جیسا کہ مرقاص کے شاگرد حنانی نے قاعدہ مقرر کیا تھا۔ بلکہ اسے دیندار ائمہ اور روساء اپنے ووٹوں سے اسے منتخب کریں۔ ایک مدت تک یہی دستور زیر عمل رہا پھر ان میں دینی قواعد مقرر کرنے کے سلسلے میں اختلاف رونما ہوا اور اسے دور کرنے کے لیے کئی اجلاس بلائے گئے حتی کہ سب ایک نکتہ خیال پر جمع ہو گئے اور اس پر عملدرآمد ہوتا رہا اور حسب دستور سابق اساقفہ بطارکہ کے جانشین بنتے رہے اساقفہ بطرک کو تعظیم کے طور پر آب (باپ) کہا کرتے تھے اور عوام اساقفہ کو آب کہا کرتے تھے۔

بابا کا خطاب: جب اسکندریہ میں دو ہرقل میں عہدہ بطرکیت کا زمانہ آیا تو اسقف اور بطرک میں فرق کرنا مشکل ہو گیا کیونکہ دونوں ہی کے لیے لفظ اب استعمال کیا جاتا تھا اس ابہام کو دور کرنے کے لیے لوگ بطرک کو بابا (باپوں کا باپ) کہنے لگے۔ سب سے پہلے مصر میں بطرک کو بابا کہا گیا (تاریخ جرجیس) پھر بابا کا لقب بطرک اعظم کو ملا جو اسی کرسی کا حقدار سمجھا جاتا ہے جو مسیح کے حواریوں پطرس اعظم کی کرسی تھی۔ یہ لقب اب تک رومہ کے بطرک کے لیے بولا جاتا ہے۔

عیسائیوں میں تین بڑے بڑے فرقے: پھر اس کے بعد عیسائیوں میں دین کے بارے میں اور مسیح کے متعلق عقائد کے بارے میں اختلافات رونما ہوئے اور ان کی کئی پارٹیاں ہو گئیں اور ہر پارٹی اپنی حریف پارٹی پر بادشاہ کی مدد سے

غالب آنے کی سعی کرتی رہی۔ مختلف زمانوں میں مختلف پارٹیوں کا اقتدار گھٹتا بڑھتا رہا حتیٰ کہ تین پارٹیاں جو تمام پارٹیوں کی جامع ہیں مستقل طور پر قائم رہیں۔ ملکیہ، یعقوبیہ اور نسطوریہ اور ہر پارٹی نے اپنا اپنا قابل اعتبار بطرک چن لیا۔ ملکیہ پارٹی کے عقیدے کے مطابق رومہ کا بطرک اب بھی بابا ہی کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ رومہ انگریزوں کا علاقہ ہے اور اس پر انہیں کی حکومت ہے۔ یعقوبیہ پارٹی کا بطرک مصر میں مقیم ہے اور اہل حبش نے اس کا دین اپنا لیا ہے۔ مصر کے بطرک کے نیچے بہت سے اساقفہ مقرر ہیں۔ جو اس علاقہ میں دینی نظام قائم رکھنے کے لیے اس کے خلیفہ بن جاتے ہیں۔ اس زمانے تک بابا کا خطاب صرف رومہ کے بطرک کے لیے مخصوص ہے۔ یعقوبیہ پارٹی اپنے بطرک کو یہ لقب نہیں دیتی (بابا پُر پڑھا جاتا ہے اور با پر تشدید ہے) انگریزوں میں بابا کا ایک یہ بھی فرض منصبی ہے کہ وہ لوگوں کو ایک بادشاہ کی اطاعت پر ابھارتا ہے جسے وہ خود مقرر کرتا ہے تاکہ قومی اتحاد و اتفاق میں خلل نہ آئے بادشاہ باہمی اختلافات مٹاتا ہے اور لوگوں کے بڑے بڑے جھگڑے طے کرتا ہے۔ بادشاہ وہی بنایا جاتا ہے جس کی عصبیت سب سے زیادہ طاقتور ہوتی ہے۔ تاکہ اس کے اقتدار کے آگے سب سر تسلیم خم کر دیں اور وہ اپنی طاقت سے سب پر غالب رہے۔ وہ بادشاہ کو اِنبَرذُوْرَ (ایجراطور) کہتے ہیں۔ بادشاہ بطور تبرک کے سر پر تاج بھی رکھتا ہے اس لیے اسے تاجدار سلطان بھی کہا جاتا ہے ممکن ہے اس کا مفہوم ہی تاجدار بادشاہ کا ہو۔

فصل نمبر ۳۴

مَلِک و سلطان کے القاب و مراتب

عوام کو بادشاہ کی اعانت ضروری ہے: یاد رکھیے کہ بادشاہ ذاتی اعتبار سے کمزور ہوتا ہے جس پر بے حد بھاری بوجھ لاد دیا جاتا ہے۔ لوگوں کا فرض ہے کہ وہ ہر طرح اس کا ہاتھ بٹائیں جب بادشاہ اپنی معاشی اور خدماتی زندگی میں لوگوں کا محتاج ہے تو بھلا اپنی مخصوص نوع کی سیاسی زندگی میں کس طرح اس کا محتاج نہ ہوگا۔ اللہ نے اسے اپنے بندوں کا چرواہا بنایا ہے اس لیے وہ سب کی حمایت کا محتاج ہے۔ تاکہ ان سے دشمن دفع کر سکے اور ایسے قوانین جاری کرے جو ظلم و زیادتی سے روکنے والے ہوں۔ آپس میں ایک دوسرے پر ظلم نہ ہونے دے۔ راستے پر امن بنا کر ان کے مال کی حفاظت رکھے اور انہیں اصلاحات پر آمادہ کرتا رہے اور معاشی زندگی کے ان معاملات کی جن سے عام طور پر لوگوں کو واسطہ پڑا رہتا ہے کڑی نگرانی رکھے۔ روزگاروں کی جانچ پڑتال کرتا رہے ناپ تول کی خیر خبر رکھے تاکہ لوگ ناپ تول میں کمی نہ کریں۔ کھوٹے سکے نہ چلنے دے۔ سیاسی زندگی میں لوگوں کو اپنا مطیع بنا کر رکھے۔ عوام مقاصد شاہی سے خوش رہیں اور اسی کو مجد و بزرگی کا حقدار مانیں۔

سلطان کی دشواریاں: سلطان کو عوام و خواص کے قلوب مسخر کرنے کے لیے جو بھاری بوجھ اور تکلیفیں اٹھانی پڑتی ہیں ان کا اندازہ ناممکن ہے۔ اسی لیے کسی حکیم کا قول ہے کہ پہاڑوں کا ہٹانا دشوار نہیں لیکن دل مسخر کرنے اور لوگوں کو ہم خیال بنانا سخت مشکل ہے۔ اعانت انہیں کی کامل و قابل اعتماد ہوتی ہے جو خاندانی عزیز یا غلام یا پروردہ ہوں کیونکہ اس صورت میں

دونوں کے اخلاق وعادات میں یکسانیت ہوگی اس لیے اعانت میں مشابہت پیدا ہونے سے قوت پیدا ہو جائے گی اور اس کا نتیجہ پورا پورا مرتب ہوگا۔ قرآن حکیم میں ہے کہ حضرت موسیٰ نے حق تعالیٰ شانہ سے اسی مقصد کے لیے ہارونؑ کو مانگا تھا فرمایا

واجعل لي وزيراً من اهلي هارون اخي اشدد به ازري واشركه في امري.

''اے اللہ! میرے خاندان میں سے میرا ایک وزیر مقرر فرما یعنی ہارون کو جو میرے بھائی ہیں۔ ان سے میری کمر مضبوط فرما اور انہیں میرے کام میں شریک فرما۔''

بادشاہ کو کس قسم کے تعاون کی حاجت ہوتی ہے؟ بادشاہ کو یا تو تلوار کی مدد کی ضرورت پڑتی ہے یا قلمی تعاون کی یا معاشرتی یا علمی تعاون کی یا حفاظتی تعاون کی مثلاً دربان مقرر کر دے تاکہ ہر کس وناکس دربار میں نہ آئے اور لوگ بادشاہ کے پاس بھیڑ لگا کر رعایا کے اہم مسائل میں غور وفکر کرنے سے مانع نہ ہوں۔ یا کسی ایسے شخص سے تعاون کی ضرورت پڑتی ہے جو پوری حکومت کا انتظام چلانے کے قابل ہو اور بادشاہ کو اس کی انتظامی اور بھرپور قابلیت پر بھروسہ ہو۔ کبھی ایک ہی شخص کئی طرح کے تعاون کا اہل ہوتا ہے اور کبھی تعاون کی ہر نوع کی صلاحیت ہر شخص میں جداگانہ ہوتی ہے پھر مدد کی مذکورہ بالا انواع میں سے کبھی تو ایک نوع کئی صیغوں میں بٹی ہوتی ہے جیسے قلمی امداد کے کئی شعبے ہوتے ہیں جیسے شعبہ رسائل ومخاطبات' شعبہ دستاویزات جاگیر' شعبہ محاسبات (یعنی آمد وخرچ کا حساب) اور شعبہ دیوان فوج۔ اسی طرح شمشیر کی امداد کے کئی شعبے ہیں شعبہ فوج' شعبہ پولیس' شعبہ ڈاک اور شعبہ سرحدات وغیرہ۔

شاہی فرائض خلافت کے ماتحت ہوتے ہیں: یاد رکھیے اسلام میں شاہی وظائف خلافت کے ماتحت ہوتے ہیں کیونکہ خلافت کے ذمہ دینی اور دنیوی دونوں قسم کی اصلاحات ہیں۔ اسی لیے شریعت میں دونوں احکام اجتماعی طور پر بھی پائے جاتے ہیں اور انفرادی طور پر بھی۔ کیونکہ شریعت کا بشری افعال واعمال سے تعلق ہے اور وہ ایک مکمل نظام حیات ہے جو دینی اور دنیوی ہر طرح کی ہدایت کا جامع ہے ایک فقیہ خلیفہ کے مرتبہ کا بھی نگران ہے اور ان شرطوں کا بھی جن کے ذریعے لوگ خلافت سے تعلق رکھے بغیر مستقل طور پر تخت سلطنت پر متمکن ہوتے ہیں جن کو عام طور پر سلطان کہا جاتا ہے اور ان شرطوں کا بھی جن کی رو سے ان کا جانشین بطور نیابت کے ان کے فرائض انجام دے سکے جسے عام طور پر وزیر کہتے ہیں غرض کہ فقیہ کی نگرانی تمام ملکی' مالی اور سیاسی معاملات پر ہوتی ہے خواہ مطلق معاملات ہوں یا مقید اور تقرر وتعطل کے اسباب پر بھی دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ فقیہ حکومت کا ہر مسئلہ اپنی نگرانی میں رکھتا ہے۔ اس طرح اس کی وزارت محکمہ خراج اور ولایت پر نگرانی رہتی ہے اور انہیں حسب منشا چلاتا ہے۔ کیونکہ اسلام میں شرعی خلافت کے تمام احکامات ملک میں جاری کیا جانا انتہائی ضروری ہے لیکن یہ بات ہمارے موضوع سے باہر ہے کہ ہم اس کتاب میں صرف اتنا بیان کریں گے کہ جس حکومت کو معاشرتی زندگی کا ڈھانچہ چاہتا ہے اور جو محض انسانی وجود کا مقتضی ہے۔ اس کے مناصب ومراتب کیا ہیں۔ یہ نہیں بیان کریں گے کہ ان سے متعلقہ کون کون سے شرعی احکام ہیں۔ کیونکہ ان سے متعلقہ شرعی احکام تفصیل سے کتب احکام سلطانیہ (جیسے قاضی ابوالحسن ماوردی کی کتاب یا دیگر علماء کی تصانیف میں مذکور ہیں) اگر قارئین کرام کو ان سے دلچسپی ہے تو غور سے کتب احکام سلطانیہ کا مطالعہ کریں۔ ہم نے یہاں مستقل طور پر جو مناصب خلافت بیان کیے ہیں ان سے محض یہ مقصود ہے کہ مناصب

حکومت و مناصب خلافت میں امتیاز ہو جائے یہ غرض نہیں کہ ہم متعلقہ شرعی احکام کی تفصیل میں بھی پڑ جائیں کیونکہ یہ ہمارے موضوع میں شامل نہیں ہم تو معاشرتی زندگی کے ڈھانچے کو اور بشری وجود کے تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ملک و مملکت پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں۔ ہمیں توفیق عطا فرمانے والا اللہ ہی ہے۔

عہدہ وزارت: عہدۂ وزارت سلطانی عہدوں کی اور شاہی منصوبوں کی جڑ اور محوری کیل ہے کیونکہ اس کے مفہوم میں مطلق اعانت داخل ہے جس سے اس کی اہمیت پر روشنی پڑتی ہے۔ کیونکہ لفظ وزارت یا تو موازرہ بمعنی معاونت سے بنا ہے یا وزر بمعنی ثقل (بوجھ) سے وزیر سلطان کے تمام کاموں کا بار اٹھالیتا ہے اس کا مفہوم مطلق معاونت کی طرف لوٹتا ہے (وزارت کے ماتحت جتنے عہدے ہیں وزیران سب کو مدد پہنچاتا ہے) ہم آغاز فصل میں بیان کر آئے ہیں کہ سلطان کے اختیارات چار باتوں میں منحصر ہیں کیونکہ یہ اختیارات یا تو حفاظت عامہ سے متعلق ہوتے ہیں جیسے عسکری تنظیم اسلحہ کا رکھ رکھاؤ اور لڑائیوں کا انتظام اور دیگر تمام حفاظتی تدابیر ان کے نظم و نسق کے لیے جو شخص مقرر کیا جاتا ہے مشرقی قدیم حکومتوں میں اور اس زمانے میں عجمی عرف میں اسی کو وزیر کہا جاتا ہے۔

عہدۂ کتابت: یا یہ اختیارات خط و کتابت سے وابستہ ہوتے ہیں جو دوسرے شہروں کے احکام وافسران متعلقہ سے کی جاتی ہے خواہ یہ کتابت خراجی مال کی وصولیابی کے سلسلے میں ہو یا اس کے خرچ کرنے کے سلسلے میں یا کسی اور اہم مسئلے کے بارے میں اس کام کو ہر طرح سے قابو میں رکھنے کے لیے ایک محکمہ کی ضرورت ہے اس محکمہ کے افسر کو کاتب کہتے ہیں۔ کاتب ہی افسر مال و خراج ہوتا ہے۔

وزارتِ مال: یا یہ اختیارات خراجی مال کے آمد و خرچ کے بارے میں اور اس کا تمام حساب رجسٹروں میں مندرج کر کے محفوظ رکھنے کے سلسلے میں ہوتے ہیں اس محکمہ کے افسر اعلیٰ کو صاحب مال والجبایۃ (دیوان کُل) کہا جاتا ہے۔

محکمہ حجابت: یہ اختیارات شاہی حفاظت کے سلسلے میں ہوتے ہیں کہ بادشاہ کے پاس لوگوں کی بھیڑ نہ ہونے دی جائے ورنہ بادشاہ معاملات میں غور و فکر کرنے سے قاصر رہے گا اس محکمہ کے افسر اعلیٰ کو حاجب کہا جاتا ہے (وزیر' کاتب' صاحب المال الجبایۃ اور حاجب ہی میں شاہی اختیارات بٹے ہوتے ہیں) یہ چاروں عہدے ملک کے وہ بنیادی عہدے ہیں جن میں باقی تمام ذیلی عہدے شامل ہیں۔

وزارت سب سے بڑا عہدہ ہے: ان چاروں میں سب سے بڑا عہدہ وہ ہے جس کے اختیارات تمام شاہی محکموں پر حاوی ہوں کیونکہ اس محکمہ کا افسر بادشاہ کا ہم نشین اور ہمراز اور تمام ملکی مسائل میں اس کا شریک کار رہتا ہے۔

مذکورہ بالا چار محکموں کے ماتحت ذیلی محکمے: نیز ان تمام محکموں کے ماتحت چھوٹے چھوٹے خاص خاص محکمے بھی ہوتے ہیں جن کا تعلق مخصوص لوگوں سے یا مخصوص سمت کے ملکی انتظامات سے ہوتا ہے جیسے کسی مخصوص علاقے کی سرحد کا افسر اعلیٰ یا کسی خراج کی آمدنی و خرچ کا افسر اعلیٰ یا فوجی رسد کا افسر اعلیٰ یا سکہ و ٹکسال کی جانچ پڑتال کرنے والا افسر اعلیٰ۔ ان

خصوصی محکموں کے افسران اعلیٰ اسی سب سے بڑے افسر کے ماتحت ہوتے ہیں جس کے اختیارات میں یہ مخصوص ذیلی محکمے داخل ہیں۔

اسلام نے سب سے پہلے رائے عامہ کو رواج دیا: عہد جاہلیت میں دنیا کی تمام حکومتیں اپنے اپنے ملکوں کا نظام اس طرح چلایا کرتی تھیں اور اسی طرح عہدے بٹے ہوتے تھے۔ پھر جب دنیا میں اسلام کی روشنی پھیلی اور حکومت کی جگہ خلافت آ گئی تو یہ تمام عہدے ختم ہو گئے اور تمام ملکی مسائل رائے عامہ سے جو طبعی تقاضوں کے مطابق ہے حل کیے جانے لگے کیونکہ ملکی نظام برقرار رکھے بغیر تو چارہ کار ہی نہیں۔ البتہ خلافت کے زمانے میں طریقہ کار بدل گیا۔ عہد جہالت میں پورے ملک پر سلطانی رائے کا تسلط تھا۔ لیکن عہد اسلام میں رائے عامہ کا رواج ہوا۔ چنانچہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام سے ہر چھوٹے بڑے ملکی معاملہ میں اور پیش آمدہ مہمات میں مشورہ فرمایا کرتے تھے اور صدیق اکبر کو دیگر خصوصیات سے بھی نوازا کرتے تھے۔ حتیٰ کہ وہ عرب جو قیصر و کسریٰ اور نجاشی کی حکومتوں کو پہچانتے تھے اور ان کے حالات سے خوب آگاہ تھے صدیق اکبر کو وزیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا کرتے تھے۔ حالانکہ اسلام کی سادگی اور شاہی شان و شوکت مٹ جانے کی وجہ سے مسلمان اس لفظ سے ہی ناآشنا تھے۔ اسی طرح عمرؓ ابوبکرؓ کے اور علیؓ اور عثمانؓ عمرؓ کے وزیر سمجھے جاتے تھے۔

مسلمانوں میں حساب کتاب کے محکمے باقاعدہ اور منظم نہ تھے: مسلمانوں میں خراجی آمد و خرچ کے محکمے یا حساب کتاب کے دفاتر باقاعدہ اور منظم نہ تھے۔ کیونکہ عرب امی تھے جو لکھنے پڑھنے اور حساب و کتاب سے ناآشنا تھے۔ مسلمان حساب و کتاب کے لیے اہل کتاب کو نوکر رکھا کرتے تھے یا خاص خاص عجمی غلاموں سے جو اس فن میں مہارت رکھتے تھے یہ کام لیا کرتے تھے اس وقت پڑھے لکھے عجمی غلام بھی گنتی ہی کے تھے۔ عرب کے شرفاء حساب و کتاب سے ناواقف تھے کیونکہ امیت ان کی امتیازی صفت تھی۔ یہی حال شعبہ مراسلت کا تھا اور شاہی فرامین کو جاری کرنے کا امیت کی وجہ سے کوئی خاص اور باقاعدہ محکمہ نہ تھا جبکہ امانت و رازداری ہر شخص پر غالب تھی کیونکہ ان میں سیاست خلافت کی شکل میں تھی۔ سلطنت کے روپ میں نہیں تھی اور خلافت پر ملی رنگ چڑھا ہوا تھا۔ اس پر ملکی سیاست کی چھینٹ بھی نہیں پڑی تھی۔ علاوہ ازیں اس زمانے میں انشا نویسی کوئی قابل قدر فن بھی نہ ہوتا تھا کہ خلیفہ کو اس کا اہتمام کرنا پڑتا۔ کیونکہ ہر عرب اپنے مقاصد کو فصیح و بلیغ عبارت میں ادا کرنے پر قادر تھا۔ صرف تحریر کی ضرورت باقی تھی اور ضرورت کے وقت خلیفہ جسے کتابت کا اہل سمجھتا اسی سے یہ کام لے لیا کرتا تھا۔

خلافت میں دربانی نہ تھی: چونکہ حاجت مندوں کو دروازے سے ہٹانا شریعت میں حرام ہے اسی لیے صحابہ نے ایسا نہیں کیا پھر جب خلافت کی جگہ حکومت آ گئی اور شاہی القاب و آداب مروج ہوئے تو حکومت میں سب سے پہلے بادشاہ اور عوام کے درمیان رابطہ بند کر دیا گیا کیونکہ سلاطین کو خارجی اور دیگر گمراہ فرقوں سے ڈر رہتا تھا کہ کہیں کوئی بدخواہ موقع پا کر حملہ نہ کر بیٹھے جیسے عمرؓ علیؓ معاویہؓ اور عمرو بن العاصؓ پر حملے ہوتے رہے علاوہ ازیں اگر بادشاہ تک رسائی کے لیے عوام کے لیے دروازہ کھول دیا جاتا تو وہ اس کے پاس اس قدر بھیڑ لگا لیتے کہ بادشاہ مہمات ملکی پر غور کرنے سے قاصر رہتا چنانچہ ایک شخص ایسا مقرر کیا گیا جو بادشاہ کے پاس بلا اجازت کسی کو بھی نہ جانے دے۔ یہ شخص حاجب (دربان) کہلاتا تھا۔ کہتے ہیں

کہ عبد الملک نے جب حاجب مقرر کیا تو اس کو تاکید کر دی کہ تین شخص نہ روکے جائیں۔

ا۔ نماز کو بلانے والا۔ کیونکہ وہ اللہ کی دعوت دیتا ہے۔

۲۔ ڈاک لے کر آنے والا۔ کیونکہ کوئی اہم کام ہی اسے لایا ہے۔

۳۔ اور باورچی تاکہ کھانا بدمزہ نہ ہو۔

پھر اس کے بعد جب حکومت اپنے شباب پر آئی تو ایسے شخص کی ضرورت محسوس کی جانے لگی جس کے مشورے اور بیدار مغزی سے قبیلوں اور جماعتوں کے مسائل پر غور وفکر کیا جائے اور انہیں تالیف قلب کے ذریعہ اپنی طرف مائل کیا جائے۔ اس کو وزیر کہنے لگے۔ حساب و کتاب اور لکھت و پڑھت غلاموں اور ذمیوں کے حوالے رجسٹروں کے لیے ایک خاص منشی مقرر کیا گیا جس کے ذمہ فرامین شاہی اور دیگر دستاویزوں کی دیکھ بھال رکھی گئی۔ یہ شخص اسرار شاہی سے آگاہ رہتا تھا اور سلطان کا راز دار سمجھا جاتا تھا اور ایسے اسرار کو ظاہر نہ ہونے دیتا تھا جن کے ظاہر ہونے سے ملکی سیاست میں خلل آنے کا ڈر ہوتا۔ یہ وزیر کے مرتبہ کا نہ ہوتا کیونکہ اس کی ضرورت محض تحریر کے لیے محسوس کی جاتی۔ مضاحت گفتگو کی وجہ سے نہیں کیونکہ اس زمانے میں عربی زبان اپنی اصل حالت پر تھی اور اس میں خلل نہیں آیا تھا۔

بنو اُمیّہ میں وزیر کا درجہ سب سے اُونچا تھا: اسی لیے بنی امیہ کی تمام حکومتوں میں وزیر کا درجہ سب سے اونچا تھا۔ اس کا حکم سب پر چلتا تھا۔ وزیر ملکی مسائل حل کرنے کے لیے مختلف تدابیر سے کام لیتا.. مذاکرات میں شریک رہتا۔ حفاظت و مطالبات کے مسائل حل کرتا۔ دیوان فوج کا انتظام کرتا۔ حقداروں کے لیے وظائف مقرر کرتا۔

عہدِ عباسیہ میں وزیر کی حیثیت: پھر جب عباسیہ حکومت جم گئی اور اپنے پورے شباب پر آئی اور اس کا دامن وسیع و عظیم ہوا تو وزیر کی شان عظمت میں بھی اضافہ ہوا اور اختیارات میں بھی اب وزیر ملکی مسائل میں حل وعقد کا شاہی نائب مانا جانے لگا۔ لوگ اس کا بیحد احترام کرنے لگے اور ہر کام میں اس کے محتاج رہنے لگے۔ محکمہ حساب اس کے اختیارات میں شامل ہوا کیونکہ فوج کے عطیات اسی کے ذمہ تھے لہٰذا یہ محکمہ اسی کے ذمہ دیدیا گیا۔ اس طرح محکمہ مراسلت بھی اس کو دے دیا گیا تاکہ حکومت و سلطان کے اسرار محفوظ رہیں اور فصاحت و بلاغت میں بھی خلل نہ آئے کیونکہ اس زمانے میں عوام کی زبان بگڑ گئی تھی۔ فرامین شاہی کے لیے مہریں بنوائی گئیں اور وزیر کے حوالے کی گئیں تاکہ کوئی دوسرا شخص انہیں استعمال نہ کر سکے۔ اب وزیر حکومت میں صاحب سیف و قلم بن گیا۔ اور تمام محکمے اسی کی نگرانی میں آ گئے حتی کہ عہد رشید میں جعفر بن یحییٰ کو لوگ سلطان کہنے لگے کیونکہ اسے کلی اختیارات حاصل تھے اور حکومت پر سب سے اعلیٰ اقتدار بھی۔ اگر کوئی منصب وزیر کے اختیارات میں نہ تھا تو وہ منصب حجابت تھا۔ یہ بات نہیں تھی کہ یہ عہدہ وزیر کو دیا نہیں گیا تھا بلکہ خود وزیر نے اس عہدے کو اپنی شان کے خلاف سمجھا۔

عہدِ عباسیہ میں وزراء کی خود مختاری کا زمانہ: پھر عباسیہ حکومت میں وزراء کی خود مختاری کا زمانہ آیا۔ کبھی تو وزراء شاہی اختیارات چھین کر ان پر چھائے اور کبھی سلاطین کا ان پر غلبہ ہو جاتا۔ وزراء خود مختاری کے باوجود بھی نیابت کے سلسلہ میں خلفاء ہی کے محتاج رہتے تاکہ شاہی احکام کے بموجب شرعی احکام بلا کسی خلل کے جاری رہیں۔

وزارت کی دو قسمیں: معلوم ہوا کہ اس زمانے میں وزارت دو قسم کی تھی (۱) احکام شرعیہ کو جاری رکھنے کی وزارت بشرطیکہ سلطان اپنے ملکی تصرفات پر قادر ہو (۲) لیکن اگر وزیر بادشاہ کو دبا لیتا اور خود مختار بن بیٹھتا اور بادشاہ کے پورے اختیارات سلب کر لیتا تو اس وقت وزارت وزارت تفویض کہلاتی تھی۔ الغرض وزراء اور خلفاء میں یہی چھینا جھپٹی جاری رہی حتی کہ سلطنت پر سلاطین عجم قابض ہو گئے اور آثار خلافت کافور ہوئے۔

سلطان اور امیر الامراء: ان فاتح سلاطین عجم نے خطابات خلافت میں بھی اپنی کسر شان سمجھی اور خطابات وزارت میں بھی۔ لہٰذا یہ لوگ انہیں امیر یا سلطان کہہ کر پکارنے لگے۔ مکمل خود مختار وزیر کو امیر الامراء یا سلطان کہا جاتا اور وہ لقب بھی شامل رہتا جو اسے خلیفہ نے عطا کیا ہوتا۔ جیسا کہ ہمارے بیان کی تصدیق ان کے خطابات سے ہوتی ہے۔

سلاطین عجم کی نگاہ میں وزیر: ان کی نگاہ میں کمزور خلیفہ کے وزیر کے لیے لفظ وزیر خاص تھا۔ حکومت کے آخری زمانے تک یہی روش رہی۔

عربی زبان میں تنزل: لیکن اس عرصہ میں عربی لغت میں زبردست خلل پیدا ہو گیا تھا اور اس کی حیثیت ایک فن یا صنعت کی سی رہ گئی تھی جس کی خدمات کے لیے خاص خاص لوگ ہی متعین تھے لہٰذا عربی اپنے مرتبہ سے گر گئی کیونکہ وزراء اس کے سیکھنے میں اپنی کسر شان سمجھتے تھے اور تھے بھی غیر عربی اس لیے وہ اس میں فصاحت و بلاغت کی بہت زیادہ ضرورت کا احساس نہیں کرتے تھے اسی لیے ہر قسم کے اشخاص مضمون نگاری کے لیے چن لیے جاتے تھے اور لکھنے پڑھنے کا کام وہی انجام دیا کرتے تھے اس صورت سے عربی وزراء کی کنیز بن گئی تھی۔

لفظ امیر کے مخصوص معنی: اس زمانے میں لفظ امیر سپہ سالار لشکر کے لیے خاص کر دیا گیا۔ یہ ہوتا تو افسر فوج تھا لیکن اختیارات کی حیثیت سے حکومت کے تمام عہدوں کو گھیرے ہوئے ہوتا تھا اور اس کا حکم بواسطہ یا بلاواسطہ سب ہی پر چلتا تھا۔

ترکی عہد حکومت میں لفظ وزیر کی حقارت: ایک زمانے تک حکومت کا نظام اسی طرح چلتا رہا حتی کہ آخیر میں مصر میں ترکی حکومت قائم ہو گئی۔ ترکوں نے خیال کیا کہ لفظ وزیر تو گھس گھس کر پرانا اور ردی ہو گیا کیونکہ لوگ اس میں اپنی کسر شان سمجھتے ہیں اور وزارت اسی کو ملتی ہے جو ہم خیال خلیفہ ہو اور بطور نیابت کے اس خلیفہ کے فرائض انجام دے جس کے اختیارات چھین لیے گئے ہوں۔ اس لیے یہ لفظ ان کی نگاہوں سے گر گیا اور حکومت میں ان ارباب مراتب عالیہ نے وزارت کے نام سے شرم محسوس کی اب افسر احکام اور افسر فوج کو نائب کہا جاتا تھا حاجب اپنے مفہوم پر بدستور باقی رہا اور وزیر کا لفظ افسر خراج کے ساتھ خاص ہو گیا۔

وزیر و حاجب کی نئی اصطلاح: اُندلس میں بنو اُمیہ نے آغاز حکومت ہی سے لفظ وزیر سے کراہت محسوس کی اور اس کا مفہوم تنگ کر دیا پھر اسے کئی حصوں میں بانٹ دیا اور ہر حصہ کے افسر کو وزیر کہنے لگے۔ جیسے وزیر مال، وزیر مراسلہ، وزیر استغاثہ مظلوم اور وزیر حفظ سرحدات وغیرہ۔ ان وزراء کے لیے کمرے بنائے گئے جہاں یہ بچھے ہوئے فرشوں پر بیٹھ کر بادشاہ کے

احکام جاری کیا کرتے تھے۔ پھر ان میں سے ایک افسر ایسا مقرر کیا گیا جو سلطان کے اور ان کے درمیان شاہی احکام پہنچانے کے لیے آمد و رفت رکھا کرتا تھا اور بادشاہ سے ملاقات کے شرف کی وجہ سے اس کا مقام دیگر وزراء سے اونچا مانا جاتا تھا اور اس کا کمرہ دوسروں کے کمروں سے ممتاز ہوتا تھا۔ اسے حاجب کہتے تھے ترکی عہد میں آخیر تک یہی دستور رہا اور حاجب کا عہدہ اور مرتبہ دیگر تمام عہدوں سے ممتاز اور اونچا ہو گیا حتیٰ کہ طوائف الملوکی کا زمانہ آیا اور وہ اپنے لیے اس لفظ کو اچھا سمجھنے لگے اور اکثر اسی نام سے پکارے جانے لگے پھر افریقہ اور قیروان میں شیعہ حکومت کا زمانہ آیا۔ اس حکومت کے چلانے والوں پر بدویت غالب تھی اس لیے انہوں نے ان عہدوں کی طرف اپنی توجہ مبذول نہیں کی اور تغافل سے کام لیا اور نہ یہ ان ناموں کو استعمال کرنے کی طرف مائل ہوئے جیسا کہ تم ان کی تاریخ میں پڑھو گے۔

دورِ موحدین میں وزیر کا مفہوم: پھر شیعہ حکومت کے بعد موحدین کی حکومت آئی تو شروع میں یہ بھی سادگی اور بدویت کی وجہ سے اپنے جمود پر قائم رہے اور ان القاب سے غفلت برتتے رہے مگر پھر ان کی طرف اپنی نسبت کرنے لگے۔ ان کے زمانے میں لفظ وزیر اپنے مفہوم ہی میں استعمال کیا جاتا تھا۔ پھر یہ دستور حکومت میں بنو امیہ کے قدم بہ قدم چل پڑے اور وزیر کا لقب اس کے لیے چنا جو حجابت کے فرائض بھی انجام دے اور سلطان کے پاس جو وفد آئے یا جو ملاقاتی آئیں انہیں مناسب جگہ ٹھہرا کر شاہی القاب و آداب اور سلام کے طریقوں سے آگاہ کرے جن کا بجا لانا درباریوں کے لیے لازمی تھا۔ اس طرح انہوں نے حجابت کے عہدہ کو جس قدر چاہا اونچا کر دیا اس وقت سے لے کر آج تک یہی دستور چلا آ رہا ہے۔

دویدار: مشرق میں ترکی کی حکومت میں اسے جو سلطانی مجالس میں سلطان سے ملاقات و سلام کے آداب بتاتے اور وفدوں کو مناسب جگہ ٹھہرائے دویدار کہا جاتا ہے۔ پرائیویٹ سیکرٹری اور افسران ڈاک بھی اسی کے ماتحت ہوتے ہیں جو سلطان کے قریب و بعید رہ کر اس کی ضرورتیں پوری کرتے ہیں۔ آج تک ان کا یہی حال ہے۔ حجابت (دربانی) اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ دولت امویہ اور عباسیہ میں حجابت اس کے ساتھ مخصوص تھی جو عوام کو بلا اجازت سلطان کے پاس نہ آنے دے اور ان سے سلطان کا دروازہ بند رکھے یا اوقات کار میں اندازے کے مطابق کھلا رکھے۔ کسی زمانے میں یہ عہدہ تمام عہدوں سے پست تھا اور گرا ہوا شمار کیا جاتا تھا کیونکہ اس میں حسب منشا وزیر کو تصرف کا اختیار حاصل تھا حکومت عباسیہ کے پورے دور میں یہ عہدہ اسی حال پر رہا۔ اس زمانے میں مصر میں یہ عہدہ ایک اونچے عہدے کے افسر (نائب) کے ماتحت ہے۔ اندلس میں حکومت امویہ میں حجابت کا عہدہ اسے دیا جاتا تھا جو سلطان کے پاس ہر کہہ و مہہ کو نہ جانے دے اور سلطان کے اور وزراء اور ماتحت افسروں کے درمیان واسطہ ہو لہٰذا اس حکومت میں یہ ایک انتہائی اونچا عہدہ تھا جیسا کہ آپ ان کی تاریخ میں حاجبوں کے حالات میں پڑھیں گے۔ جیسے ابن حدید وغیرہ کے حالات میں جو اس حکومت میں حاجب رہ چکے ہیں۔ پھر جب حکومت میں خود مختاری آئی تو بوجہ شرف کے خود مختار حاکم کو خاص طور سے حاجب کہنے لگے۔ چنانچہ منصور بن ابی عامرؒ اور اس کے بیٹے سب حاجب کہلائے پھر ان کی حکومت کے بعد طوائف الملوکی کا دور آیا تو انہوں نے بھی حجابت کا لقب نہیں چھوڑا کیونکہ اسے یہ شریف لقب سمجھتے تھے۔ ان میں سے جس کی حکومت سب سے زیادہ وسیع ہوتی وہ ملک کے ساتھ ساتھ حاجب اور ذوالوزارتین (صاحب وزارت سیف و قلم) کے القاب سے بھی پکارا جاتا تھا۔ حاجب سے یہ مراد لیتے تھے کہ وہ ہر کہہ و

مہم کو سلطان کے پاس نہ آنے دے اور ذوالوزارتین سے یہ مقصد ہوتا تھا کہ وہ شمشیر و قلم کے دونوں عہدے سنبھالے ہوئے ہے۔ افریقہ اور مغربی حکومتوں میں یہ لفظ نہیں پایا جاتا کیونکہ ان میں دیہاتی سادگی پائی جاتی تھی۔ ہاں مصر میں حکومت عبیدین میں جب کہ وہ عظیم و متمدن بن گئی تھی یہ لفظ ملتا ہے مگر وہ بھی شاذ و نادر۔ پھر جب دولت موحدین کا ظہور ہوا تو اس میں وہ تمدن جو القاب کا مقتضی ہے اور جو ناموں سے عہدوں کے امتیازات و تعین کو چاہتا ہے آخری دور حکومت میں ہی پیدا ہوا لہٰذا ان میں صرف عہدہ وزارت ہی ملتا ہے۔ شروع میں تو یہ لوگ خاص طور سے کاتب کو وزیر کہتے تھے جو ہر قسم کے ردوبدل کا اختیار رکھتا تھا اور خاص خاص شاہی کاموں میں بادشاہ کا شریک کار رہتا تھا جیسے ابن عطیہ اور عبدالسلام کومی وغیرہ اور اس کے ذمے شعبہ حساب و شعبہ مال کی دیکھ بھال بھی ہوتی تھی۔ اس کے بعد وزیر موحدین کے خاندان والوں کو کہنے لگے جیسے ابن جامع وغیرہ کو ان کی حکومت میں اس وقت لقب حاجب کا نام و نشان بھی نہیں پایا جاتا تھا۔ افریقہ میں بنی ابوحفص کی حکومت میں ریاست فضیلت برتری رائے اور مشورے سب وزیر کے لیے مخصوص تھے اور وزیر کو خاص طور سے شیخ الموحدین کے نام سے پکارتے تھے۔ تقرر و برطرفی' قیادت عساکر اور لڑائیوں کا انتظام سب کام اسی کے اختیار میں ہوتے تھے۔ حساب و کتاب اور دیوانی کاموں کے لیے ایک مستقل عہدہ تھا۔ جس کا افسر صاحب اشغال کہلاتا تھا جس میں اس کے وسیع اختیارات ہوتے تھے وہ آمدنی و خرچ کی دیکھ بھال کرتا۔ باقاعدہ حساب رکھتا' رکا ہوا سرکاری پیسہ وصول کرتا اور ظلم و زیادتی پر سزائیں بھی دیتا تھا لیکن صاحب اشغال خاندان موحدین ہی سے چنا جاتا تھا۔ عہدہ قلم خصوصی طور سے اسی کو ملتا جو انشا نگاری میں پوری مہارت رکھتا ہو اور امین و راز دار ہو کیونکہ انہیں (موحدین کو) کتابت سے دلچسپی نہیں تھی اور نہ خط و کتابت ان کی زبان میں کی جاتی تھی اس لیے اس میں خاندانی ہونے کی شرط نہیں تھی۔

حاجب کا نیا مفہوم چونکہ ملک کا دائرہ وسیع تھا اور کثرت سے شاہی وظیفہ خوار تھے اس لیے بادشاہ کو ایک داروغہ کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ جو شاہی محل کا انتظام درست رکھے اور ایک اندازے اور ترتیب سے کھانے پینے کا' شاہی عطیات کا' کپڑوں کا' مطبخ کے خرچ کا' گھوڑوں کے خرچ کا' گودام میں مال جمع رکھنے کا اور اس سلسلے میں ٹیکس والوں پر متعلقہ ضروری چیزوں کے نافذ کرنے کا صحیح صحیح انتظام سنبھال لے اس داروغہ کو ان کی اصطلاح میں حاجب کہتے تھے۔ اگر حاجب فن انشا نویسی میں ماہر ہوتا تو کبھی اس کے ذمے شاہی فرامین و طغرے لکھنے کا کام بھی ڈال دیا جاتا تھا۔ ورنہ اس کام کے لیے ایک مستقل عہدیدار مقرر کیا جاتا تھا۔ اسی دستور پر نظام حکومت چلتا رہا۔ پھر جب سلطان نے عوام سے ملنا جلنا مناسب نہیں سمجھا تو پھر وہی حاجب جس کے مذکورہ بالا فرائض تھے بادشاہ اور دیگر عہدیداروں کے درمیان واسطہ بنا دیا گیا پھر حکومت کے آخری زمانے میں یہی شمشیر و جنگ کا اور مشوروں کا منتظم بنا دیا گیا۔ اس طرح یہ عہدہ تمام عہدوں سے اونچا اور معزز ہو گیا اور دیگر تمام عہدے اس کے ماتحت کر دیئے گئے پھر اس حکومت میں ایک زمانہ تک خودمختاری اور سلطان پر پابندی کا دور آیا اور حاجب نے سلطان کے تمام اختیارات چھین لیے پھر بارہویں سلطان کے پوتے ابوالعباس نے اپنی بارہویں خودمختار حکومت بنائی اور شاہی سلب اختیارات اور خودمختاری کے (عہدہ حاجب کو ختم کر کے) نشان تک مٹا دیئے کیونکہ حجابت ہی وہاں تک پہنچنے کا زینہ تھا اور وہ تمام امور مملکت بذات خود انجام دینے لگا۔ ان میں آج تک یہی دستور باقی ہے مغرب میں حکومت زناتہ میں خاص کر حکومت مرین (جو سب سے بڑی سلطنت ہے) میں حاجب کا نام تک باقی نہیں۔ جنگ و فوج کا

عہدہ وزیر کے ہاتھ میں ہے اور حساب وکتاب رسل ورسائل میں قلم کا عہدہ اس کے حوالے کیا جاتا ہے جو اس کا اہل ہوتا ہے۔ مضمون نگاری میں ماہر ہوتا ہے۔ اگر چہ یہ عہدہ ان کی حکومت کے بعض پروردہ خاندانوں کے ساتھ خاص ہے۔ کبھی یہ عہدہ ان ہی کے پاس رہتا ہے اور کبھی دوسروں میں بھی بانٹ دیا جاتا ہے۔

مزدار کا مفہوم: دربان کو اس کی زبان میں مزدار کہتے ہیں۔ مزدار یعنی باڈی گارڈ (جو شاہی پھاٹک کے اختیارات رکھتے ہیں اور جن کے مشوروں سے ہی شاہی احکام جاری کیے جاتے ہیں) شاہی سزائیں دی جاتی ہیں شاہی عتاب نافذ کیے جاتے ہیں اور قیدیوں کی جیلوں میں نگرانی کی جاتی ہے۔ افسر۔ سلطانی دروازے کے کل اختیارات اسی کو حاصل ہوتے ہیں اور دارالعوام میں یہی لوگوں کو مناسب جگہ اٹھاتا بٹھاتا ہے۔ گویا یہ ایک قسم کی چھوٹی وزارت ہے۔ بنوعبدالواد کی حکومت چونکہ سادہ اور تمدن سے دور ہے اس لیے اس میں ان القاب کا نام ونشان تک نہیں اور نہ ان کے ہاں عہدوں میں امتیاز ہے۔ کبھی کبھی یہ لوگ اسے حاجب کہہ دیتے ہیں جو خاص خاص لوگوں کو سلطان تک پہنچا دیتا ہے۔ جیسا کہ حکومت بنوحفص میں رواج تھا۔ کبھی شعبہ حساب وطغرانویسی بھی اسی کے ماتحت کر دیا جاتا ہے جیسا کہ بنوحفص میں حکومت میں رواج تھا۔ یہ لوگ اس حکومت کی نقل شروع ہی سے کرتے چلے آئے ہیں کیونکہ انہیں کی جانشینی کے دعویدار ہیں۔

وکیل کا مفہوم: اس زمانے میں اُندلس میں اس عہدیدار کو جس کے ذمہ شعبہ حساب شعبہ اجرائے امور سلطانیہ اور شعبہ مال ہو وکیل کہتے ہیں اور وزیر کا مفہوم وہی ہے جو عام طور پر سمجھا جاتا ہے مگر ان کے نزدیک شعبہ مراسلت بھی وزیر ہی کے ماتحت ہوتا ہے۔ شاہی فرامین پر سلطان خود (طغروں میں) دستخط کرتا ہے۔ ان کے ہاں دیگر حکومتوں کی طرح علیحدہ طغرہ نویسی کا شعبہ نہیں ہے۔ مصر میں ترکی حکومت میں حاجب کوتوال کے مرادف ہے جو ترک ہی ہوتا ہے یہ شہر میں لوگوں پر شاہی احکام جاری کرتا ہے۔ ایک ملک میں کئی کئی کوتوال ہوتے ہیں۔ یہ عہدہ نیابت کے ماتحت ہوتا ہے۔ کیونکہ عوام پر نائب سلطنت ہی کا حکم چلتا ہے۔ کبھی کبھی بعض عہدوں میں افسروں کا موقوف ومقرر کرنا بھی اسی کے اختیار میں ہوتا ہے اور یہ حسب ضرورت وظائف وبیت المال میں بھی کمی کر سکتا ہے اور شاہی احکام کی طرح اپنے ذاتی احکام بھی جاری کرنے کا حق رکھتا ہے کیونکہ سلطان کا علی الاطلاق نائب مانا جاتا ہے۔ حاجبوں کے ذمے فقط مقدمات کے فیصلے ہوتے ہیں۔ بشرطیکہ عوام عموماً اور فوجی خصوصاً اس کے پاس اپنے مقدمے لائیں اور جو ان کے فیصلے نہیں مانتے ان سے جبر یہ منوائے جاتے ہیں۔ یہ عہدہ (حجابت) نیابت کے ماتحت ہوتا ہے۔ مملکت ترکیہ میں وزیر افسر مال کو کہتے ہیں خواہ وہ مال زمین کا محصول ہو یا چنگی اور ٹیکس سے وصول کیا جاتا ہو۔ وزیر شاہی مصارف اور دیگر معین وظائف میں ردوبدل کرنے کے اختیارات بھی رکھتا ہے۔ علاوہ ازیں اسے ان تمام عہدیداروں کو زمین کے محصول سے تعلق رکھتے ہیں موقوف ومقرر کرنے کے بھی اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور ان کے مراتب وانواع کے تفاوت کے اعتبار سے ان میں احکامات نافذ کرنے کا بھی حق حاصل ہوتا ہے۔ ترکوں کی عادت ہے کہ وہ قبطی وزیر مقرر کرتے ہیں خصوصاً اس خاندان سے جو محکمہ حساب ومحکمہ محصول کا پہلے ہی سے انتظام کرتا چلا آ رہا ہے۔ کیونکہ ایسے خاندان قدیم زمانے سے مصر میں اس کام کے لیے مخصوص ہیں۔ کبھی سلطان یہ عہدہ حسب تقاضائے مصلحت وقت شاہی خاندان میں سے کسی ترک کو بھی دے دیتا ہے۔

محکمۂ اعمال ومحصول: یادرکھئے کہ یہ ملک کا ایک ضروری محکمہ ہے جوزمین کے محصول سے متعلق تمام کاموں کا سرکاری آمد وخرچ کا اور رجسٹر میں فوجیوں کے نام اور ان کے وظائف کی مقداریں لکھنے کا اور ان میں وظائف تقسیم کرنے کا انتظام کرتا ہے۔

دیوان کے دومختلف مفہوم: یہ تمام انتظامات ان اصول وقوانین کے ماتحت ہوتے ہیں جنہیں شعبہ محصول کے عہدیدار اور اراکین حکومت متفقہ طور پر وضع کر کے ایک کتاب میں لکھ لیتے ہیں جس میں آمدنی وخرچ کی پوری تفصیل ہوتی ہے اور جس کا زیادہ تر حصہ فن حساب پر شامل ہوتا ہے جسے وہی لوگ سمجھتے ہیں جو حساب میں ماہر ہوتے ہیں۔ اس کتاب کو دیوان (رجسٹر) کہا جاتا ہے اور اس نشست گاہ کو بھی دیوان کہتے ہیں جہاں محصل بیٹھ کر رجسٹروں کی جانچ پڑتال کرتے ہیں۔

دیوان کی وجہ تسمیہ: کہتے ہیں کہ ایک دن کسریٰ نے اپنے محصول کے عملے کو دیکھا کہ وہ آمنے سامنے بیٹھے ہوئے حساب میں ایسے مشغول تھے جیسے آپس میں باتیں کر رہے ہوں دیکھ کر بیساختہ اس کی زبان سے دیوانہ (مجنون) نکلا۔ یعنی معلوم ہوتا ہے کہ یہ دیوانے ہیں چنانچہ ان کی نشست گاہ کا نام ہی دیوانہ پڑ گیا۔ پھر کثرت استعمال سے تخفیف کی خاطر ''ہ'' گرادی گئی تو دیوان رہ گیا۔ پھر یہ نام اس رجسٹر کو بھی دے دیا گیا جس میں آمد وخرچ کی پوری تفصیل مندرج ہوتی ہے یہ بھی کہتے ہیں کہ فارسی میں دیوان شیطان کو کہتے ہیں۔ پھر منشیوں کو دیوان اس لیے کہنے لگے کہ وہ سرعت سے حساب کے پیچیدہ مسائل سمجھ جاتے ہیں اور کھلی چھپی باتوں سے آگاہ ہو جاتے ہیں اور بکھری ہوئی باتوں سے چشم زدن میں کوئی جامع اور مفید نتیجہ برآمد کر لیتے ہیں۔ پھر یہ لفظ اس جگہ بولا جانے لگا جہاں سرکاری ملازم بیٹھ کر حساب کی جانچ پڑتال کرتے ہیں۔

اس بیان کے بموجب لفظ دیوان مشترک ہے کہ رجسٹر کو بھی کہتے ہیں اور ایک خاص کچہری کو بھی کہتے ہیں جیسا کہ بعد میں تفصیلی روشنی آ رہی ہے۔ کبھی اس محکمے کی ذمہ داری تنہا ایک ہی شخص کے سپرد ہوتی ہے اور وہی اس کے کام انجام دیتا ہے اور کبھی ہر نوع کے لیے علیحدہ علیحدہ ذمہ دار ملازم رکھا جاتا ہے۔ جیسے بعض حکومتوں میں عسکری انتظام اور فوجی جاگیروں اور رعایا کا حساب مصلحت کے تقاضوں اور پہلے لوگوں کے قاعدوں کے مطابق الگ الگ بٹا ہوا ہوتا ہے خوب یاد رکھئے یہ عہدہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب حکومت کا غلبہ وتسلط خوب جم جاتا ہے اور اطراف ملک کی اور ان کے مختلف مسائل کی نگرانی کرنی پڑتی ہے تا کہ ملکی مسائل کو مختلف صیغوں میں تقسیم کر کے انہیں آسانی سے حل کیا جا سکے تا کہ نظام حکومت باقاعدہ چلتا رہے۔

فاروق اعظمؓ موسس دیوان ہیں: اسلامی حکومت میں موسس دیوان فاروق اعظمؓ ہیں منقول ہے کہ جب ابوہریرہؓ بہت سامال لے کر بحرین سے آئے اور اس کے بانٹنے میں دشواری پیش آئی اور لوگوں نے مال کا اندازہ لگانا اور عطیات و حقوق کو ضبط کرنا چاہا تو حضرت خالدؓ نے محکمہ دیوان قائم کرنے کا مشورہ دیا اور فرمایا کہ میں نے شام کی حکومتوں میں دیوانی محکمے دیکھے ہیں چنانچہ فاروق اعظمؓ نے آپ کی رائے کے مطابق یہ محکمہ قائم فرما دیا اور یہ بھی مروی ہے کہ جب ہرمزان نے بلا دیوان کے آپ کو لشکر بھیجتا ہوا دیکھا تو پوچھا کہ اگر کوئی جوان حاضر نہ ہو تو کیسے معلوم ہو۔ ظاہر ہے کہ نہ حاضر ہونے والا اپنی

جگہ خالی چھوڑ کر گڑبڑ کا باعث بنے گا اس لیے فوجیوں کا اندراج رجسٹر میں ضرور ہونا چاہیے۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ دیوان کا مطلب کیا ہے؟ تو اس نے اس پر روشنی ڈالی اور پھر یہ محکمہ قائم کیا گیا اور اس کی ذمہ داری عقیل بن ابو طالب' مخرمہ بن نوفل اور جبیر بن مطعم کے کندھوں پر ڈال دی گئی۔ انہوں نے ترتیب انساب کا لحاظ رکھتے ہوئے اسلامی فوج کا رجسٹر مرتب کیا جس کی ابتدا رحمت اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب سے کی گئی۔ پھر جو آپ ﷺ کے نسب سے قریب تھے ان سے۔ غرض نسب کے قرب کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ رجسٹر بنایا گیا۔

دیوان کی ابتدا: بروایت زہری بن سعید اس کی ابتداء محرم ۲۰ھ میں ہوئی دیوان محصول کی وہی حالت رہی جو قبل از اسلام تھی کہ عراقی علاقے کا دیوان فارسی میں اور شامی علاقے کا رومی زبان میں تھا اور ان دیوانوں کے منشی عراق و شام کے ذمی لوگ تھے۔

عہد عبدالملک میں دیوان کا عربی زبان میں منتقل ہونا: عہد عبدالملک میں جب کہ خلافت حکومت سے بدل گئی تھی اور لوگوں میں بدوی خالص زندگی ختم ہو کر شہریت کا حسن پیدا ہونے لگا تھا اور انہوں نے جہالت کا لبادہ اتار پھینکا تھا۔ لکھنے پڑھنے میں مہارت پیدا کرنے لگے تھے اور عربوں میں اور ان کے غلاموں میں ماہر لکھنے پڑھنے والے اور ہوشیار حساب دان پیدا ہونے لگے تھے تو عبدالملک نے سلیمان بن سعد حاکم اردن کو حکم دیا کہ عربی زبان میں دیوان مرتب کیے جائیں۔ چنانچہ سلیمان نے یہ کام پورے ایک سال میں مکمل کر دیا۔ عبدالملک کے کاتب سرحون نے اس کی تربیت حاصل کر لی اور کاتبوں سے کہہ دیا کہ اب تم کوئی اور ذریعہ معاش تلاش کر لو۔ اللہ نے یہ صنعت تم سے ختم فرما دی ہے۔ دیوان عراق کو حجاج نے صالح بن عبدالرحمٰن سے جو اس کا کاتب تھا فارسی سے عربی میں منتقل کرایا۔ صالح عربی اور فارسی کا انشا نویس تھا اور اس نے یہ فن زادان فروخ کاتب حجاج سے جو اس سے پہلے کاتب رہ چکا تھا حاصل کیا تھا پھر جب زادان جنگ عبدالرحمٰن بن اشعث میں مارا گیا تو حجاج نے اس کی جگہ صالح کو مقرر کر دیا تھا حجاج کے حکم سے اسی نے دیوان عراق کو عربی میں منتقل کیا تھا۔ اس کام سے فارسی منشی اس سے ناراض تھے عبدالحمید بن یحییٰ فرمایا کرتے تھے اللہ صالح کو خوش رکھے اس کا منشیوں پر کتنا عظیم احسان ہے۔ پھر عباسیہ حکومت میں عہدہ دیوان اس افسر کے ماتحت ہو گیا جسے دیگر اختیارات کے ساتھ ساتھ اس کے بھی اختیارات حاصل ہوتے تھے اسی لیے بنی برمک اور بنی سہل بن نوبخت وغیرہ کے ہاتھوں میں یہ عہدہ رہا جو اس حکومت کے وزراء میں سے ہیں۔ رہے اس عہدے کے متعلقہ احکام شرعیہ خواہ ان کا تعلق لشکر سے ہو یا بیت المال کے آمد و خرچ سے۔ یا اس بات کے امتیاز سے کہ کس علاقہ کو صلح سے فتح کیا گیا ہے اور کس کو بزور شمشیر یا اس عہدے کی ذمہ داری کون لے سکتا ہے اور کون نہیں اور اس کی نگرانی کرنے والے کی شرطیں کیا ہیں اور اس میں حساب کے کون کون سے قاعدے استعمال کیے جاتے ہیں ان سب کا بیان کتب احکام سلطانیہ میں ہے۔ یہ ہماری کتاب کے موضوع سے خارج ہے۔ ہم تو ملک کے طبعی حالات پر روشنی ڈالتے ہیں۔

عہدۂ دیوان کی اہمیت: عہدہ دیوان حکومت کا جزو اعظم بلکہ ۱/۳ ہے کیونکہ کسی حکومت کو لشکر مال اور خط و کتابت کے بغیر چارہ نہیں اس لیے سلطان کو ان تینوں معاونین کی ضرورت لازمی ہے یعنی فوج کی بھی' دیوان کی ذمہ داری سنبھالنے

والوں کی بھی اور محاسبوں کی بھی۔ اس لیے افسر دیوان ملک کی ۳/۱ ریاست کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ دیوان کا نظام اندلس میں بنو امیہ کے دور حکومت میں اور طوائف الملوکی کے زمانے میں اسی طرح بدستور باقی رہا۔

صاحبِ الاشغال کا مفہوم: لیکن موحدین کے دورِ حکومت میں افسر دیوان شاہی خاندان ہی کا آدمی مقرر کیا جاتا تھا جو مال کی وصولیابی پر پھر اس کے جمع کرنے اور اس کی مقدار کے اندراج کرنے پر دیکھ بھال رکھتا تھا اور حکام و مزدوروں سے باقاعدہ حساب لیتا تھا اور مال حسبِ مقدار مقررہ اوقات میں وصول کراتا تھا۔ ان کی اصطلاح میں افسر دیوان کو صاحب الاشغال کہتے تھے۔ کبھی کبھی ملک کے دور دراز کے مقاموں پر غیر شاہی خاندانی شخص بھی اس عہدے پر مقرر کر دیا جاتا تھا جو اس کام میں ماہر و ہوشیار ہوتا تھا جب افریقہ میں بنو ابو حفص خود مختار بن بیٹھے اور اندلس سے پناہ گزین آنے لگے تو ان میں اندلس کے شرفاء بھی آئے۔ ان میں ایسے بھی تھے جو اندلس میں اس صیغہ میں کام کر چکے تھے جیسے بنو سعید جو اس قلعہ کے مالک تھے جو غرناطہ کے قریب ہے اور بنو ابو الحسن کے نام سے مشہور تھے اس لیے سرکار نے عہدہ دیوان کی ذمہ داری انہیں پر ڈالی اور جو کام انہوں نے اندلس میں کیا تھا وہی کام انہیں یہاں سونپا گیا اور آل ابی حفص اور موحدین باری باری یہ کام انجام دینے لگے۔ پھر اس عہدے پر حساب دان اور منشی مستقل ہو گئے اور یہ عہدہ موحدین سے نکل گیا۔ پھر جب حاجب کا بازار گرم ہوا اور حکومت کے تمام کاموں میں حاجب ہی کا حکم مانا جانے لگا تو دیوان کا عہدہ معطل ہو کر رہ گیا۔ اب افسر دیوان حاجب کے ماتحت شمار ہونے لگا اور محصلین میں گنا جانے لگا اور اسے حکومت میں جو سیادت حاصل تھی وہ ختم ہو گئی اس زمانے میں مملکت بنی مرین میں عطیات و محاصل کے مجموعے کا حساب ایک ہی شخص کے ذمے ہوتا ہے۔ یہی افسر تمام حسابات کی تصحیح کرتا ہے اور سلطان یا وزیر کے معائنہ کے بعد کاغذات اسی کے دفتر میں آتے ہیں پھر یہ انہیں معائنہ کر کے اپنے دستخط کرتا ہے۔ محصول و عطیات کی صحت پر اس کے دستخط معتبر مانے جاتے ہیں۔ یہ ہیں سلطانی مراتب و عہدے اور یہ وہ اونچے عہدے ہیں جن کا دائرہ اختیارات وسیع ہے اور جن کا تعلق سلطان سے ہے۔

مذکورہ بالا عہدے ترکی حکومت میں مختلف الانواع ہیں۔ دیوان عطیات کے افسر کو ناظر جیش (فوج کی نگرانی کرنے والا) اور افسر مال کو وزیر کہتے ہیں۔ وزیر ہی حکومت کے محاصل عامہ کا نگران ہوتا ہے اور مالوں کے ناظروں میں وزیر ہی کا سب سے اعلیٰ عہدہ ہے۔ کیونکہ ترکوں میں وسیع حکومت ہونے کی وجہ سے مال کی جانچ پڑتال بہت سے شعبوں میں بٹی ہوئی ہے کیونکہ عظیم اقتدار اور اموال و محاصل کی وسعت کی وجہ سے ایک شخص پورا انتظام کرنے سے قاصر ہے اگر چہ وہ کتنا ہی ہوشیار اور سرگرم عمل کیوں نہ ہو۔ البتہ وزیر عام نگرانی کے لیے متعین ہے اور یہی سب پر حاکم ہے پھر یہ وزیر اپنے وسیع اختیارات کے باوجود بھی شاہی غلام کے یا شاہی عزیز و صاحب شمشیر کے تابع ہوتا ہے اسی کے حکم پر اور نقش قدم پر چلنے کی پوری پوری کوشش کرتا ہے لوگ اسے استاذ الدولہ کہتے ہیں۔ یہ حکومت کے اکابر امراء میں سے ہوتا ہے کیونکہ فوجی ترکوں کی حکومت میں اس عہدے کے ماتحت اور بھی متعدد عہدے جو سب صیغہ مال و حساب ہی کی طرف لوٹتے ہیں اور خاص خاص کاموں کے لیے مخصوص ہوتے ہیں۔ جیسے ناظر خاص وغیرہ۔ ناظر خاص خاص طور سے شاہی مال و جاگیروں کا اور شاہی حصوں کا منتظم ہوتا ہے۔ جو محاصل سے یا محاصل والے علاقوں سے بادشاہ کو ملتے ہیں اور ان سے عام مسلمانوں کے حقوق کا کوئی تعلق نہیں ہوتا یہ افسر امیر استاذ الدار کے ہاتھ کے نیچے ہوتا ہے۔ اگر کوئی فوجی وزیر بن جائے تو پھر استاذ دار کی اس پر

نگرانی نہیں رہتی اور خاص شاہی خزانے کا انتظام ایک خازن کے ذمہ ہوتا ہے جو بادشاہ کا آزاد کردہ غلام ہوتا ہے جسے خازن دار کہا جاتا ہے۔ چونکہ ناظر و خازن کے عہدے خاص شاہی خزانے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لیے انہیں ناظر دار یا خازن دار کہتے ہیں بہر حال مشرق میں حکومت ترکیہ میں مذکورہ بالا عہدے پائے جاتے ہیں اور مغرب میں ان عہدوں کا بیان ہم اوپر کر آئے ہیں۔ سچ پوچھو تو تمام کاموں کے اختیارات اللہ ہی کے قبضہ میں ہیں جس کے سوا کوئی مربی نہیں۔

فرامین و مکتوب کا دفتر: ملک کا یہ عہدہ ضروری نہیں کیونکہ بہت سی حکومتوں کو اس کی بالکل ضرورت نہیں پڑتی جیسے پست ممالک میں جہاں تہذیب و تمدن کی روشنی کی کرنیں ہنوز نہیں پہنچیں اور نہ ان میں صنعتوں نے استحکام حاصل کیا۔ عہد اسلامی میں اس دفتر کی ضرورت کو عربی زبان کے بقا کے مسئلہ نے اور خیالات کو بلیغ عبارت کے ساتھ ادا کرنے نے مزید تقویت پہنچائی۔ چنانچہ مضمون نگار و خطوط نویس زیادہ تر وہی مقرر کیے جاتے تھے جو انتہائی بلیغ و فصیح عبارت میں مافی الضمیر اور مقاصد ادا کرنے پر بلا تکلف قادر ہوتے امیر کا کاتب اس کا کوئی عزیز یا اس کے خاندان کا کوئی بڑا شخص ہوتا تھا۔ کیونکہ اس کی امانت و راز داری پر پورا پورا بھروسہ ہوتا تھا۔ جیسے خلفا کے اور عراق و شام میں امراء و صحابہ کے خطوط نویس تھے پھر جب زبان بگڑ کر صنعت کی شکل میں آئی تو یہ کام اس کے ساتھ مخصوص ہو گیا جو اسے بہترین طریقے سے انجام دے سکے۔

دورِ عباسیہ میں کتابت کا عہدہ سب سے اُونچا تھا: عباسیہ حکومت میں یہ اونچا عہدہ شمار کیا جاتا تھا۔ کاتب شاہی فرامین صادر کرنے سے پہلے فرمان کے آخر میں اپنے دستخط کرتا تھا اور اس پر شاہی مہر لگاتا تھا مہر پر بادشاہ کا نام یا مخصوص لقب کندہ ہوتا تھا پانی میں سرخ مٹی گھول کر اس سے مہر کی سیاہی بنائی جاتی تھی جسے طین ختم (مہر کی مٹی) کہتے تھے۔ اس سے شاہی فرمان کے موڑتے وقت اور چپکاتے وقت مہر لگائی جاتی تھی۔ عباسیہ دور کے بعد فرامین شاہی بادشاہ کے دستخط سے شائع کیے جانے لگے اور کاتب اپنے دستخط فرمان شاہی کے شروع میں یا آخر میں حسب موقع کر دیا کرتا تھا کبھی یہ عہدہ اپنے مقام سے گر بھی جاتا تھا جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ کوئی اعلیٰ افسر سلطان کی نگاہ میں چڑھ جائے یا وزیر خود مختار بن بیٹھے۔ ایسی حالت میں کاتب کے دستخط کی کوئی قدر و منزلت باقی نہیں رہتی اور افسر اعلیٰ یا وزیر ہی کے دستخط کا اعتبار کیا جاتا تھا چنانچہ وہ اپنے مخصوص دستخط کرتا اور حکم لکھ دیتا جو اس مخصوص علامت سے مان لیا جاتا تھا چنانچہ حکومت حفصیہ کے پچھلے زمانے میں یہی رواج رہا جب کہ شان حجابت (دربانی) میں بلندی پیدا ہوئی اور حکومت کے کلی اختیارات حاجب ہی کو سونپ دیئے گئے۔ پھر حاجب نے استقلالی شکل بھی پیدا کر لی تو فرمان پر اگرچہ کلی اختیارات قدیم رسم کی وجہ سے کاتب کے مخصوص دستخط ہوتے مگر بیکار محض تھے۔ پھر حاجب کاتب کو ہدایت کر دیتا کہ فرامین پر وہ اس کے وہ مخصوص دستخط کرے جو اس نے فرامین جاری کرنے کے لیے اپنے لیے منتخب کیا ہے۔ یا اس کی مخصوص علامت بنا دے۔ اگر سلطان خود مختار اور مطلق العنان ہوتا تو خود ہی فرامین پر دستخط کر دیا کرتا تھا یا کاتب سے اپنے دستخط کرا لیا کرتا تھا۔

توقیعات: کتابت کے عہدہ کی ایک شاخ توقیع نویسی بھی ہے جس کی صورت یہ ہے کہ کاتب کچہری میں بادشاہ کے سامنے بیٹھ کر پیش آمدہ مقدمات کے احکام اور فیصلے جو سلطان صادر فرماتا تھا مختصر مگر انتہائی بلیغ عبارت میں لکھتا رہے اور نقل نویس ان کے رجسٹر میں اندراج کرتا رہے۔ توقیع نویسی کے لیے کاتب کو انتہائی بلیغ ہونا ضروری ہے تا کہ اس کی توقیع نویسی

درست ہو۔ جعفر بن یحییٰ ہارون رشید کے پاس بیٹھ کر سلطانی فیصلے لکھ لکھ کر مثل پڑھنے والے کے پاس ڈالتا جاتا تھا۔

جعفر کی توقیعات کی قدر و قیمت: جعفر کی توقیعات کی وہ قدر و قیمت تھی کہ اکابر بلغہ اور خطباء انہیں ڈھونڈ ڈھونڈ کر ہر قیمت پر خرید لیا کرتے تھے اور بڑے شوق سے پڑھا کرتے تھے کیونکہ ان میں فصاحت و بلاغت کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہوتی تھی۔ حتیٰ کہ ہر نقل ایک ایک دینار کی فروخت ہوتی تھی۔ توقیع نویسی کا یہی دستور دنیا کی دوسری حکومتوں میں بھی تھا۔

کاتب کے اوصاف: خوب یاد رکھئے کہ کاتب کو اونچے طبقے کا ہونا لازمی ہے اس کے لیے مروت و حیا اور وسعت معلومات کا بھی ہونا لازمی ہے اور بلاغت میں تو اپنی مثال آپ ہو۔

کیونکہ سلاطین کی مجلسوں میں جو شاہی احکام جاری ہوتے ہیں ان کی گہرائی تک پہنچنے اور ان کے نتائج مرتب کرنے کے لیے وسیع معلومات کی بے حد ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں شاہی مجالس میں اٹھنے بیٹھنے کے لیے اعلیٰ قسم کے آداب و اخلاق فاضلہ کی انتہائی ضرورت ہے اور حسب مقاصد فرامین لکھنے میں بلاغت و اسرار بلاغت کی بھی بہت زیادہ ضرورت ہے۔ بعض حکومتوں میں یہ عہدہ ارباب شمشیر کو دے دیا جاتا ہے کیونکہ ملک کا مزاج عصبیت کی سادگی کی وجہ سے علوم حاصل کرنے کی تکالیف برداشت نہیں کرتا اور سلطان اپنے ہم خاندان والوں کو ہی ملکی عہدوں کے لیے چن لیتا ہے اور انہیں میں سے کسی کو وزیر مال کسی کو وزیر جنگ اور کسی کو وزیر رسل و رسائل بنا دیتا ہے۔ جنگ کا عہدہ ایسا ہے جس میں علم حاصل کرنے کی تکلیفیں اٹھانے کی حاجت نہیں اس لیے اسے خاندانی شخص کو دے دینے میں کوئی حرج نہیں رہا۔ صیغہ مال و کتابت تو ایک میں تو بلاغت کی ضرورت ہے اور ایک میں حساب اس لیے ان کے لیے حسب ضرورت غیر خاندانی اشخاص بھی چن لیے جاتے ہیں جو ان کاموں کے اہل ہوں مگر یہ خاندانی شخص ہی کے ماتحت رہتے ہیں اور اس سے ان کا زاویہ نگاہ جدا نہیں ہوتا۔

اس زمانے میں مشرق میں ترکی حکومت میں یہی رواج ہے کیونکہ ان میں کتابت اگرچہ منشی کے حوالے ہوتی ہے مگر وہ شاہی خاندان کے ایک امیر کے جسے دویدار کہتے ہیں ماتحت ہوتا ہے اور دویدار پر سلطان کو مکمل اعتماد ہوتا ہے اور سلطان اکثر حالات میں اسے اپنا نائب بھی بنا دیتا ہے مگر بلاغت کے سلسلے میں مقاصد کے مطابق عبارت بنانے میں اور رازداری کے بارے میں بالتبع کاتب ہی پر اعتماد ہوتا ہے بشرطیکہ وہ اس کا اہل بھی ہو۔

کاتب کے لیے شرطیں: مختلف لوگوں میں سے کاتب چننے میں سلطان جن شرطوں کا اعتبار کرتا ہے وہ بہت ہیں۔ ان تمام شرطوں کو عبدالحمید کاتب نے اپنے ایک خط میں جو اس نے کاتبوں کو لکھا تھا۔ بہترین طریقے سے جمع کر دیا ہے۔ خط کا مضمون یہ پڑھئے:

اما بعد! کاتبو!

حق تعالیٰ تمہاری حفاظت فرمائے۔ تمہیں اپنی رحمت میں گھیرے، تمہیں نیک عملوں کی توفیق دے اور ہدایت پر قائم رکھے۔

یاد رکھئے! حق تعالیٰ نے انبیائے عظام اور معزز سلاطین کے بعد لوگوں کو کئی قسموں پر تقسیم کر دیا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں وہ سب یکساں ہیں مگر حق تعالیٰ نے انہیں مختلف پیشوں اور اسباب معاش

کے مختلف ارادوں کی حیثیت سے اور روزی کے دروازوں کی راہ سے الگ الگ کر دیا ہے۔ چنانچہ اللہ نے تمہیں بے حد شریف پیشہ بخشا ہے تمہیں ادیب و عالم اور ارباب مروت ومتانت بنایا۔ خلافت میں تمہاری ہی بدولت چار چاند لگتے ہیں۔ وہ خوبصورت بنتی ہے اور اس کے تمام کام ٹھیک ٹھاک رہتے ہیں اور حق تعالیٰ صرف تمہاری خیر خواہی کی وجہ سے لوگوں کے لیے سلطان کی اصلاح فرماتا ہے اور تمہارے ملک آباد رہتے ہیں۔ بادشاہ تمہارا محتاج ہے اور اس کے کام انجام دینے والے تمہی ہو۔ گویا تم بادشاہوں کے کان ہو جن سے وہ سنتے ہیں۔ ان کی آنکھیں ہو جن سے وہ دیکھتے ہیں ان کی زبانیں ہو جن سے وہ بولتے ہیں اور ان کے ہاتھ ہو جن سے وہ پکڑتے ہیں۔

اللہ کرے تم اللہ کے مخصوص فضل سے یعنی اپنے پیشے سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھاؤ اور اللہ نے جو نعمت تمہیں عطا فرمائی ہے وہ اسے تم سے سلب نہ فرمائے تمام پیشہ والوں میں کوئی پیشہ ور تم سے زیادہ اخلاق جمیلہ اور اوصاف حمیدہ کا ضرورت مند نہیں ہے۔ اے کاتبو! اگر تم انہیں صفتوں پر جو اس خط میں آ رہی ہیں تو نور علیٰ نور کاتب براہ راست اپنے لیے بھی ان صفتوں کا محتاج ہے اور بواسطہ اس کے اس کا حاکم بھی جس نے اپنے اہم کاموں میں کاتب پر بھروسہ کیا ہے۔ کاتب کو سنجیدگی کے موقع پر سمجھدار اور تہہ تک پہنچنے والا آگے بڑھنے کے موقع پر آگے بڑھنے والا اور پیچھے ہٹنے کے موقع پر پیچھے ہٹنے والا ہونا چاہیے وہ پارسائی عدل اور انصاف کو ترجیح دے۔ اسرار چھپائے، مصائب کے وقت وفاداری قائم رکھے۔ آنے والے حوادث کو (اپنی بیدار مغزی سے) بھانپ سکے۔ تمام کام ان کی جگہوں پر رکھے (حسن سلیقہ سے تمام کام انجام دے) خطرات ان کے مقامات پر اتارے (خطرے کے وقت مصلحت سے کام لے) ہر علم میں گہری نظر رکھتا ہو اور اگر گہری نظر نہ ہو تو کم از کم بقدر ضرورت تو جانتا ہو۔ اپنی بیدار مغزی حسن سلیقہ اور دیرپا تجربات سے آنے والا معاملہ پہلے سے بھانپ جائے اور کام کے ثمرات ان کے رونما ہونے سے پہلے ہی تاڑ جائے تاکہ ہر بات کے لیے تیاری کر لے اور اسلحہ سے لیس ہو جائے اور ہر وجہ کے لیے اپنی ہیت و عادت فراہم کر لے۔

اے کاتبو! آداب کی تمام قسموں پر رغبت کرو (سب کو شوق سے سیکھو) اور دینی علم حاصل کرو (اس میں گہری سمجھ پیدا کرو) پہلے اللہ کی کتاب کا علم (تفسیر اور فرائض) پڑھو۔ پھر عربی اور اس سے متعلقہ علوم سیکھو۔ کیونکہ اسی سے تمہاری زبانیں صحیح و درست ہوتی ہیں۔ پھر خوش خطی میں کمال پیدا کرو کیونکہ خوش خطی تمہارے خطوط کا حسن و جمال اور زیور ہے۔ عربی اشعار زیادہ سے زیادہ یاد رکھو۔ مشکل اشعار پہچانو ان کے معانی سمجھو عرب و عجم کی تاریخیں پڑھو اور ان کے واقعات و حالات جانو۔ کیونکہ یہ باتیں تمہارے پیشہ کے لیے معاون ہیں۔ حساب ضائع نہ کرو۔ اس میں غور و فکر کرتے رہو کیونکہ یہی محصول کے منشیوں کا مادہ ہے۔ چھوٹے بڑے لالچ سے دور رہو۔ لغو اور حقیر باتوں سے بچو کیونکہ یہ چیزیں عوام کو ذلیل کر دیتی ہیں اور کاتبوں کا تو ستیاناس کر دیتی ہیں۔ اپنا پیشہ کمینگی سے پاک رکھو

ادھر اُدھر لگانے سے اور چغلیوں سے اپنے کو بلند رکھو نیز ان تمام جاہلانہ باتوں سے بالاتر رہو کبر وغرور عظمت وافتخار اور کم عقلی کی باتوں سے اپنا دامن بچاؤ۔ کیونکہ اس سے بغیر کینہ کے عداوت کا دروازہ کھل جاتا ہے اور ہم پیشہ لوگوں سے اللہ اور اس کی رضا کے لیے محبت کرو یہ پیشہ اسے سکھاؤ جو ارباب عدل و فضل اور شریف بزرگوں کا زیادہ سے زیادہ پیرو کار ہو اگر کسی کے ساتھ زمانہ ناساز گار ہو تو اس سے محبت و ہمدردی سے پیش آؤ جب تک کہ وہ اپنی سابق حالت پر نہ لوٹ جائے اور اس کا حال درست نہ ہو جائے۔ اگر تم میں سے کوئی بڑھاپے کی وجہ سے کمانے کے قابل نہ رہے اور نہ اپنے بھائیوں سے مل جل نہ سکے تو تم اس سے ملو جلو اس کی تعظیم کرو اس سے مشورہ کرتے رہو اور اس کے دیرینہ تجربے اور قدیمی معلومات سے امداد لو۔ اگر تم میں سے کسی کے ساتھ سلوک کیا گیا ہو اور اس نے ضرورت کے موقع پر مدد لی گئی ہو تو اُس کا حقیقی بھائیوں اور اولاد سے بھی زیادہ حق سمجھو پھر اگر وہ کام جس میں مدد لی گئی تھی ٹھیک ٹھاک ہو جائے تو معاون ہی کی سرا ہو اور اگر درست نہ ہو تو کوتاہی اپنی ہی طرف سے سمجھو۔ اگر حالات ناموافق ہوں تو کم ہمتی اور بے تو جہی اپنے پاس بھی نہ پھٹکنے دو اور دل پر میل نہ آنے دو کیونکہ بہ نسبت قاریوں کے تم میں عیوب سرعت سے گڑ بڑ پیدا کر دیتے ہیں۔ تمہیں معلوم ہے کہ جب کوئی کسی کے ساتھ اس کے حقوق واجبہ کا احترام کرے تو اس پر اس کا شکر واجب ہے اور یہ بھی کہ اس کا وفادار بن کر رہے۔ اس کی خاطر تکلیفیں برداشت کرے اس کی خیر خواہی اور ہمدردی میں رہے اس کا راز چھپائے اور اس نے کسی کام کے بارے میں جو تجویز سوچی ہے اسے ظاہر نہ ہونے دے کیونکہ اس کے حق کی جزا ہے۔ پھر ضرورت کے وقت جذبات ہمدردی کی تصدیق افعال سے بھی کی جائے۔ اے کاتبو! اللہ تعالیٰ تمہیں توفیق عطا فرمائے! میری یہ باتیں خوب ذہن نشین کر لو اور کسی حال میں بھی انہیں نہ بھولو خواہ فراخی ہو یا تنگی حالت خیر خواہی ہو۔ احسان والی اور حالت صحت ہو یا بیماری۔ یہ کتنی عمدہ نشانی ہے۔ اگر یہ اس شریف پیشہ والوں کی پیشانیوں سے جھلملائے۔ اگر تم میں سے کوئی شخص حاکم بنا دیا جائے۔ یا اللہ کے بندوں کے کسی کام کا انتظام اس کے حوالے کر دیا جائے تو اسے ہمہ وقت اللہ کا خوف رہنا چاہیے اور اس کی اطاعت کو ترجیح دینی چاہیے اسے کمزور کے حق میں رفیق ثابت ہونا چاہیے اور مظلوم کے حق میں انصاف پسند کیونکہ دنیا والے اللہ کے بندے اور اس کے محتاج ہیں اور اللہ کو وہی زیادہ پیارا ہے جو اس کے بندوں پر زیادہ مہربان ہو۔ لہٰذا اسے انصاف سے فیصلہ کرنا چاہیے شرفا سے عزت کے ساتھ پیش آنا چاہیے خزانہ میں زیادہ سے زیادہ اضافہ کرنا چاہیے ملک کو زیادہ سے زیادہ خوش حال و آباد بنانا چاہیے۔ رعایا کی دلجوئی کرنی چاہیے اور انہیں تکلیفیں پہنچانے سے پرہیز کرنا چاہیے علاوہ ازیں اسے اپنی مجلس میں پیکر حلم و تواضع بن کر رہنا چاہیے۔ محصول کے رجسٹروں کے مطالعہ میں اور سرکاری حقوق کے مطالبات میں نرم طبع بن جانا چاہیے۔ اگر کوئی تمہارا دوست بننا چاہے تو پہلے اس کے اخلاق کا امتحان لو۔ پھر جب اس کے اچھے برے اخلاق معلوم ہو جائیں تو اچھے اخلاق میں اس کا حوصلہ بڑھاؤ

اور برے اخلاق سے انتہائی خوبصورت تدبیر اور بے حد حسین ذریعے سے اسے باز رکھنے کی کوشش کرو۔

تمہیں معلوم ہے کہ جب کوچوان کوچوانی میں ماہر ہوتا ہے تو اپنے جانور کی عادتوں سے اچھی طرح واقف ہوتا ہے۔ اگر وہ لات مارنے کا عادی ہے تو سوار ہوتے وقت اسے نہیں چھیڑتا اور اگر وہ مطیع و منقاد ہے تو صرف اس کی لگام پکڑ لیتا ہے اور آگے کا حصہ اس کی رضا پر چھوڑ دیتا ہے اور اگر وہ ضدی اور سرکش ہے تو اس کے سر والے جانب کی نگرانی رکھتا ہے۔ اگر وہ مچلنے کا عادی ہوتا ہے تو خوبصورتی سے اس کے مچلنے کی عادت دبا دیتا ہے اور اگر ایک ہی جانب چلنے کا عادی ہوتا ہے تو یہ عادت بھی اس سے چھڑا کر اسے رام کر لیتا ہے غرض کہ کوچوان کی سیاست میں انسان کی سیاست کے لیے رہنمائی ہے کہ کس طرح لوگوں کے ساتھ معاملہ کیا جائے۔ کس طرح ان کی نگرانی کی جائے اور کس طرح ان سے ملا جلا جائے۔ کاتب اپنے فاضلانہ ادب' شریف پیشے' لطیف تدبیر یا اور متکلم یا مناظر سے (جو اس سے کچھ سمجھنا چاہے یا اس کے رعب سے ڈر جائے) معاملات کی وجہ سے کوچوان سے بھی زیادہ نرمی برتنے کا محتاج ہے تاکہ لوگوں کا ٹیڑھا پن دور ہو جائے کیونکہ جانور تو بے زبان ہوتے ہیں اور اچھے برے کو سمجھتے نہیں۔ نہ جواب دینے پر قادر ہوتے ہیں۔ بس سوار کی اتنی سی بات سمجھتے ہیں کہ وہ جدھر لے جانا چاہتا ہے چل دیتے ہیں۔ مگر انسان کا حال اس کے برعکس ہے۔ اس لیے انہیں باقاعدہ چلانے کے لیے بڑی نرمی اور ہوشیاری کی ضرورت ہے۔ اللہ تم پر رحم فرمائے کان کھول کر سن لو کہ نرمی برتنے میں کوتاہی نہ کرو اور مقدور بھر غور وفکر سے کام لو۔ اللہ کے حکم سے اپنے ساتھیوں کے جور و جفا اور تشدد سے امن میں رہو گے۔ وہ تمہاری موافقت کی وجہ سے قائل ہو جائیں گا اور تم اس سے انشاء اللہ اپنے بھائیوں جیسی محبت وشفقت کرو گے خبردار تم میں سے کوئی اپنی مجلس اپنے لباس اپنی سواری اپنے طعام وشروب رہن سہن اور نوکر چاکر وغیرہ میں اپنی حد سے زیادہ قدم نہ رکھے۔ کیونکہ باوجودیکہ اللہ نے تمہیں تمہارے شریف پیشے کی وجہ سے برتری عطا فرمائی ہے۔ تم خدام ہو اور خدمتوں میں کوتاہی تمہاری شایان شان نہیں اور نہ قابل برداشت ہے۔ تم محافظ ہو اسراف و بربادی تمہارے لائق نہیں۔ اس لیے مذکورہ بالا تمام کاموں میں درمیانی راہ اختیار کرو تاکہ تمہارے دامن عصمت پر دھبہ نہ آنے پائے۔ اسراف وتعیش کے خوفناک نتائج پیش نظر رکھو کیونکہ یہ خاص طور سے کاتبوں اور ادیبوں کے لیے موجب افلاس وذلت اور باعث بدنامی ہے دنیوی واقعات آپس میں ملتے جلتے ہیں اس لیے بعض سے بعض کی طرف رہنمائی مل جاتی ہے اس لیے دیرینہ تجربات کی روشنی میں اپنے شرمناک افعال درست کر لو پھر واضح ترین تدبیر چن لو جس کی دلیل پکی ہو اور انجام قابل تعریف ہو۔ خوب یاد رکھو تدبیر ایک ادنیٰ سی رکاوٹ سے رائیگاں چلی جاتی ہے اور وہ رکاوٹ علم و دانش اور سمجھ بوجھ سے کام نہ لینا ہے۔ اس لیے انسان کو اپنی مجلس میں بقدر ضرورت سوچ سمجھ کر مختصر بات کرنی چاہیے۔ خواہ ابتدائی گفتگو ہو یا جوابی اور مسئلہ کے تمام گوشے گھیر لینے چاہئیں کیونکہ تقاضائے مصلحت یہی ہے۔ اس طرح انسان لمبی چوڑی گفتگو سے بھی بچ جائے گا۔

اللہ سے خلوص و عاجزی سے اس کی توفیق کے خواستگار رہو اور صحت کے طلبگار تاکہ غلطی سے جو مضر صحت عقل و آداب ہے محفوظ رہ سکو اگر کوئی یہ خیال نہ کرے کہ برآمد ہونے والا نتیجہ مہارت صنعت اور سرگرمی عمل سے پیدا ہوا اور میری بہترین کارکردگی اور حسن تدبیر کا رہین منت ہے۔ اگر کسی نے ایسا خیال کیا تو اس نے اس خیال سے اللہ کو یہ موقع دیا کہ وہ یہ کام اس کے نفس کے سپرد کر دے اور جو کام نفس کے سپرد کر دیا جاتا ہے قطعاً ناکافی ہوتا ہے۔ یہ بات غور کرنے والے پر ڈھکی چھپی نہیں۔ نہ کوئی یہ گمان کرے کہ وہ دیگر ہم پیشہ لوگوں سے اچھا ہے اور فن کی گہرائی میں اترا ہوا ہے اور بہتر سے بہتر طریقہ اختیار کرنے پر قادر ہے کیونکہ ارباب دانش کے نزدیک عقلمند وہی ہے جو غرور و فخر پس پشت پھینک دے اور دوسروں کو اپنے سے زیادہ ہوشیار اور فن میں قابل تعریف سمجھے۔ ہر شخص اللہ کے فضل کا معترف رہے اور اپنی رائے سے دھوکہ نہ کھائے۔ نہ اپنی صفائی کا گمان کرے اور نہ اپنے بھائی یا ہم پیشہ یا ساتھی یا ہم مشرب پر فخر کرے سب پر حق تعالیٰ کا شکر واجب ہے جس کا اظہار اللہ کی عظمت کے آگے جھک جانے سے اس کی عزت کے آگے اپنے کو ذلیل سمجھنے سے اور اس کی نعمتوں کو بیان کرنے سے ہوتا ہے۔ اب میں اپنے اس خط میں مذکورہ بالا ہدایات کے بارے میں عرض کرتا ہوں۔ کہ نصیحت ماننے والوں پر عمل لازم ہے اور حق تعالیٰ کے ذکر جمیل کے بعد میرے اس خط کا عمل ہی جوہر و نچوڑ ہے اور اس کی یہی روشن پیشانی ہے۔ اس لیے میں نے اس خط کے آخیر میں تحریر کیا ہے اور اسی پر خط ختم کر دیا ہے۔ اے طالب علمو! اور کاتبو! ہماری سعادتوں اور رہنمائی کے لیے حق تعالیٰ ہمارا اور تمہارا اس طرح سرپرست بن جائے جس طرح وہ اپنے نیک بندوں کا سرپرست بنتا ہے۔ کیونکہ یہ کام اسی کی طرف لوٹتا ہے اور اسی کے اختیار میں ہے۔'' والسلام

پولس کا محکمہ اس زمانے میں افریقہ میں محکمہ پولس کے افسر اعلیٰ کو حاکم' سلطنت اندلس میں صاحب المدنیہ اور ترکی کی حکومت میں والی کہتے ہیں۔ یہ ایک ماتحت عہدہ ہے جو سالار فوج کے ماتحت ہوتا ہے۔ پولیس کے افسر اعلیٰ پر کبھی کبھی سپہ سالار لشکر ہی کا حکم چلتا ہے۔ حکومت عباسیہ میں یہ عہدہ ایسے افسر کے لیے بنایا گیا تھا جو شروع میں اپنی تحقیق سے جرائم کی تفصیلات مہیا کرے اور اس پر پورا پورا عبور حاصل کر لینے کے بعد حدیں جاری کرے۔ حالانکہ شریعت میں الزامات پر غور و فکر اس لیے کیا جاتا ہے کہ مجرموں کو سزائیں دی جائیں اور سیاست میں اس لیے کیا جاتا ہے کہ اسباب جرائم کی پوری پوری تحقیق کی جائے اور قرائین کی موجودگی میں عام مصلحت کے ماتحت حاکم مجرموں سے جرائم کا انہیں ڈرا دھمکا کر اقرار کرائے۔ لہٰذا وہ حاکم جو تحقیقات کا ذمہ دار ہوتا ہے اور تحقیقات کے بعد قرار واقعی سزائیں دیتا ہے اور قاضی کے فیصلوں پر عملدر آمد کراتا ہے صاحب شرطہ کہلاتا ہے۔ کبھی صاحب شرطہ قصاص و تعزیرات کے معاملہ میں مستقل ذمہ دار ہوتا ہے اور قاضی کے ماتحت نہیں ہوتا۔ سلاطین یہ عہدہ بڑے بڑے سپہ سالاروں کو اور خاص اکابر غلاموں کو دیا کرتے تھے۔ صاحب شرطہ کو ہر طبقہ کے عوام پر اختیارات حاصل نہ تھے بلکہ ان کے اختیارات غنڈوں مجرموں ادنیٰ درجہ کے لوگوں اور فاجروں پر تھے۔ پھر دور بنی امیہ میں اندلس میں اس عہدے کی عظمت بڑھ گئی اور اسے دو شعبوں میں بانٹ دیا گیا۔

محکمہ پولس کے دو شعبے: (۱) شرطۃ الکبریٰ (۲) شرطۃ صغریٰ (بڑا اور چھوٹا پولیس کا محکمہ) بڑے محکمہ پولیس کے اختیارات معزز شہریوں، عوام او نچے طبقے کے لوگوں پر شامل تھے جن کا تعلق شاہی خاندان سے ہوتا تھا۔ یہ افسران کے مظالم اور بد کرداریوں کو روکتا اور ان کی حرکات وسکنات کی نگرانی کرتا اور چھوٹا محکمہ پولس عوام کے ساتھ مخصوص تھا بڑے محکمہ پولس کے افسر کے لیے شاہی محل کے دروازے کے پاس کرسی رکھی جاتی تھی اور لوگ بنچوں پر اس کے سامنے بیٹھتے تھے اور اس کی اجازت ہی سے وہاں سے ہٹتے تھے۔ یہ عہدہ حکومت کے بڑے بڑے لوگوں ہی کو ملتا تھا حتی کہ یہ وزارت وحجابت کا پیش خیمہ اور نشانی ہوتا تھا۔ یہ عہدہ مغرب میں موحدین کی سرکار میں بھی اپنے اندر شان عظمت رکھتا تھا اگر یہ عہدہ ان کی حکومت میں عام لوگوں کو نہیں ملتا تھا بلکہ موحدین ہی کے بڑے بڑے آدمیوں کو ملا کرتا تھا۔ لیکن شاہی خاندان کے ذی مراتب حضرات پر اسے اختیارات حاصل نہ تھے۔ اب اس عہدہ کی قدرومنزلت نہیں رہی اور یہ سرکاری پروردہ غلاموں کو ملنے لگا۔ یہ عہدہ اس زمانے میں بنومرین کی سرکار میں غلاموں اور پروردہ خادموں کے خاندانوں میں ہے اور مشرق میں ترکی سرکار میں ترکوں کے ہاتھوں میں ہے یا سب سے پچھلے بادشاہ کی اولاد کے حوالے کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان میں سختی پائی جاتی ہے اور وہ بلا کسی جھجک کے احکام جاری کر دیتے ہیں تا کہ فساد کی جڑ کٹ جائے غنڈے منتشر ہو جائیں۔ غنڈہ گردی کے دروازے مقفل ہو جائیں اور فسق وفجور کے اڈے برباد ہو جائیں اور وہاں سے غنڈے منتشر ہو جائیں اور شہر کی عام اصلاحات کے پیش نظر شرعی اور سیاسی سزائیں جاری ہوں۔

بحری امارت: (اساطیل اسطول کی جمع ہے یعنی بحری جہازوں کا بیڑہ) یہ عہدہ مغرب وافریقہ میں بڑے سرکاری عہدوں میں سے ہے اور سالار لشکر کے ماتحت ہوتا ہے۔ اس میں اکثر احوال میں سالار لشکر ہی کا حکم چلتا ہے ان کی زبان میں اس کے افسر اعلیٰ کو بلمند کہتے ہیں جو کسی فرنگی زبان کا لفظ ہے اور ان کی اصطلاح میں امیر البحر کو کہتے ہیں۔ یہ عہدہ خاص طور سے افریقہ اور مغرب میں اس لیے پایا جاتا ہے کہ یہ دونوں بحر روم کے جنوبی کنارے پر واقع ہیں اور بحر روم کے جنوبی ساحل پر ہی تمام بربری شہر سبتہ سے لے کر شام تک پھیلے ہوئے ہیں اور اس کے شمالی ساحل پر اندلس فرنگ سقالبہ اور روم کے شہر شام کے علاقے تک پھیلے ہوئے ہیں۔ اسی لیے اسے بحر روم اور بحر شام بھی کہتے ہیں کیونکہ یہی لوگ اس کے ساحل پر آباد ہیں۔ اس کے دوطرفہ ساحلوں پر رہنے والے (جہاز رانی کے فن میں) دیگر ساحلی اقوام کی بہ نسبت بڑے ہوشیار و ماہر ہیں چنانچہ رومی، فرنگی اور گاتھ بحر روم کے شمالی کنارے پر آباد ہیں اکثر ان کی لڑائیاں کشتیوں ہی کے ذریعہ ہوتی ہیں اور تجارتی سامان بھی انہیں کے ذریعے آتا ہے۔ اس لیے یہ فن جہاز رانی میں اور بحری جنگی بیڑوں میں ماہر ہیں جب ان میں سے بعض جنوبی علاقے کی طرف یعنی رومی افریقہ کی طرف اور گوتھ مغرب کی طرف بڑھے تو انہوں نے بحری بیڑوں ہی سے سمندر کو عبور کیا تھا اور وہ تمام علاقے فتح کر کے بربریوں پر قابض ہو گئے تھے۔ ان کے ہاتھوں سے حکومت چھین لی تھی اور انہوں نے وہاں بڑے بڑے شہر (جیسے قرطاجنہ سبیطلہ جلولا اور مرتاق، شرشان اور طنجہ) آباد کیے۔ سلطان قرطاجنہ پہلے ہی سے سلطان رومہ سے جنگ کیا کرتا تھا اور جہازوں کے بیڑوں کے بیڑے فوج واسلحہ سے بھر کر بھیجا کرتا تھا۔ لہٰذا بحر روم کے ساحل پر رہنے والے پرانے زمانے ہی سے جہاز رانی اور بحری جنگ میں بڑے ہوشیار ہوتے ہیں۔

فاروق اعظمؓ کی طرف سے سمندری سفر کی ممانعت: جب مسلمان مصر پر قابض ہوئے تو فاروق اعظمؓ نے عمرو بن العاص حاکم مصر کو لکھا کہ مجھے سمندر کی کیفیت لکھ کر بھیجو۔ آپ نے جواب میں لکھا کہ سمندر ایک بہت بڑی مخلوق ہے جس پر کمزور مخلوق (انسان) سوار ہو جاتی ہے جیسے کسی شہتیر پر چھوٹا سا کیڑا چڑھ جاتا ہے۔ یہ سن کر فاروق اعظمؓ کو سمندری سفر سے مسلمانوں کو روکنا پڑ گیا۔ پھر عربوں میں سے کسی نے سمندری سفر نہیں کیا۔ بجز اس کے کہ جس نے آپ کا حکم پس پشت ڈال دیا پھر اسے اس حکم عدولی کی سزا بھی بھگتنی پڑی۔ مثلاً عرفجہ بن ہرثمہ ازدی سردار بجیلہ نے عمان سے بحری لڑائی لڑی جس کی خبر فاروق اعظمؓ کو بھی ہوگئی۔ آپ نے حکم عدولی پر اسے ڈانٹا۔

معاویہ کی طرف سے سمندری جنگ کا آغاز: پھر یہی حکم باقی رہا۔ حتیٰ کہ عہد معاویہ آیا آپ نے مسلمانوں کو سمندری سفر کی اور کشتیوں پر سوار ہو کر جہاد کی اجازت دے دی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ عرب غیر متمدن ہونے کی وجہ سے شروع شروع میں فن جہاز رانی میں قطعی ہوشیار نہ تھے اور نہ سمندری سفر کے عادی تھے اور رومی اور فرنگی سمندری حالات سے ہمیشہ دوچار رہتے تھے اور کشتیوں پر سفر کرنے کے شروع ہی سے عادی تھے اس لیے وہ اس میں ہوشیار ہو گئے تھے اور جہاز رانی کی ثقافت میں ان کی معلومات پختہ اور تجربہ وسیع ہو گئے تھے اس لیے یہ اس فن میں ماہر تھے۔ پھر جب عربوں کی حکومت جم گئی اس کا اقتدار وسیع اور بلند ہو گیا۔ عجم ان کے مطیع ہو کر ان کے قبضہ میں آ گئے۔ ہر طرح کا کاریگر معہ اپنی کاریگری کے ان کے پاس پہنچ گیا اور سمندری ضرورتوں میں انہوں نے مختلف قوموں کے ملاح ملازم رکھ لیے۔ ان سے جہاز رانی کے نکات سیکھ لیے اور انہیں سمندری تجربات حاصل ہو گئے۔ جہاز رانی میں مہارت پیدا ہوگئی اور خود انہیں میں ہوشیار ملاح پیدا ہو گئے تو پھر یہ جہاد کی خاطر بحری سفر اختیار کرنے لگے اور سمندری لڑائیاں لڑنے لگے۔ انہوں نے کشتیوں کے کارخانے قائم کیے جن میں چھوٹی بڑی ہر قسم کی کشتیاں بنائی جاتی تھیں۔ پھر یہ فوج و اسلحہ سے جہازوں کے بیڑے کے بیڑے بھر کر سمندر پار کافروں کے لیے بھیجنے لگے۔ مگر عربوں کے یہ حملے ان علاقوں کے ساتھ خاص تھے جو ساحل سمندر پر یا اس کے قرب و جوار میں تھے جیسے شام افریقہ مغرب اور اندلس وغیرہ کے علاقے۔

تونس میں بحری اسلحہ بنانے کا کارخانہ: چنانچہ شوق جہاد میں عبدالملک نے افریقہ کے حاکم حسان بن نعمان کو حکم دیا کہ وہ تونس میں بحری اسلحہ بنانے کا ایک کارخانہ قائم کرے۔ آخر کار زیادۃ اللہ اول بن ابراہیم بن اغلب (جو عبدالملک کی طرف سے افریقہ کا حاکم تھا) کے زمانے میں اسد بن فرات شیخ الفتیا کی سرکردگی میں صقلیہ فتح ہوا اور قوحرۃ بھی جب کہ آپ سے پہلے معاویہ بن ابی سفیان کے زمانے میں صقلیہ پر معاویہ بن خدیج بھی حملہ کر چکے تھے لیکن یہ حملہ ناکام رہا تھا۔ اب یہ علاقہ ابن اغلب اور ان کے سپہ سالار اسد بن فرات کے ہاتھوں مسلمانوں کے قبضہ میں آ گیا۔ اس کے بعد عہد عبیدیہ اور عہد امویہ میں افریقہ اور اندلس کے جہازی بیڑے فتنے برپا کرنے کے لیے ایک دوسرے پر حملے کرتے رہتے تھے اور ساحلی علاقوں میں گھس گھس کر فساد و تخریب پھیلاتے رہتے تھے۔ عبدالرحمٰن ناصر کے زمانے میں اندلس کا بیڑا تقریباً دوسو جہازوں تک پہنچ گیا تھا اور افریقہ کے جہاز بھی قریب قریب اتنے ہی تھے۔ اندلس میں بیڑوں کا اعلیٰ افسر امیر البحر ابن دماحس تھا۔ اس بیڑے کی بڑی بڑی بندرگاہیں بجایہ اور مریہ تھیں۔ جہاں جہاز ٹھہرتے تھے اور روانہ ہوتے تھے۔ ان بندرگاہوں کے

بیڑے مختلف شہروں کے جہازوں کے ہوتے تھے جو یہاں جمع ہو جاتے تھے اور ان سے ایک بڑا بیڑہ بنا لیا جاتا تھا جس کا افسر ملاحوں میں سے ایک مستقل امیر البحر ہوتا تھا جو فن جہاز رانی میں طاق ہوتا تھا اور یہی جنگ کا انتظام اسلحہ کی نگرانی اور بحری فوج کی دیکھ بھال کیا کرتا تھا اور ایک افسر ہوا سے یا چپوؤں سے جہازوں کے چلانے کا اور بندرگاہ میں ان کے ٹھہرانے کا منتظم ہوتا تھا۔ پھر جب کسی بڑے جہاد کے لیے یا کسی شاہی مہم کو سر کرنے کے لیے جہازوں کے بیڑے جمع کیے جاتے تھے تو وہ اپنی معین و معلوم بندرگاہ میں اکٹھے ہو جاتے تھے اور سلطان ان کو اپنے آدمیوں بہادر فوجیوں اور غلاموں سے بھر دیا کرتا تھا اور اپنی مملکت کے اونچے طبقے کے کسی بلند پایہ شخص کو ان کا امیر بنا دیا کرتا تھا کہ سب جوان اس کے حکم کے ماتحت رہیں اور مقررہ تاریخ پر جمع ہو کر تیار رہیں۔ پھر بادشاہ انہیں مہم پر روانہ فرما دیتا تھا اور فتح و غنیمت کے ساتھ ان کے واپس آنے کا منتظر رہا کرتا تھا۔

بحر روم پر مسلمانوں کا قبضہ: مسلمان اسلامی حکومت کے زمانے میں اس سمندر کے تمام گوشوں پر قابض تھے اور اس میں ان کی طاقت و شوکت اتنی عظیم تھی کہ کسی گوشے میں عیسائیوں کو ان کے بیڑوں سے مقابلہ کی طاقت نہ تھی۔ مسلمان عہد اسلامی میں ہمہ وقت فتح و کامرانی کے لیے سمندر کی پشت پر سوار رہے ہے۔ تاریخ اسلام میں ان کے مفتوحہ علاقے اور غنیموں کا بیان ہے۔ مسلمان ان تمام جزیروں پر بھی قابض ہو گئے تھے جو ساحل سمندر سے کٹے ہوئے اور دور واقع تھے۔ جیسے میورقہ منورقہ یابستہ سردانیہ صقلیہ قوصرۃ' مالطۃ اقریطش قبرس اور تمام رومیوں اور فرنگیوں کے ممالک۔ ابوالقاسم شیعی اور اس کے بیٹے اپنے بیڑے مہدیہ (جزیرہ جنوۃ) سے جہاد کے لیے روانہ کیا کرتے تھے اور وہ فاتحانہ شان سے مال غنیمت لے کر لوٹتے تھے۔ مجاہد عامری دانیۃ کے حاکم نے جو شاہان طوائف میں سے تھا اپنے بیڑے روانہ کر کے ۴۰۵ھ میں جزیرہ سردانیہ فتح کر لیا تھا۔ پھر عیسائیوں نے اسے فوراً ہی لوٹا لیا۔ بہر حال اس عرصہ میں مسلمان اس سمندر کے اکثر حصے پر چھائے ہوئے تھے اور ان کے بیڑے اس میں حرکت کرتے ہوئے نظر آتے تھے۔ اسلامی لشکر بیڑوں میں صقلیہ سے اس براعظم تک جو اس کے شمالی جانب واقع ہے بحر روم سے عبور کر کے فرنگیوں پر حملے کیا کرتے تھے۔ چنانچہ یہ واقعات بنی حسین صقلیہ کے سلاطین کے زمانے میں پیش آتے تھے جو اس علاقے میں عبیدیین کی دعوت پھیلا رہے تھے۔ عیسائی قومیں اپنے بیڑے لے کر سمندر کے شمال مشرق کی طرف سواحل افرنجہ صقالبہ اور جزائر رومانیہ تک ہٹ گئے تھے اور ان سے آگے نہیں بڑھتے تھے اور مسلمانوں کے بیڑے ان پر شیروں کی طرح حملے کرتے تھے انہوں نے سمندر کی اکثر سطح اپنے بیڑوں اور فوج سے ڈھانپ لی تھی۔ یہ بیڑے سمندر کے راستوں میں امن و جنگ کے زمانے میں آمد و رفت رکھتے تھے اور عیسائیوں کا ایک جہاز بھی نظر نہیں آتا تھا۔

پانچویں صدی میں بحر روم پر دوبارہ عیسائیوں کا قبضہ: پھر جب حکومت عبیدیہ اور امویہ میں زوال آیا اور ان کے نظم و نسق میں خلل پیدا ہوا تو عیسائیوں نے اس سمندر کے مشرقی جزائر کی طرف اپنے ہاتھ بڑھائے اور صقلیہ اقریطش اور مالطہ پر قابض ہو گئے پھر اس کمزوری کے زمانے میں عیسائی سواحل شام پر ڈٹے رہے اور طرابلس عسقلان صور اور عکا پر قابض ہو گئے اور ان تمام سرحدوں پر بھی جو سواحل شام سے ملحق تھیں اور بیت المقدس پر بھی جہاں انہوں نے عبادت کرنے

کے لیے ایک کلیسا بھی بنایا۔ پھر یہ طرابلس میں بنی خرزون پر پھر قابس وصفاقس پر غالب آ گئے اوران سے جزیہ وصول کیا۔ پھر مہدیہ پر قابض ہو گئے جو شاہان عبیدین کا دارالخلافہ تھا۔ یہ انہوں نے بلکلین بن زیری کی اولاد سے چھینا۔ اس طرح پانچویں صدی میں بحر روم پر عیسائیوں کا پھر قبضہ ہو گیا اور مصری اور شامی حکومت کے بیڑے کمزور ہوتے ہوتے ختم ہو گئے اس زمانہ تک مسلمانوں نے بحری طاقت کی طرف توجہ نہیں دی تھی۔ حالانکہ عبیدیین کے زمانے میں بحری طاقت پورے عروج پر تھی۔ جیسا کہ ان کی تاریخ میں مندرج ہے۔ اسی وجہ سے وہاں یہ عہدہ ختم ہو گیا اور افریقہ ومغرب میں باقی رہا اور انہیں سے خالص طور سے وابستہ رہا۔ اس زمانے میں بحر روم کا مغربی حصہ قومی جنگی بیڑوں سے بھرا پڑا ہے اور دشمن کے حملوں سے محفوظ ہے۔ لمتونہ کے زمانے میں ان جنگی بیڑوں کا افسر اعلیٰ (امیر البحر) بنی میمون کا کوئی رئیس ہوا کرتا تھا۔ بنی میمون روسائے جزیرہ اتادس تھے۔ عبدالمومن نے جنگی بیڑہ انہیں سے چھینا تھا کیونکہ بنی لمتون اس کے مطیع ومنقاد ہو گئے تھے۔ ان کے بیڑوں کی تعداد سمندر کے دوطرفہ کناروں پر سوتک پہنچ گئی تھی۔ پھر جب چھٹی صدی میں موحدین کی حکومت نے طاقت پکڑی اور سمندر کے دونوں کناروں پر قابض ہو گئے تو انہوں نے انتہائی شاندار طریقے سے بحری بیڑہ قائم کیا۔ ان کے بحری بیڑے کا امیر البحر احمد الصقلی تھا۔ اس کے بزرگ صدغیار کے تھے۔ پھر یہ جزیرہ سرونکیش میں مقیم ہو گئے تھے۔ عیسائیوں نے احمد کو اس جزیرے کے ساحل سے گرفتار کر لیا تھا پھر یہ انہیں میں پلا بڑھا۔ پھر انہیں صقلیہ کے حاکم نے چھڑالیا اور اس سے بہت کام لیا حاکم صقلیہ کے بعد اس کا بیٹا فرماں روا ہوا اور کسی بات میں وہ احمد سے ناراض ہو گیا۔ احمد اس سے جان بچا کر تونس بھاگ گیا اور بنی عبدالمومن کے ایک سردار کے گھر مہمان کے طور پر ٹھہر گیا۔ پھر سمندر عبور کر کے مراکش پہنچا۔ وہاں خلیفہ یوسف بن عبدالمومن نے اس کا شاندار استقبال کیا اور اس کی بڑی آؤ بھگت کی اور خوب انعام سے نوازا۔ پھر اسے امیر البحر بنا دیا پھر تو اس نے عیسائیوں سے کھل کر جہاد کیا۔ اس کے واقعات اور حالات اور شاندار کارنامے تاریخ دولت موحدین میں مذکور ہیں اس کے عہد میں مسلمانوں کی بحری طاقت میں بہت کچھ اضافہ ہوا اور نہایت عمدہ بن گئی۔ یہ ترقی نہ اسے پہلے نصیب ہوئی تھی نہ بعد میں نصیب ہوئی۔

صلاح الدین کی ابویعقوب منصور سے امداد کی درخواست: پھر جب صلاح الدین یوسف بن ایوب سلطان مصر وشام اپنے زمانے میں شام کی سرحدیں عیسائیوں کے ہاتھوں سے واپس لینے کے لیے اور بیت المقدس کو پاک کرنے کے لیے اٹھا تو عیسائیوں کی مدد کے لیے ان کے تمام جنگی بیڑے (یعنی بیت المقدس کے ان تمام قریبی علاقوں کے بیڑے جن پر عیسائی قابض تھے) حرکت میں آ گئے اور انہوں نے عیسائیوں کو فوج اور رسد سے اس قدر مدد پہنچائی کہ اسکندریہ کے بحری بیڑے ان کے مقابلہ سے عاجز آ گئے کیونکہ سمندر کے مشرقی جانب عیسائیوں کا ایک زمانے سے تسلط چلا آ رہا تھا جہاں ان کے کافی تعداد میں جہاز موجود تھے اور مسلمان اپنی کمزوری کی وجہ سے ایک عرصہ دراز سے ان کے روکنے پر قادر نہ تھے۔ کیونکہ ان کے پاس بحری طاقت ہی نہ تھی جیسا کہ اس سلسلے میں اوپر ہم روشنی ڈال آئے ہیں۔ آخر کار صلاح الدین نے ابویعقوب منصور کے پاس (جو اس زمانے میں مغرب میں موحدین کا سلطان تھا) ایک قاصد عبدالکریم بن منقذ کو روانہ کیا۔ یہ بنومنقذ کے اس گھرانے میں سے تھا جو شیزر کے پادشاہ رہ چکے تھے۔ اس نے انہیں کے ہاتھوں سے ملک چھینا تھا۔ مگر ان سے مہربانی سے پیش آیا تھا سلطان نے انہیں میں سے عبدالکریم کو سلطان مغرب کے پاس بھیجا کہ وہ جنگی بیڑے

بطور مدد کے عطا فرمائے تا کہ دشمنوں کی کمک اور پیش قدمی روکی جائے اور شام کی سرحدیں محفوظ رہیں۔ صلاح الدین نے عبدالکریم کو سلطان کے نام ایک خط بھی دے دیا جسے علامہ بیسانی نے لکھا تھا۔ علامہ نے اس خط کے شروع میں لکھا تھا۔ اللہ ہمارے آقا کے لیے سعادت و برکات کے دروازے کھول دے (کتاب الفتح القدسی بروایت عماد اصفہانی) چونکہ اس مکتوب میں منصور کو امیر المؤمنین نہیں لکھا گیا تھا اس لیے منصور برہم ہوگیا مگر اس نے اپنی برہمی ظاہر نہیں ہونے دی اور قاصد کی عزت کی مگر جواب دیئے بغیر اسے واپس کر دیا۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ سلطان مغرب ہی کے پاس بحری طاقت تھی اور وہی طاقت ور جنگی بیڑوں کا مالک تھا اور یہ بھی کہ بحر روم کے مشرقی جانب عیسائیوں کا قبضہ تھا اور اس زمانے کی اور بعد والے زمانے کی اسلامی مصری اور شامی حکومتوں کو بحری طاقت کی طرف توجہ نہ تھی۔

بحر روم پر مسلمانوں کا دوبارہ قبضہ: جب ابو یعقوب منصور ہلاک ہوگیا اور موحدین کی حکومت میں خلل آنے لگا اور اندلس کے بیشتر علاقے پر جلالقہ قابض ہو گئے اور انہوں نے مسلمانوں کو ساحل سمندر کی طرف بھاگ جانے پر مجبور کر دیا اور بحر روم کے مغربی جزائر پر قابض ہو گئے تو بحر روم کی سطح پر مسلمانوں کی طاقت پھر لوٹ آئی اور اس میں ان کے جنگی بیڑوں کی کثرت ہوگئی اور مسلمانوں کی بحری طاقت دشمن کی بحری طاقت کے برابر ہوگئی چنانچہ مغرب میں سلطان ابوالحسن شاہ زناتہ کے پاس عزم جہاد کے وقت اتنی ہی بحری طاقت تھی جتنی عیسائیوں کی تھی۔ دونوں کی فوج اور بحری بیڑے برابر تھے پھر مسلمانوں کی بحری طاقت میں کمزوری آتی چلی گئی کیونکہ مغرب میں حکومت کمزور ہوگئی اور عربوں پر بدویت کی خو بو چھا جانے کی وجہ سے نیز اندلس کے طور طریقے بھول جانے کی وجہ سے وہ فن جہاز رانی چھوڑ بیٹھے لیکن عیسائیوں نے اس فن میں کمال پیدا کر لیا اور پوری پوری مہارت بہم پہنچائی اور اس کے تمام گوشوں پر حاوی ہو گئے اور بحری جنگ کے تمام اسرار و رموز پر واقف ہو گئے جو لوگوں پر غلبہ حاصل کرنے کے لیے ضروری ہیں۔ اس کے برعکس مسلمان اس فن سے اجنبی بن گئے۔ البتہ چند ساحلی علاقے کے مسلمانوں کو اس میں کچھ سوجھ بوجھ حاصل تھی اور وہ اس فن میں مہارت پیدا کر لیتے۔ اگر ان کا ہاتھ بٹانے والے کثرت سے مسلمان ہوتے۔ یا انہیں حکومت کی ذرا سی بھی حمایت حاصل ہوتی کہ وہ ان سے فوجی خدمات لیتی اور اس مقصد میں ان کے سامنے کوئی واضح راہ پیش کرتی۔ یہ عہدہ مغرب میں اب بھی محفوظ ہے۔ وہاں اب بھی جہاز بنائے جاتے ہیں اور ان سے جنگی خدمات لی جاتی ہیں اور بیڑے تیار رکھے جاتے ہیں کہ شاید کوئی ضرورت پڑ جائے اور بحری لڑائی چھڑ جائے تو یہ بیڑے کام آئیں۔ مسلمان کفر کو اور اہل کفر کو پسند نہیں کرتے تھے۔ اہل مغرب میں یہ بات نوجوانوں میں مشہور ہے کہ مسلمانوں کو عیسائیوں پر حملہ کر کے ان کے ملک فتح کرنے لازمی ہیں اور یہ بحری بیڑوں ہی سے ممکن ہے۔ اللہ مسلمانوں کا مددگار ہے اور وہ ہمیں کافی ہے اور ہمارا بہترین کارساز ہے۔

فصل نمبر ۳۵

مراتب شمشیر و قلم میں فرق

یادر کھیے شمشیر و قلم دونوں سلطان کے لیے آلہ ہیں جن سے وہ اپنی سلطنت چلانے میں مدد حاصل کرتا ہے۔ مگر آغاز حکومت میں (جب کہ حکومت کے کارندے حکومت کی بنیادیں جما رہے ہوں) بہ نسبت قلم کے شمشیر کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے کیونکہ اس حالت میں قلم محض ایک خادم کی حیثیت رکھتا ہے جو شاہی احکام کو ملک میں جاری کر دیتا ہے مگر تلوار کی حیثیت ایک شریک کار کی سی ہے کہ وہ قیام سلطنت میں ایک عظیم معاون و شریک کار ثابت ہوتی ہے۔ اس طرح حکومت کے آخیر میں تلوار اہم کردار ادا کرتی ہے۔ کیونکہ اس وقت حکومت کی عصبیت میں کمزوری آ جاتی ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور ارباب حکومت کی تعداد گھٹ جاتی ہے۔ کیونکہ حکومت معمر ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس زمانے میں حکومت کو ارباب شمشیر کی معاونت کی ضرورت ہوتی ہے اور سلطنت کی حفاظت و دفاع کے لیے تو ان کی اور بھی اشد ضرورت ہے۔ جتنی اشد ضرورت حکومت کی جڑیں مضبوط کرنے کے زمانے میں تھی بہر حال دونوں حالتوں میں تلوار کو قلم پر برتری حاصل ہے اس لیے ارباب شمشیر بلند پایہ مالدار اور بڑے بڑے جاگیردار ہوتے ہیں۔ حکومت کے درمیانی زمانے میں بادشاہ ایک طرح سے شمشیر کا حاجت مند نہیں رہتا کیونکہ حکومت جم چکتی ہے اور اب اس کی یہی کوشش ہوتی ہے کہ ثمرات حکومت سے دامن بھر لے یعنی زمین کا محصول وصول کرے، محصول کا باقاعدہ نظام قائم کرے۔ حکومت کی شان اس قدر بڑھا دے کہ وہ حکومتوں میں قابل افتخار سمجھی جائے اور احکام جاری کرے ان تمام باتوں میں قلم ہی بہترین مددگار ہے۔ اس لیے اب قلم کو حرکت میں لانے کی سخت ضرورت پیش آتی ہے جب کہ تلوار اپنے میان کی خواب گاہ میں آرام سے سو جاتی ہے۔ البتہ اگر کوئی فتنہ بھڑک اٹھے یا کسی بغاوت کو فرو کرنے کے لیے تلوار کو دعوت دی جائے تو تلوار پھر حرکت میں آ جاتی ہے۔ ورنہ تلوار کی کوئی خاص ضرورت نہیں رہتی۔ لہٰذا حکومت کے درمیانی زمانے میں ارباب قلم انتہائی معزز، بلند مرتبہ رئیس اعظم، سلطان کے خاص مقرب، اس کے پاس کثرت سے آنے جانے والے اور خلوتوں میں اس کے رازدار ہوتے ہیں۔ کیونکہ اب قلم ہی ایک ایسا ذریعہ ہے جس سے ثمرات ملک حاصل کرنے، اطراف ملک کی نگہداشت کرنے، ملک کے تمام گوشے درست رکھنے اور ملک کے ترقی پذیر حالات پر فخر کرنے میں مدد ملتی ہے۔ اب وزراء اور ارباب شمشیر کی چنداں حاجت باقی نہیں رہتی اور وہ سلطان کے دل سے اتر جاتے ہیں اور اس کے اچانک غصہ سے خوفزدہ رہنے لگتے ہیں۔ جب منصور نے ابو مسلم خراسانی کو اپنے پاس بلایا تو اس نے منصور کو ایک خط لکھا جس میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا لکھتا ہے:

''امابعد! فارس کے ارباب دانش کی نصیحتوں میں سے ہمیں ایک یہ نصیحت بھی یاد ہے کہ وزیر کو سب سے زیادہ اس وقت ڈرنا چاہیے جب حکومت جم جائے اور پرسکون ہو جائے۔''

فصل نمبر ۳۶

بادشاہ کے امتیازی نشانات

یاد رکھئے کہ بادشاہ کے چند نشانات و حالات ہیں جنہیں اس کی شان عظمت اور بلندی چاہتی ہے۔ یہ امتیازی نشانات بادشاہ ہی کے ساتھ خاص ہوتے ہیں اور بادشاہ ان سے عوام وخواص سے اور تمام روسائے حکومت سے ممتاز ہو جاتا ہے۔ ہم یہاں ان امتیازی نشانات میں سے مشہور نشانات اپنے علم کے مطابق تحریر کرتے ہیں۔

(۱) آلات شاہی امتیازی نشانات میں سے آلوں کا استعمال کرنا بھی ہے۔ جیسے جھنڈے اور علم کا بلند کرنا' ڈھول بگل اور سنکھ بجانا۔

جنگ میں بگل بجانے کا فلسفہ ارسطو نے اپنی سیاسی کتاب میں جو اس کی طرف منسوب ہے لکھا ہے کہ اس کا فلسفہ لڑائی میں دشمن کو خوفزدہ کرنا ہے کیونکہ ہولناک آوازیں دلوں میں ڈر بٹھا دیتی ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ایک وجدانی چیز ہے اور لڑائی کے موقع پر لوگ ہولناک آوازوں سے لرز جاتے ہیں۔

ارسطو کے فلسفہ پر تنقید ارسطو نے اس کا جو فلسفہ بیان کیا ہے۔ اگرچہ یہ بعض اعتبارات سے صحیح ہے مگر اس کا صحیح فلسفہ یہ ہے کہ نغمات وطن سن کر دل میں فرح و سرور پیدا ہوتا ہے اور مزاج روح پر ایک طرح کا نشہ سا طاری ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اسے مشکل کام بھی معمولی اور آسان معلوم ہونے لگتے ہیں اور اسی کیف و بے خودی کی وجہ سے انسان اپنی جان کی بھی پرواہ نہیں کرتا (یعنی بگل وغیرہ بجانے سے دشمن کو خوفزدہ کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اپنے جوانوں میں لڑائی کا حوصلہ بلند کرنا مقصود ہوتا ہے)

متناسب نغموں سے جانوروں کی مستی یہ کیفیت انسان تو انسان بے زبان جانور میں بھی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ اونٹ ساربانوں کی حدا خوانی سے اور گھوڑے سیٹی اور چیخ سے متاثر ہو جاتے ہیں جیسا کہ آپ کو معلوم ہی ہے اگر نغمات متناسب اور فن موسیقی کے موافق ہوں تو پھر تو ان سے جانور مست ہو جاتے ہیں آپ کو معلوم ہی ہے کہ اس قسم کے نغمات کا سننے والے پر کیا اثر پڑتا ہے۔

شاہان عجم جنگ کے وقت خوش گلو گانے والے رکھا کرتے تھے: اس لیے شاہان عجم لڑائیوں کے موقعوں پر اپنے ساتھ خوش گلو گانے والے رکھا کرتے تھے ڈھول یا بگل نہیں رکھا کرتے تھے چنانچہ خوش گلو موسیقار شاہی لشکر میں اپنے دلگداز تفریح بخش نغموں سے بہادروں میں شجاعت و دلیری کی لہر دوڑا دیا کرتے تھے اور انہیں ایسا بیخود بنا دیتے تھے کہ وہ

موت کے منہ میں کود جاتے تھے ہم نے عرب کی لڑائیوں میں اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ گانے والے لشکر کو گا گا کر اشعار سنا رہے ہیں اور انہیں مست بنا رہے ہیں اور ان کے حوصلے ایسے بلند ہو رہے ہیں کہ وہ میدان جنگ میں کود پڑتے ہیں اور ہر حریف اپنے حریف سے جا بھڑتا ہے۔

زناتہ میں لشکر کے آگے شاعر ہوتا تھا: مغربی قوموں میں زناتہ کا یہی حال ہے کہ لشکر کے آگے شاعر ہوتا ہے جو انہیں اپنے گانوں سے گرماتا رہتا ہے۔ ایسے غضب کے گانے ہوتے ہیں کہ ان سے گرے ہوئے پہاڑ بھی لڑھک جائیں اور شاعر بزدل سے بزدل کو بھی مرنے مارنے پر آمادہ کر دیتا ہے۔ ان کی زبان میں اس غنا کا نام "تاصوکایت" ہے اس کا فلسفہ یہی ہے کہ اس سے ایسا فرح وسرور پیدا ہوتا ہے کہ جو باعث غایت جرأت وشجاعت ہے جیسے انسان شراب پی کر اس غایت سرور سے مست ہو کر سب کچھ کر گذرتا ہے۔

رنگ برنگ کے جھنڈوں کی کثرت: رنگ برنگ کے جھنڈوں کی کثرت انہیں خاص رنگ میں رنگنا اور انہیں فضا میں زیادہ سے زیادہ اونچا کر کے لہرانا محض دشمن کے دل پر رعب ڈالنے کے لیے ہوتا ہے تاکہ دہشت سے ان کے حوصلے پست ہو جائیں اور وہ ذہنی شکست کھا جائیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خوف ودہشت سے انسان دشمن کی طرف بھی بڑھنے لگتا ہے کیونکہ نفس کی کیفیات وتلون مزاجیاں عجیب وغریب ہیں۔

امتیازی نشانات میں اختلاف: پھر ان امتیازی نشانات رکھنے میں سلاطین وممالک میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ کسی میں ان کی کثرت پائی جاتی ہے اور کسی میں قلت کثرت وقلت حکومت کی وسعت کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

جھنڈوں کا دستور کب سے ہے؟ جھنڈوں کا دستور جو لڑائیوں کے مخصوص نشانات ہیں آغاز آفرینش سے ہے۔ اسے لوگوں نے لڑائیوں کے موقع پر ایک خاص نشان مقرر کر لیا ہے اور جھنڈے کا بلند رکھنا سر بلندی کی نشانی سمجھی جاتی ہے۔ جہاد میں رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں اور آپ ﷺ کے بعد خلافت راشدہ کے زرّیں دور میں جھنڈے استعمال کیے گئے۔

مسلمانوں کا طریقۂ جنگ: آغاز اسلام میں مسلمان لڑائیوں کے موقع پر ڈھول سنکھ یا بگل نہیں بجایا کرتے تھے کیونکہ وہ شاہی بے رحمی شاہی خصائل اور شاہی کروفر سے بچا کرتی تھے اور انہیں ہیچ سمجھتے تھے اور حقیقت میں یہ چیزیں کچھ بھی نہیں بالکل بے بنیاد ہیں۔

سلاطین اسلام پر سلاطین عجم کا رنگ: لیکن جب خلافت کی جگہ ملک نے لے لی اور مسلمان بھی دنیوی زینت و نعمت کا چٹخارا لینے لگے اور فارسی اور رومی ان میں مل جل گئے جو پرانی حکومتوں کے طریقے دیکھ چکے تھے اور انہوں نے مسلمانوں کو وہ تمام باتیں بتائیں جو ان میں اظہار عظمت وتعیش کے لیے پائی جاتی تھیں تو مسلمان بھی ان آلوں کے استعمال کو اچھا سمجھنے لگے۔ خود سلاطین نے بھی انہیں اپنا طریقہ کار بنایا اور حکام کو بھی ان کے استعمال کرنے کا حکم دے دیا تاکہ ملک کی

اور اہل ملک کی عظمت کا اظہار ہو چنانچہ عباسی یا عبیدی خلیفہ افسر سرحد کا یا سپہ سالار لشکر کا خود اپنے ہاتھ سے جھنڈا باندھتا اور اسے اپنے گھر سے یا خود اس کے گھر سے اپنی مہم پر یا اپنے کام پر لشکر کے ساتھ جس میں علم بردار و آلات غنا بھی ہوتے تھے روانہ کرتا۔

خلیفہ اور عامل کی فوجوں میں امتیازی نشان: خلیفہ کی فوج میں اور عامل کی فوج میں جھنڈوں کی کثرت وقلت ہی سے امتیاز ہوتا تھا یا خلیفہ کے جھنڈے کے مخصوص رنگ سے۔ چنانچہ بنوالعباس کے جھنڈے سیاہ ہوتے تھے تاکہ ہاشمی شہداء پر اظہار غم ہو اور بنوامیہ پر جو ان کے قاتل ہیں اظہار غیظ وغضب ہو اسی لیے بنوعباس کو مسودۃ (سیاہ علم والے) کہتے تھے۔

ہاشمیوں کے جھنڈے: پھر جب ہاشمیوں کی سلطنت میں کمزوری آئی اور ملک کے گوشے گوشے میں علویوں نے علم بغاوت بلند کر دیا تو علویوں نے عباسیوں کی مخالفت میں اپنے جھنڈے سفید رکھے۔ اسی لیے انہیں ''مبیضۃ'' (سفید جھنڈوں والے) کہا گیا۔ تمام عبیدی عہد حکومت میں جن علوی حضرات نے مشرق میں اس زمانہ میں علم بغاوت بلند کیا جیسے داعی طبرستان داعی صعدۃ یا رافضیوں کی بدعت کی طرف دعوت دینے والے جیسے قرامطہ وغیرہ وہ سب مبیضہ ہی کہلاتے تھے عہد عباسیہ میں مامون نے سیاہ لباس اور سیاہ جھنڈا ترک کر کے سبز رنگ پسند کیا تھا اور اس نے اپنا جھنڈا سبز ہی بنوایا تھا۔

جھنڈوں کی کوئی تعداد مقرر نہ تھی: جھنڈوں کی تعداد کی کوئی حد نہ تھی۔ جب عزیز فتح شام کے لیے روانہ ہوئے تو عبیدیین کے آلات میں پانچ سو جھنڈے تھے اور پانچ سو سنکھ۔ مغرب میں سفہاجہ وغیرہ کے سلاطین برابر کے جھنڈوں کا کوئی ایک رنگ مخصوص نہ تھا بلکہ ان پر سونے کا پانی چڑھا ہوا تھا اور وہ خالص رنگین ریشم کے ہوا کرتے تھے اور ان کی اجازت سے افسران بھی جھنڈے رکھا کرتے تھے پھر جب موحدین کی اور اس کے بعد زناتہ کی حکومت آئی تو علم و بگل بادشاہ ہی کے لیے مخصوص کر دیئے گئے اور افسران کو اس کے استعمال کرنے کی ممانعت کر دی گئی۔

علم و بگل کے لیے خاص فوجی دستے کا تقرر: علم و بگل کے لیے ایک خاص فوجی دستہ مقرر کیا گیا جو سلطان کے پیچھے پیچھے چلا کرتا تھا اور جسے ساؤ کہتے تھے۔

سات جھنڈے رکھنے کی رسم: خلفاء اپنے اپنے دستور کے مطابق جھنڈوں کی تعداد گھٹاتے بڑھاتے رہتے تھے۔ بعض نے تبرک کے طور پر سات جھنڈے رکھ لیے تھے کیونکہ سات کا عدد متبرک سمجھا جاتا تھا جیسا کہ حکومت موحدین میں اور اندلس میں بنی الاحمر میں سات ہی جھنڈے رکھے جاتے تھے اور بعض کے جیسے زناتہ کے جھنڈے دس تک اور بیس تک بھی پہنچ گئے تھے۔ سلطان ابوالحسن کے زمانے میں جہاں تک ہمارے علم میں ہے نقارے سو تک پہنچ گئے تھے اور جھنڈے بھی جو رنگین ریشم کے تھے اور سونے کے تاروں سے بنے ہوئے تھے۔ افسران کو کتان کا ایک چھوٹا سا سفید جھنڈا رکھنے کی اجازت تھی اور زمانہ جنگ میں ایک چھوٹے سے نقارے کی۔ اس سے آگے اجازت نہ تھی۔

چتر: ہمارے زمانے میں مشرق میں ترکی حکومت ایک بڑا علم رکھتی ہے جس کی چوٹی پر بالوں کا ایک بڑا پھندنا ہوتا ہے جسے وہ

اپنی زبان میں شالش یا چتر کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ سلطان کی ایک خاص امتیازی نشانی ہے۔ علاوہ ازیں اور بھی پھریرے رکھے جاتے ہیں جن کو سناجق کہتے ہیں یہ سنجق (علم) کی جمع ہے۔ یہ لوگ نقارے زیادہ سے زیادہ رکھتے تھے جن کو کوسات کہتے تھے اور عام طور پر امیر یا سپہ سالار کو اجازت تھی کہ وہ چتر کے جو شاہی مخصوص نقارہ ہے علاوہ جس قدر چاہے نقارے رکھے۔ اس زمانے میں اندلس میں فرنگی قوموں میں سے جلالقہ کے ہاں یہ دستور ہے کہ وہ علم تھوڑے رکھتے ہیں مگر ہوتے ہیں انتہائی لمبے جو فضا میں اونچے اڑتے ہیں اور ان کے ساتھ حملہ کرتے وقت یہ لوگ ساز اور نقارے بھی غنائی طرز پر بجاتے ہیں۔ ہمیں ان سے اور ان کے ماوراء سلاطین عجم سے یہی خبر ملی ہے۔

سریر: سریر منبر تخت اور کرسی یہ سب یا تو لکڑیوں کے بنے ہوتے ہیں جو سلطان کے بیٹھنے کے لیے رکھے جاتے ہیں یا سلطان کے بیٹھنے کے لیے خاص مرصع شاہی تخت بچھایا جاتا ہے تا کہ سلطان عوام سے اونچا رہے اور عوام زمین پر اس کے برابر نہ بیٹھیں۔ قبل از اسلام عجمی بادشاہوں کی اور عام سلاطین کی یہی عادت تھی بلکہ بعض تو سونے کے تختوں پر اجلاس کرتے تھے۔ حضرت سلیمانؑ کی ایک کرسی اور ایک تخت ہاتھی دانت کا تھا جس پر سونے کی چادریں چڑھی ہوئی تھیں مگر حکومتیں ایسا اس وقت کرتی ہیں جب کہ حکومت کا شباب اور تعیش کی فراوانی ہوتی ہے اور حکومت کی شان و شوکت کا اظہار مقصود ہوتا ہے لیکن آغاز حکومت میں اور غیر متمدن زندگی میں ان چیزوں کی طرف دھیان بھی نہیں جاتا اور نہ اس قسم کا شوق ہی پیدا ہوتا ہے۔

اسلام میں سب سے پہلا تخت: اسلام میں سب سے پہلے تخت حضرت معاویہؓ نے بنوایا آپ نے عوام کی رائے لی اور فرمایا کہ میں موٹا اور بھاری ہو گیا ہوں اور مجھے آرام سے بیٹھنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ چنانچہ لوگوں نے جب آپ کو تخت بنوانے کی اجازت دے دی آپ نے تخت بنوالیا پھر اسلامی سلاطین نے اس میں ان کی پیروی کی اور ہر سلطان اپنے لیے تخت بنوانے لگا پھر تو یہ شاہی عظمت و جلال کا ایک امتیازی نشان بن گیا۔ عمرو بن العاص اپنے محل میں عربوں کے ساتھ زمین پر بیٹھا کرتے تھے۔ آپ سے ملنے کے لیے مقوقش شاہی محل میں آتا اور اس کے ساتھ ساتھ لوگ اس کا سونے کا تخت ہاتھوں پر اٹھا کر لاتے تا کہ شاہانہ ٹھاٹ سے اس پر بیٹھے۔ چنانچہ وہ آپ کے سامنے اپنے سونے کے تخت پر بیٹھا کرتا تھا اور لوگ اسے کچھ نہیں کہتے تھے کیونکہ یہ ذمی تھا اور ذمیوں سے عہد نباہنا پڑتا تھا۔ علاوہ ازیں مسلمان شاہی ٹھاٹ اور عظمت و جلال کو حقیر سمجھتے تھے پھر عباسی عبیدی اور تمام مشرق و مغرب کے مسلمان سلاطین نے ایسی ایسی کرسیاں منبر اور تخت بنوائے جن کے سامنے قیصر و کسریٰ کے تخت بھی ہیچ و بے وقعت تھے۔

دمی سکہ: یعنی مروجہ دینار و دراہم پر لوہے کا ٹھپہ (جس پر تصویریں یا کلمات کے نقوش الٹے کندہ ہوتے ہیں) رکھ کر اس پر ہتھوڑا مارا جاتا ہے جس سے وہ نقوش ان پر سیدھے اُبھر آتے ہیں لیکن پہلے انہیں کسوٹی پر کس لیا جاتا ہے کہ کھرے بھی ہیں کہ نہیں اور وزن کا بھی اندازہ کر لیا جاتا ہے کہ وزن مروجہ ٹھیک ہے کم و بیش تو نہیں؟ اس صورت سے ٹکسال سے نکل کر گنتی کے اعتبار سے لوگوں کے ہاتھوں میں آتی جاتی ہے۔ اگر ان کے وزن کا اندازہ نہیں لگایا گیا ہے تو پھر ان کا لین دین وزن کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

لفظ سکّہ کی تحقیق: لفظ سکہ ٹھپہ کے لیے وضع کیا گیا تھا جو لوہے کا ہوتا تھا اور مندرجہ بالا مقصد کیلئے بنایا جاتا تھا پھر سکہ ان اثرات ونقوش کو کہنے لگے جو اس ٹھپہ سے درہم و دینار پر ابھر آتے تھے اپھر دراہم و دینار ہی کو سکہ کہنے لگے پھر اور آگے بڑھے اور اس عہدہ کو سکہ کہنے لگے جس کی نگرانی میں ٹکسال میں سکے بنتے ہیں۔ اب سکہ حکومتوں کی اصطلاح میں عہدہ ٹکسال کو کہتے ہیں۔ یہ عہدہ بادشاہ کے لیے ایک ضروری عہدہ ہے کیونکہ اسی کی وجہ سے لوگوں میں کھرے سکے معاملات کے طور پر لوگوں میں گردش کرتے ہیں اور لوگ کھوٹے سکے نہیں لیتے اور سلطانی مخصوص نقوش اور نشانات سے کھوٹے کھرے میں فرق کر لیتے ہیں۔ سلاطین عجم سکوں پر تصویریں کندہ کر دیا کرتے تھے جو انہیں کے ساتھ مخصوص ہوا کرتی تھیں جیسے سلطان وقت کی یا قلعہ کی یا حیوان کی یا کسی اور چیز کی تصویر وغیرہ۔ عجمی سلاطین کا برابر یہی دستور رہا۔ پھر جب آفتاب اسلام طلوع ہوا تو دین کی سادگی اور عرب کی غیر متمدانہ زندگی کی وجہ سے سکہ کی طرف سے غلفت برتی گئی۔ اب مسلمان سونے چاندی سے وزن کے اعتبار سے معاملات کیا کرتے تھے۔ اہل فارس کے درہم و دیناران کے سامنے تھے مگر دوران معاملات میں ان کے وزن ہی کا اعتبار کیا جاتا تھا اور یہ ان میں گردش کرتے رہتے تھے حتی کہ حکومت کی بے پرواہی کی وجہ سے ان میں حد سے زیادہ کھوٹ پیدا ہو گیا اور کھوٹے درہم و دینار چلنے لگے۔

عہدِ عبدالملک میں سب سے پہلی ٹکسال: آخر کار عبدالملک نے حجاج کو حکم دیا کہ درہم ڈھالے جائیں اور کھرے کھوٹے میں فرق کر دیا جائے (ابن مسیب وابوالزناد) یہ ۷۴ھ کا اور بقول مدائنی ۷۵ھ کا واقعہ ہے۔ پھر عبدالملک نے ۷۶ھ میں ممالک محروسہ میں ان کی گردش کا حکم دیا ان پر اللہ احد اللہ الصمد کندہ تھا۔ پھر عہد یزید بن عبدالملک میں عراق کا گورنر ابن ہبیرۃ بنا دیا گیا۔ اس نے سکہ انتہائی عمدہ شکل میں پیش کیا پھر خالد کسری نے سکہ میں مزید اصلاحات کیں اور اس کے بعد یوسف بن عمر نے۔

سب سے پہلے عراق میں مصعب بن زبیر کی ٹکسال: یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے درہم و دینار بنانے والے عراق میں مصعب بن زبیر ہیں۔ انہوں نے اپنے بھائی عبداللہ کے حکم سے ۷۰ھ میں جب یہ حجاز کے گورنر تھے ٹکسال قائم کی۔ اس سکہ کی ایک سطح پر برکۃ اللہ اور دوسری پر اسمہ اللہ کندہ ہوا تھا۔ پھر ایک سال کے بعد حجاج نے اس میں ردوبدل کر دیا اور اس پر اپنا نام کھدوا دیا اور فاروق اعظمؓ کے زمانے میں جو وزن تھا وہ وزن مقرر کر دیا۔

آغاز اسلام میں درہم و دینار کا وزن: آغاز اسلام میں درہم کا وزن ۶ دانق (دانگ تھا) اور مثقال کا وزن ۱ ۳/۷ درہم تھا لہٰذا دس درہم سات مثقال کے برابر ہوتے تھے۔ فارسی دراہم مختلف الاوزان تھے۔ ایک درہم مثقال کے برابر بیس قیراط کا ہوتا تھا۔ ایک بارہ قیراط کا اور ایک دس قیراط کا۔ جب زکوٰۃ ادا کرنے کے سلسلہ میں درہم کا وزن مقرر کرنے کی حاجت لاحق ہوئی تو انہوں نے درمیانی وزن کا درہم چن لیا جو ۱۲ قیراط کا ہوتا تھا اب ایک مثقال ۱ ۳/۷ درہم کے برابر ہو گیا۔ کہتے ہیں بغلی درہم آٹھ دانگ کا تھا طبری چار دانگ کا مغربی ۸ دانگ کا اور یمنی ۶ دانگ کا۔ فاروق اعظمؓ نے فرمایا جو زیادہ مروج ہے اسی کو لے لیا جائے چنانچہ طبری اور بغلی درہم کا مجموعہ ۱۲ دانگ کا ہوتا ہے آخر ایک درہم ۴ اور ۸ کے اوسط سے ۶

دانگ کا مقرر کر دیا گیا پھر اگر اس میں ۷/۳ کا اضافہ کر دیا جائے تو مثقال کا وزن نکل آتا ہے اور اگر مثقال کے وزن میں سے ۱۰/۳ گھٹا دیا جائے تو درہم کا وزن نکل آتا ہے۔ پھر عبدالملک نے چاندی سونے کو جو مسلمانوں کے معاملات میں گردش کر رہے تھے کھوٹ سے محفوظ رکھنے کے لیے سکہ ڈھالنا چاہا تو ان کا وزن وہی بحال رکھا جو عہد فاروقی میں مقرر کیا جا چکا تھا اور ان پر بجائے تصویروں کے کلمے کھدوائے کیونکہ بلاغت و کلمے عربوں کے مقاصد سے بہت قریب اور زیادہ ظاہر ہیں۔ علاوہ ازیں شریعت میں تصویروں کی ممانعت بھی ہے پھر سکہ کا یہی نظام تمام ممالک اسلامی میں جاری رہا درہم و دینار گول ڈھالے جاتے تھے اور متوازی دائروں میں کلمات کندہ ہوتے تھے۔ ان کے ایک طرف تو درود لا الہ الا اللہ اور الحمد للہ کے کلمے ہوتے تھے اور دوسری طرف تاریخ اور خلیفہ کا نام ہوتا تھا۔ عباسی، عبیدی اور اموی دور میں یہی دستور رہا۔ صنہاجہ نے اپنی حکومت کے پچھلے زمانے میں سکے ڈھالے اور صیغہ محاصل کے افسر اعلیٰ منصور نے اس کا انتظام سنبھالا۔ (تاریخ ابن حماد)

موحدین کا سکہ: حکومت موحدین میں مہدی نے درہم کی گول شکل ترک کر کے چوکور شکل رکھی اور دینار کے دائرے کے بیچ میں ایک چوکور شکل رکھی۔ ایک جانب لا الہ الا اللہ اور الحمد للہ کندہ ہوتا تھا اور دوسری جانب خلیفہ کا اور اس کے ولی عہد کا نام کئی سطروں میں کندہ ہوتا تھا۔ اب تک ان کے سکہ کی یہی شکل ہے۔ منقول ہے کہ مہدی اپنے ظہور سے پہلے صاحب الدرہم المربع (چوکور درہم والا) کے وصف سے پہچانا جاتا تھا۔ پیش گوئی کرنے والوں نے اسے اسی لقب سے پکارا تھا اور اس کی حکومت کی پیش گوئی کی تھی۔ آج کل اہل مشرق کے سکوں کا کوئی اندازہ مقرر نہیں۔ وہ معاملات میں دینار و درہم بانٹوں سے تول کر لیتے دیتے ہیں اور اہل مغرب کی طرح ان کے سکوں پر نہ حمد و صلوٰۃ ہے اور نہ سلطان کا اور اس کے ولی عہد کا نام ہے۔

شرعی درہم و دینار کی حقیقت: یہ بیان ختم کرنے سے پہلے ہم شرعی درہم و دینار کی اور اس کی مقدار کی حقیقت بیان کرتے ہیں۔ دیکھئے تمام دنیا میں درہم و دینار کے سکوں کا رواج ہے۔ جن کی مقداریں بھی مختلف ہوتی ہیں اور وزن بھی۔ بہت سے معاملات میں ان کی ضرورت پڑتی ہے۔ شریعت اسلامیہ نے بھی ان پر روشنی ڈالی ہے اور زکوٰۃ، نکاح اور حدود وغیرہ کے بہت سے احکام ان پر موقوف رکھے ہیں اس لیے شرع میں ان کی حقیقت کا اور معین مقدار کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ شرع کے احکام ان شرعی درہم و دینار پر جاری کیے جا سکیں غیر شرعی سکوں سے نہیں۔ یاد رکھیے شرع اسلام سے اور عہد صحابہ و تابعین سے اس پر اجماع ہے کہ شرعی دس درہم سونے کے سات مثقال کے برابر ہوتے ہیں اور ایک اوقیہ میں چالیس درہم ہوتے ہیں اس لیے ایک درہم ۱۰/۷ دینار کے برابر ہوتا ہے اور سونے کے مثقال کا وزن جو کے بہتر دانوں کے برابر ہوتا ہے اس لیے درہم جو دینار کا ۱۰/۷ ہے ۲/۵ ۵۰ جو کے دانوں کے برابر ہوا یہ تمام مقداریں اجماع صحابہ سے ثابت ہیں۔ جاہلیت میں درہموں کا وزن مختلف تھا سب سے عمدہ طبری درہم تھا جس کا وزن چار دانگ تھا اور بغلی درہم کا وزن ۸ دانگ تھا۔ مسلمانوں نے شرعی درہم ان دونوں کا اوسط نکال کر مقرر کیا (۴+۸) ۲=(۱۲) ۲=۶) جو چھ دانگ کے برابر ہوتا ہے چنانچہ سو بغلی اور سو طبری درہموں میں ۵ شرعی درہم بطور زکوٰۃ کے نکالے جاتے تھے پھر اس میں اختلاف ہے کہ شرعی درہم کے وزن کا تعین عبدالملک نے کیا۔ یا اس کے بعد لوگوں کے اجماع سے تعین کی گئی (خطابی در معالم سنن ماوردی در احکام

سلطانیہ) لیکن پچھلے ارباب تحقیق نے یہ بات تسلیم نہیں کی۔ کیونکہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ عہد صحابہ اور عہد تابعین میں شرعی درہم و دینار کا وزن حالانکہ زکوۃ نکاح اور حدود وغیرہ میں ان سے شرعی حقوق قائم تھے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ صحیح بات یہی ہے کہ اس زمانے میں بھی ان کی مقدار معلوم تھی۔ کیونکہ ان سے متعلقہ حقوق شرعیہ اس وقت بھی جاری ہوتے تھے۔ لیکن ان کی مقدار خارج میں مشہور نہ تھی۔ تاہم ان کی جس مقدار سے اور جس وزن سے مسلمانوں پر کوئی شرعی حکم ثابت ہوتا تھا مسلمان اسے خوب پہچانتے تھے حتیٰ کہ اسلام کا زور ہوا اور حکومت کا دامن وسیع ہوا اور وقتی حالات کے تقاضوں کے مطابق حسب شرع ان کے وزن و مقدار کے معین کرنے کی ضرورت پیش آئی تا کہ عوام کو اندازے کی تکالیف سے نجات مل جائے۔ یہ ضرورت عبدالملک کے زمانے میں محسوس کی گئی اس لیے اس نے ان کی مقدار خارج میں وہی معین کر دی جو ذہنوں میں تھی۔ ان پر اپنے نام اور تاریخ کا ٹھپہ بھی لگوا دیا۔ شہادتین کے ایمانی کلمے بھی کندا کروا دیئے اور جاہلیت کا سکہ بالکل ختم کر دیا اور جو موجود تھا اسے پگھلا کر اسلامی سکہ میں ڈھال دیا۔ حتیٰ کہ خالص اسلامی سکہ باقی رہ گیا۔ یہ ایک نا قابل انکار حقیقت ہے جو تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہے۔

اسلامی حکومتوں میں درہم و دینار کے مختلف اوزان: پھر بعد میں اسلامی حکومتوں میں شرعی مقدار سے کم و بیش سکے مروج ہو گئے اور ہر حکومت کا علیحدہ سکہ چل پڑا۔ مسلمانوں کو پھر شرعی درہم و دینار کی وہی مقدار ذہن میں لانی پڑی جو شروع اسلام میں مروج تھی اور دنیائے اسلام میں لوگ حقوق شرعیہ اپنے سکہ سے اسی نسبت سے نکالنے لگے جو ان کے سکوں اور شاہی درہم و دینار کی مقدار کے درمیان قائم تھی۔

شرعی دینار کا وزن ۷۲ جو ہے: ہم نے دینار کا وزن جو ۷۲ جو کے درمیانی دانے بتائے ہیں یہی ارباب تحقیق نے نقل کیا ہے اور اسی پر علما کا اجماع ہے البتہ ابن حزم کے نزدیک اس کا وزن ۸۴ دانے ہے جیسا کہ قاضی عبدالحق ان سے نقل کرتے ہیں لیکن محققین نے ان کی تردید کی ہے اور اسے ان کے وہم و غلطی پر محمول کیا ہے۔ یہی بات صحیح ہے اللہ اپنے کلموں سے حق ثابت فرما دیتا ہے۔

اوقیہ کا وزن: اوقیہ کا وزن بھی مختلف ممالک میں الگ الگ ہے۔ کیونکہ شرعی اوقیہ وہ نہیں ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں موجود ہے۔ اوقیہ شرعی و ذہنی اعتبار سے متحد ہے کہ وہ ۴۰ درہم کا ہوتا ہے۔ اس کا کوئی انکار نہیں کرتا۔

انگوٹھی مہر: انگوٹھی بھی شاہی امتیازات و خصوصیات میں سے ہے۔ خطوط و دستاویزوں پر مہریں لگانا بادشاہوں میں اسلام سے پہلے بھی مروج تھا اور بعد میں بھی مروج رہا۔

رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی جس سے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مُہر لگاتے تھے: بخاری و مسلم میں ہے کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیصر کو خط لکھنا چاہا۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے کہا گیا کہ عجمی بادشاہ خط کو قبول نہیں کرتے جب تک کہ وہ مہر شدہ نہ ہو۔ آخر کار آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چاندی کی ایک انگوٹھی بنوائی جس پر محمد رسول اللہ کندہ کروایا۔ امام بخاری فرماتے ہیں کہ یہ تین کلمے تین سطروں میں کندہ تھے۔ پھر آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے خط پر اس سے مہر لگائی اور فرمایا یہ نقوش کوئی اور

اپنی انگوٹھی میں کندہ نہ کرائے۔ اسی سے ابوبکرؓ و عمرؓ نے کام لیا پھر عثمانؓ نے۔

رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کا بئر اریس میں گر جانا: حتی کہ یہ عثمانؓ کے ہاتھ سے ایک کنویں (اریس) میں گر گئی۔ اس کنویں میں پانی تھوڑا سا تھا مگر مہر گرنے کے بعد اس قدر پانی ہو گیا کہ اس کی گہرائی معلوم نہ ہو سکی۔ حضرت عثمانؓ نے انگوٹھی ہر چند ڈھنڈوائی مگر مل نہ سکی۔ آپ کو اس کے گم ہو جانے کا بڑا صدمہ ہوا اور سمجھ لیا کہ اب خیر نہیں اور آپ نے اس جیسی دوسری انگوٹھی بنوالی۔

مہر کی متعدد صورتیں: مہر بنوانے کی اور لگانے کی کئی صورتیں ہیں (۱) اصل میں انگوٹھی وہ چیز ہے جو انگلی میں پہنی جاتی ہے۔ اسی سے فعل (تختم انگوٹھی پہن لی) بنا ہے خاتم کسی کام کے اختتام وانتہا کو بھی کہتے ہیں اسی لیے کہا جاتا ہے ختمت الامر۔ میں نے کام ختم کر لیا یعنی اس کی انتہا کو پہنچ گیا۔ اسی طرح ختمت القرآن ہے۔ یعنی قرآن کو اول سے لے کر آخر تک پڑھ کر ختم کر لیا۔ اسی سے خاتم النبیین اور خاتم الامر ہے۔

خاتم کے کئی معنی: خاتم ڈھکنے کو بھی کہتے ہیں جس سے برتن و گھڑا ڈھک دیا جاتا ہے مگر اس کے لیے ختام بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے قرآن میں ہے ''ختامہٗ مسک'' یعنی اس کا ڈھکنا مشک ہے۔

ختام کے غلط معنی: جس نے ختام کا ترجمہ نہایت وتمام سے کیا ہے غلط ہے اس صورت میں یہ معنی ہوئے کہ اہل جنت شراب کے آخر میں مشک کی خوشبو محسوس کریں گے حالانکہ یہ معنی غلط ہیں۔ جنت کی شراب میں تو مشک کی خوشبو بسی ہوگی اور اول و آخر ہر وقت محسوس ہوگی۔ بلکہ یہاں ڈھکنے کے معنی ہیں کیونکہ شراب گھڑے میں بھر کر اس کا منہ ڈھک کر مٹی یا تارکول وغیرہ سے بند کر دیا جاتا ہے۔ تاکہ یہ ڈھکنا اسے محفوظ کر دے۔ اس کی خوشبو مست کن بنا دے اور ذائقہ کیف انگیز و خوشگوار۔ لیکن جنت کی شراب کی خوبی اس طرح بیان کی گئی کہ اس کا ڈھکنا مشک کا ہوگا جو خوشبو اور ذائقہ میں دنیوی تار و مٹی سے کہیں زیادہ پاکیزہ اور ستھرا ہوگا۔

اثراتِ خاتم کو بھی خاتم کہتے ہیں: پھر جب خاتم کا استعمال (ان تمام معانی پر صحیح ہے تو اس کے اثر (نقوش) پر بھی جو اس سے پیدا ہوتا ہے صحیح ہوگا۔ اس کی وضاحت یہ ہے چونکہ مہر پر کلمے یا نقوش کندہ ہوتے ہیں پھر جب پانی میں مٹی یا سیاہی گھول کر مہر اس میں ڈبو کر پھر کاغذ پر رکھ کر دبا دی جائے تو وہ کلمے یا نقوش کاغذ پر چھپ جاتے ہیں۔ اسی طرح مہر کو اگر کسی نرم چیز جیسے موم پر رکھ کر دبا دیا جائے تو اس پر بھی وہ نقوش کلمات چھپ جاتے ہیں جو مہر پر الٹے کندہ ہیں کیونکہ حروف جس طرح کندہ ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس چھپتے ہیں۔ اگر سیدھے کندہ ہوں گے تو الٹے چھپیں گے اور اگر الٹے کندہ ہوں گے تو سیدھے چھپیں گے۔

نقوش کو خاتم کہنے کی دوسری وجہ: نقوش کو خاتم کہنے کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ خاتم بمعنی مکمل کرنے والا یعنی مکتوب کی صحت کی تصدیق کرنے والا ہے اور یہ نقوش مکتوب کی صحیح و تصدیق کرتے ہیں کیونکہ بغیر ان نقوش کے مکتوب نامکمل و

مشتبہ رہتا ہے۔

علامت یا ختم: کبھی کبھی اس مہر پر تحمید یا تسبیح یا سلطان یا امیر کا یا کاتب کا نام یا ان کے القاب وآداب پوری عبارت میں کندہ ہوتے ہیں اور مہر خط کے شروع میں یا آخیر میں لگا دی جاتی ہے۔ یہ عبارت بھی صحت خط کی اس کی قبولیت کی اور اس کے تعمیل حکم کی ضمانت ہوتی ہے اسے عوام علامت کے نام سے پکارتے ہیں اور نقش میں خاتم آصفی کے نقش سے مشابہت کی وجہ سے ختم بھی کہتے ہیں۔

خاتم قاضی، خاتم خلیفہ، خاتم سلطان: اسی مفہوم کے لحاظ سے خاتم قاضی ہے جسے وہ جھگڑنے والوں کے پاس بھیجتا ہے۔ یعنی یہ قاضی کی نشانی اور اس کا خط ہے جن کے ذریعے وہ اپنے احکام جاری کرتا ہے نیز اسی مفہوم کے اعتبار سے خاتم سلطان یا خاتم خلیفہ ہے۔ یعنی یہ سلطان یا خلیفہ کی نشانی ہے۔

خاتم سے وزارت کا کنایہ: جب ہارون الرشید نے فضل کی جگہ اس کے بھائی جعفر کو وزیر بنانا چاہا تو یحیٰی بن خالد سے جو فضل وجعفر کا باپ تھا کہا۔ ابا جان میں انگوٹھی سیدھے ہاتھ سے اتار کر الٹے ہاتھ میں پہننا چاہتا ہوں۔ رشید نے خاتم سے وزارت کی طرف کنایہ کیا۔ کیونکہ ان کے زمانے میں فرامین و دستاویزات پر مہر لگانا فرائض وزارت میں شامل تھا اس استعمال کی صحت یہ واقعہ بھی کرتا ہے کہ معاویہؓ نے امام حسنؓ کو صلح پر آمادہ کرنے کے لیے ان کے پاس ایک سفید خط بھیجا تھا جس کے آخیر میں مہر لگا دی اور انہیں لکھا تھا کہ اس خط میں جس کے آخیر میں میں نے اپنی مہر ثبت کر دی ہے۔ آپ جو شرطیں لکھیں گے میرے لیے قابل قبول ہوں گی (تاریخ طبری) یہاں ختم کے معنی اپنے خط سے یا کسی غیر کے خط سے نشانی بنا دینے کے ہیں۔ نقوش پر خاتم کے استعمال میں یہ بھی احتمال ہے کہ کسی نرم چیز پر مہر لگا کر دبا دی جاتی ہو اور اس پر اُس کے نقوش چھپ جاتے ہوں اور خط لپیٹتے وقت اسے کسی لپیٹ میں یا کسی محفوظ امانت والی شے میں بمنزلہ سرپوش یا ڈھکن کے رکھ دیا جاتا ہو ان دونوں صورتوں میں نقوش پر خاتم کا اطلاق درست ہوا۔

ختم بمعنی علامت کا آغاز: سب سے پہلے لفظ ختم کو علامت کے معنی کے لیے معاویہؓ نے استعمال کیا۔

محکمہ خاتم کے قیام کی وجہ: کیونکہ انہوں نے زیاد حاکم کوفہ کے نام ایک فرمان عمر بن زبیر کو ایک لاکھ درہم دینے کے لیے جاری کیا۔ عمر بن زبیر نے خط کھول کر دیکھ لیا اور ماۃ الف کی بجائے مأتی الف بنا دیا جو ایک لاکھ کی بجائے دو لاکھ بن گئے۔ پھر جب زیاد نے حساب معاویہ کے پاس بھیجا تو معاویہؓ نے کہا میں نے تو ایک لاکھ کا حکم صادر کیا تھا اور عمر بن زبیر کو بلا کر ان سے ایک لاکھ کا مطالبہ کیا اور اس سلسلہ میں انہیں جیل بھجوا دیا حتی کہ ان کی طرف سے ایک لاکھ عبداللہ بن زبیر نے ادا کیے۔ اس واقعے کے بعد معاویہؓ چوکنا ہو گئے اور محکمہ خاتم قائم کیا (طبری)

خطوں کو لپیٹے جانے کا رواج: دیگر مؤرخین کا بیان ہے مہر لگا کر خطوں کو لپیٹے جانے کا دستور اسی واقعے کے بعد سے ہوا۔ ورنہ پہلے خطوط لپیٹے نہیں جاتے تھے اور ان کے لیے لفافہ مقرر کیا گیا۔

دیوان ختم سے کیا مراد ہے: دیوان ختم سے چند منشی مراد ہوتے ہیں۔ جو شاہی فرامین پر مہریں لگانے اور انہیں جاری کرنے کا انتظام کیا کرتے تھے۔ ان فرامین پر مہر یا تو شاہی مخصوص علامت سے لگائی جاتی تھی یا انہیں لپیٹ کر دفتر کی مہر لگائی جاتی تھیں۔ دیوان ختم اس نشست گاہ کو بھی کہتے ہیں جہاں بیٹھ کر یہ کام انجام دیا جاتا تھا جیسا کہ ہم دیوان عمال میں ذکر کر آئے ہیں۔ خطوط یا تو ملفوف کر دیئے جاتے تھے جیسا کہ مغرب کے منشی کیا کرتے ہیں یا خط کے پیچھے لپیٹ کر کنارہ چپکا دیا جاتا تھا جیسا کہ مشرق والوں کا دستور ہے۔

خطوط کی حفاظت کا طریقہ: کبھی بند کرنے اور چپکانے کے مقام پر کوئی ایسی نشانی قائم کر دی جاتی تھی جس سے خط کھولے جانے اور پڑھے جانے سے محفوظ رہتا تھا چنانچہ اہل مغرب میں لفافہ بند کرتے وقت بند کی جانے والی جگہ پر موم لگا کر اس پر مہر ثبت کر دینے کا رواج تھا تاکہ موم پر مخصوص نشانات ابھر آئیں اور اہل مشرق میں دیرینہ حکومتوں میں مکتوب کے سب سے پچھلے لپیٹ پر اسے کسی چیز سے چپکا کر مہر لگانے کا دستور تھا۔

طین ختم: پانی میں سرخ مٹی گھول لیتے تھے جو اسی کام کے لیے مخصوص ہوتی تھی پھر اس میں انگوٹھی ڈبو کر مہر ثبت کر دیا کرتے تھے۔ عباسیہ حکومت میں اس مٹی کو طین ختم کہتے تھے۔ یہ مٹی سیراف (علاقہ ایران) سے برآمد کی جاتی تھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مٹی اس علاقے میں پائی جاتی تھی لہٰذا یہ خاتم خواہ لکھی ہوئی عبارت ہو یا بند کرنے کی جگہ پر موم پر نقوش ہوں یا آخری لپیٹ پر نقوش ہوں دیوان رسائل کے ساتھ خاص تھی اور سلطنت عباسیہ میں وزیر کی نگرانی میں یہ کام انجام پایا کرتا تھا پھر اس کا مفہوم بدل دیا گیا اور یہ کام وزیر رسل و رسائل اور دیوان کتاب کے ذمے ڈال دیا گیا۔

خاتم بطور امتیازی شاہی نشان کے: پھر مغربی سرکاروں میں خاتم (انگوٹھی) شاہی امتیازی نشانوں میں شمار کی جانے لگی۔ جسے سلطان اپنی کسی انگلی میں پہن لیا کرتا تھا۔ اس لیے یہ سونے سے نہایت بہترین ڈیزائن کی بنائی جاتی اور اسے قیمتی پتھروں جیسے یاقوت فیروزہ وغیرہ اور زمرد کے نگ جڑ کر آراستہ کر دیا جاتا تھا اور سلطان اسے بطور شاہی علامت کے پہن لیتا تھا۔ جسے حکومت عباسیہ میں چادر اور چھڑی شاہی امتیازی نشان سمجھی جاتی تھی اور دولت عباسیہ میں چھتری۔

(چتر) طراز: (منقش وزریں شاہی وردی) شاہی کروفر اور حکومت کی رسموں میں سے ایک رسم یہ بھی تھی کہ بادشاہوں کے نام یا ان کی مخصوص علامتیں ان کے ان کپڑوں کے نقوش میں جو حریر، دیباج یا خالص ریشم سے ان کے پہننے کے لیے تیار کیے جاتے تھے بنادی جاتی تھیں یہ نام اور علامتیں سونے کے تاروں سے یا رنگین دھاگوں سے جو کپڑوں کے رنگ کے خلاف ہوتے تانے بانے ہی میں منقش کر دی جاتی تھیں اور ماہر کاریگر اس ترتیب سے یہ دھاگے تانے بانے میں لے آتے تھے کہ کپڑا بننے کے بعد وہ علامتیں دور ہی سے پڑھ لی جاتی تھیں۔

مخصوص وردی کے مقاصد: شاہی لباس میں یہ نقوش عظمت شاہی کے پیش نظر بنے جاتے تھے تاکہ سلطان کی یا سلطان سے نیچے والے مراتب والے لوگوں کی اس مخصوص فاخرانہ لباس سے شان وشوکت ظاہر ہو یا ان سے ان کا اعزاز مقصود ہوتا تھا جن کو خاص طور سے بادشاہ خلعت سے نوازنا چاہتا تھا۔ یا کسی کو کسی جلیل القدر منصب پر مقرر کر کے منصب پر روانہ کرتے

وقت خلعت عطا فرما کر بخشنا چاہتا تھا۔

سلاطین عجم کی وردیوں پر تصاویر: اسلام سے پہلے سلاطین عجم کے لباسوں پر ان کی تصویریں اور شکلیں یا وہ مخصوص شکلیں اور تصویریں جن کو وہ پاس کر چکے ہوں بنی ہوئی یا کڑھی ہوئی ہوتی تھیں۔ سلاطین اسلام وردیوں پر بجائے تصاویر کے اپنے نام اور مقدس کلمات کڑھوانے لگے جن سے نیک فال لی جاتی تھی اور یہ احکام شاہی کے قائم مقام بھی ہوتے تھے۔

دور طراز: طراز امویہ اور عباسیہ حکومتوں میں شاہانہ کروفر اور جلالت وعظمت کی نشانی سمجھی جاتی تھی اور اس پر خصوصی توجہ دی جاتی تھی۔ اس کام کے لیے شاہی محلوں میں کارخانے قائم کیے جاتے تھے جن کو دور طراز (شاہی کپڑا بننے کے کارخانے) کہا جاتا تھا اور اس کا افسر اعلیٰ صاحب الطراز کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ جس کے ذمہ رنگوں کی' اوزاروں کی اور بننے والوں کی دیکھ بھال' انہیں مزدوریاں دینا' اوزاروں کی سہولت بہم پہنچانا اور ان کے کام میں ہر ممکن تعاون کرنا شامل تھا۔ یہ عہدہ حکومت کے خاص خاص لوگوں کو اور قابل بھروسہ آزاد کردہ غلاموں ہی کو دیا جاتا تھا۔ اندلس میں بنی امیہ کی سرکار میں ان کے بعد طوائف الملوکی کے زمانے میں' مصر میں عبیدیین کی حکومت میں اور مشرق میں ان کے معاصرین سلاطین عجم میں یہی صورت رہی۔ پھر جب حکومتوں کا دامن اقتدار تنگ ہوا جس کی وجہ سے عیش وتکلفات کا دائرہ بھی سمٹا اور سلطنتیں مختلف چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم ہوگئیں تو اکثر حکومتوں میں یہ عہدہ بھی ختم ہوگیا اور اس کے نگران کار بھی نہ رہے۔

وردی کے سلسلے میں موحدین کا طریقہ: پھر جب چھٹی صدی کے آغاز میں مغرب میں بنوامیہ کے بعد موحدین کے قدم جمے تو انہوں نے بھی آغاز حکومت میں اسے چھوڑے ہی رکھا کیونکہ ان پر دیانت وسادگی کے رجحانات چھائے ہوئے تھے جن کی ان میں ان کے امام محمد بن تومرت مہدی نے روح پھونک دی تھی اور یہ ریشمی اور زردوزری لباس سے بچتے تھے۔ لہٰذا ان کی سرکار میں یہ عہدہ معدوم ہوگیا لیکن حکومت کے پچھلے زمانے میں ان کی اولاد نے اس میں تھوڑی سی دلچسپی لی۔ جس میں قدیمی جلالت شان نہ تھی۔ ہم نے اپنے زمانے میں مغرب میں مرینیہ سرکار کے آغاز شباب وجوش میں مروجہ رسم دیکھی ہے جو انہوں نے اندلس میں اپنے معاصر ابن احمر کی سرکار سے لی ہے اور ابن احمر نے یہ رسم طرازی سلاطین طوائف سے لی ہے۔ ہم نے اس کے اثرات اپنی نگاہوں سے مشاہدہ کیے ہیں۔ اس وقت مصروشام میں ترکی حکومت میں ملک وآبادی کے اعتبار سے طراز کا رنگ ڈھنگ الگ ہی ہے۔ طراز کے کارخانے شاہی گھروں اور شاہی محلوں میں قائم ہیں اور نہ یہ حکومت کے عہدوں میں سے ہے بلکہ پرائیویٹ طور پر اس قسم کے لباس حکومت کی مانگ کے مطابق ماہر کاریگر ریشم اور سونے سے تیار کرتے ہیں اور اسے مزرکش (زردوزی) کپڑے کہتے ہیں۔ یہ لفظ فارسی سے عربی میں ڈھال لیا گیا ہے۔ ماہر صناع زردوزی کپڑوں پر بڑی خوبصورتی اور نزاکت سے بادشاہ یا امیر کا نام کاڑھتے یا بنتے ہیں اور اسے شاہانہ استعمال کے قابل انتہائی خوبصورت اور دیدہ زیب بنا دیتے ہیں۔

خیمے اور تنبو: یاد رکھیے ملک کی خوش حالی وآسودگی اور امتیازی نشانات میں سے کتانی' اونی اور سوتی کپڑوں کے خیموں اور ڈیروں اور تنبوؤں کا استعمال بھی ہے جن سے سلاطین سفر میں اظہار فخر ومباحات کرتے ہیں جس قدر حکومت خوش حال اور

فارغ البال ہوا اسی قدر خیمے رنگ برنگ کے چھوٹے اور بڑے تیار رکھتی ہے۔ آغاز حکومت میں فاتح قوم انہیں گھروں میں قیام پذیر رہتی ہے جن میں وہ حکومت حاصل کرنے سے پہلے رہتی تھی۔

بنو اُمیّہ کے پہلے خلفاء کے عہد میں عربوں کی رہائش گاہیں: بنو امیہ کے پہلے خلفاء کے زمانے میں عرب اونٹ اور بھیڑ کی اون کے کمبلوں سے بنائے ہوئے خیموں میں رہا کرتے تھے۔ اس زمانے تک چند گنتی کے لوگوں کے علاوہ تمام خانہ بدوش زندگی بسر کرتے تھے۔ آج کی طرح قدیم عرب بھی جب جہاد یا جنگ یا کسی اور غرض سے سفر کرتے تھے تو ان کے ساتھ ان کے بیوی بچے کنبہ قبیلہ اور پورا محلّہ ہوتا تھا اور پڑاؤ کے وقت ان کا لشکر دور دور تک پھیل جایا کرتا تھا ایک دوسرے سے دور دور ٹھہرتے تھے۔ ہر قبیلہ کی فرودگاہ اتنی دور ہوتی تھی کہ دوسرے قبیلہ کو نظر نہیں آتی تھی۔ اسی لیے عبدالملک کو اپنے ابتدائی دور میں ایسے فوجی دستے کی ضرورت نہ تھی جو روانگی کے وقت لوگوں کو جمع کر دے۔

ساقہ عبدالملک کی ایجاد ہے: کہتے ہیں عبدالملک نے روح بن زنباع کے مشورہ سے ساقہ ایجاد کیا جب کہ روح کے خیمے آگ لگ جانے کی وجہ سے جل گئے تھے (ساقہ فوج کا سب سے پچھلا دستہ ہوتا ہے۔ جو تمام بکھرے ہوئے فوجیوں کو جمع کر کے بادشاہ کو مطلع کرتا ہے تب بادشاہ کسی پڑاؤ سے روانہ ہوتا ہے)

آگ کا حادثہ: ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ عبدالملک نے پڑاؤ ڈالا۔ لوگ دور دور تک بکھر گئے جیسا کہ ٹھہرتے وقت ان کی عادت تھی۔ صبح کو عبدالملک پڑاؤ سے روانہ ہو گیا مگر روح بن زنباع کو دور ہونے کی وجہ سے خبر تک نہیں ہوئی غنڈوں نے یہ موقع غنیمت جانا اور ان کے خیموں میں آگ لگا دی۔ اس ہولناک حادثے کے بعد روح نے عبدالملک کو مشورہ دیا کہ ساقہ کا تقرر عمل میں لایا جائے ورنہ سخت نقصانات اٹھانے پڑیں گے۔ چنانچہ عبدالملک نے ساقہ مقرر کر کے حجاج بن یوسف کو اس کا افسر انچارج بنا دیا۔ اس عہدے پر حجاج کے تقرر سے عربوں میں حجاج کے بلند مرتبے کا پتہ چلا۔ کیونکہ عرب افواج کو روانگی پر آمادہ کرنے کے لیے وہی شخص مقرر کیا جاتا تھا جس سے غنڈے اور شرارت پسند ڈرتے ہوں اور اس کے رعب کی وجہ سے اس کے حکم میں آڑے نہ آئیں۔ حجاج اسی قسم کا تھا۔ اسے عصبیت کی طاقت حاصل تھی اور زبردست رعب رکھتا تھا۔ اسی لیے عبدالملک نے اسے چنا کیونکہ اسے بھروسہ تھا کہ حجاج یہ کام صحیح صحیح انجام دے گا۔

افراک یا افراق کا رواج: پھر جب عربی حکومت نے ترقی کرتے کرتے تمدن کے گہوارے میں قدم رکھا اور شہرت و تعیش کی طرف مائل ہوئی نیز عرب دیہات چھوڑ کر چھوٹے بڑے شہروں میں بسنے لگے اور خیموں سے نکل کر محلوں میں آ ٹھہرے اور اونٹ چھوڑ کر شہسوار بن گئے تو انہوں نے سفر میں قیام کے لیے اپنے خیموں کے لیے کتان کے کپڑے منتخب کیے جن سے وہ مختلف شکلوں اور نئے نئے ڈیزائنوں کے گول، لمبے اور چوکور قیام گاہیں بنا لیا کرتے تھے اور ان میں پر تکلف و شاندار تقریبات مناتے۔ انتہائی تزک و احتشام سے جلسے منعقد کرتے۔ امراء اور افسروں کے خیمے دلہنوں کی طرح آراستہ و پیراستہ ہوتے جن کو مغرب میں بربر افراک (افراق) کے نام سے پکارتے تھے۔

افراک مغرب میں سلطان ہی کے لیے مخصوص تھے: یہ اس علاقے میں سلطان ہی کے لیے مخصوص ہوتے

تھے۔ غیر سلطان کو ان کے استعمال کرنے کی اجازت نہ تھی۔ البتہ مشرق میں ان پر کوئی بھی پابندی نہ تھی۔ ہر شخص استعمال کر سکتا تھا خواہ سلطان ہو یا امیر یا افسر وغیرہ۔

جنگ کے موقع پر عورتوں کو محلوں میں چھوڑ جانے کا رواج: پھر آرام طلبی کی وجہ سے لڑائی میں عورتوں اور بچوں کو نہ لے جانے کا اور انہیں محلوں میں چھوڑ جانے کا رواج چل پڑا۔ جس کی وجہ سے سواریوں میں تخفیف ہوگئی اور لشکر کا پڑاؤ بھی سمٹ گیا۔ کیونکہ اب پردے کا سوال ہی نہیں رہا کہ دور دور ٹھہریں۔ اب سلطان و لشکر ایک ہی پڑاؤ میں ٹھہرتے جو بیک نگاہ نظر آ جاتے تھے اور رنگ برنگ کے خیموں کا پڑاؤ ایک عجیب دل ربا منظر پیش کرتا تھا۔ تمام سلطنتوں کا یہی حال رہا۔ ہر سلطنت اپنی اپنی جلالت شان و آسودہ حالی کے اعتبار سے خیموں کی زیب و زینت اور آرائش میں اضافہ کرتی رہی۔ موحدین اور زناتہ کی حکومتوں کا بھی یہی حال رہا کہ شروع میں تو سفر میں وہی خیمے استعمال کرتے تھے جن میں قبل از حکومت رہا کرتے تھے پھر جب حکومت میں طرح طرح کا تعیش آیا اور محلوں میں رہنے سہنے لگے اور سفر میں پُر تکلف خیمے اور ڈیرے استعمال کرنے لگے تو ایسے ایسے تکلفات کرنے لگے جو ان کے وہم و گمان میں بھی نہ تھے اور تعیش کی انتہا تک پہنچ گئے مگر لشکر ایک ہی مقام پر رات گذارنے کے لیے پڑاؤ ڈالتا تھا تاکہ ضرورت کے وقت ایک ہی اعلان سے سب جاگ جائیں۔ علاوہ ازیں یہ بیوی بچوں سے بھی ہلکے ہوتے تھے جو مرنے میں رکاوٹ ہوتے ہیں اور حفاظت الگ کرنی پڑتی ہے۔

نماز کے لیے کمرہ: یہ بھی خلافت اور اسلامی ملک کا ایک امتیازی نشان ہے اور غیر اسلامی ملکوں میں اس کا نام و نشان تک نہیں۔ سلطان کی نماز کے لیے مسجد میں کمرہ کی یہ صورت تھی کہ محراب پر آڑ کر دی جاتی ہے جو دو طرفہ بازاروں کی جگہ محفوظ کر دیتی ہے۔

نماز کے لیے کمرے کے موجد معاویہؓ ہیں: یہ کمرہ سب سے پہلے حضرت معاویہؓ نے بنوایا تھا جب کہ ایک خارجی نے آپ پر حملہ کیا تھا۔ یہ واقعہ مشہور ہے یا مروان بن حکم نے جب کہ ایک یمنی شخص نے آپ پر حملہ کیا تھا۔ پھر حفظ ما تقدم کے لیے عام طور پر خلفاء یہ کمرے بنوانے لگے اور یہ رواج پڑ گیا کہ سلطان نماز میں لوگوں سے علیحدہ کھڑا ہوتا تھا اور ممتاز رہتا تھا۔ حکومتوں میں یہ چیزیں اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب عیش و خوشحالی کا دور دورہ ہوتا ہے اور شاہی شان و شوکت اور اس کا کروفر شباب پر ہوتا ہے۔ تمام اسلامی حکومتوں میں یہی رواج رہا جیسے مشرق میں حکومت عباسیہ میں جب کہ اس میں طوائف الملوکی پھیلی اور سلطنت کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ہو گئے۔ اسی طرح اندلس میں جب اس میں امویہ حکومت ختم ہو کر طوائف الملوکی پھیلی۔ مغرب میں قیروان میں بنو الاغلب میں بھی یہی دستور تھا اور خلفائے عبیدین میں بھی اور حکام میں بھی جو مغرب میں ان کی طرف سے حاکم تھے۔ یعنی صنہاجہ میں سے فاس میں بنو بادیس میں اور قلعہ میں بنی حماد میں بھی یہی دستور مروج رہا۔

موحدین نے کمرۂ سلطانی کا رواج ختم کر دیا تھا: پھر اندلس اور تمام مغرب پر موحدین قابض ہو گئے۔ انہوں نے بدویت کی وجہ سے جو ان کی ایک امتیازی شان تھی یہ رواج بالکل ختم کر دیا پھر جب یہ حکومت پورے شباب پر آئی تو اس پر بھی عیش و آرام طلبی کے دروازے کھل گئے اور ابو یعقوب منصور تیسرا بادشاہ برسر اقتدار آیا تو اس نے نماز کے لیے کمرہ

بنوایا۔ پھر اس کے بعد سلاطین مغرب و اندلس میں اس کا رواج جاری ہو گیا علاوہ ازیں باقی اسلامی حکومتوں میں بھی یہ دستور رائج تھا۔

خطبہ میں منبر پر دُعا: شروع شروع خلفاء نماز کی ذمہ داری خود سنبھالا کرتے تھے اور نماز سے فارغ ہو کر رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اور خلفاء کے لیے کہ اللہ ان سے خوش ہو جائے۔ مصر میں سب سے پہلے عمرو بن العاص نے اپنی جامع مسجد میں منبر بنوایا اور سب سے پہلے ابن عباس نے منبر پر خلیفہ کے لیے دعا مانگی۔ آپ جب بصرہ کے گورنر تھے تو آپ نے اپنے خطبہ میں منبر پر حضرت علیؓ کے لیے یہ دعا مانگی تھی کہ اے اللہ حق پر علیؓ کی مدد فرما۔ پھر اسی پر عمل درآمد باقی رہا جب عمرو بن العاص نے مصر میں منبر بنوایا تو فاروق اعظمؓ کو بھی خبر لگی۔ آپ نے انہیں لکھا۔ امابعد مجھے خبر ملی ہے کہ تم نے منبر بنا لیا ہے جس کے ذریعے تم مسلمانوں پر سوار ہو جاتے ہو کیا تم سے اس پر قناعت نہ ہو سکی کہ تم کھڑے ہو اور مسلمان تمہارے پیروں میں بیٹھے ہوں۔ میں نے تمہیں اللہ کا واسطہ دیا لیکن پھر بھی تم نے اسے نہیں توڑا۔

منبر پر دُعا کے لیے جانشینی کا رواج: پھر جب شان و شوکت پیدا ہوئی اور بعض وجوہات کی وجہ سے خلفاء خطبہ دینے اور نماز پڑھانے سے رک گئے تو انہوں نے نماز و خطبہ کے لیے اپنے جانشین مقرر کر دیئے جو منبر پر خلیفہ کا ذکر کرتے ان کا عزت سے نام لیتے اور ان کے لیے دعائے خیر کرتے کیونکہ حق تعالیٰ نے عالمی اصلاحات کے اختیارات انہیں عطا فرمائے ہیں اور یہ قبولیت کی ساعت ہے۔ علاوہ ازیں سلف سے ثابت ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی نیک دعا مانگے تو سلطان کے لیے مانگے۔ اس لیے خاص طور سے منبروں پر خلفاء ہی کے لیے دعائیں مانگی جاتی تھیں۔

غاصبوں کے لیے منبر پر دُعائیں: پھر جب خلفاء کے اختیارات سلب کیے جانے کا زمانہ اور خود مختاری کا دور آیا تو ڈنڈے کے زور سے حکومت چھیننے والے غاصب سلاطین منبر پر ذکر خیر میں خلفاء کے ساتھ شریک ہونے لگے اور خلیفہ کے بعد ان کا نام بھی لیا جانے لگا۔ پھر جب یہ غاصب حکومتیں ختم ہوئیں تو ان کا نام بھی خطبوں سے نکال دیا گیا اور منبر پر دعا سلطان ہی کے لیے مخصوص ہو گئی اور دوسروں کے لیے اس کی ممانعت کر دی گئی۔

عباسیہ خطبہ: بسا اوقات ملک کے ذمہ دار اشخاص یہ رسم چھوڑ دیتے ہیں۔ جب حکومت کم سن ہوتی ہے اور بدویت کی راہوں سے گذرتی ہوتی ہے اور شہرت کی پرواہ نہیں کرتی اور اس میں کھرا پن ہوتا ہے۔ ایسی حالتوں میں منبروں پر ان بادشاہوں کے لیے مبہم دعا کی جاتی ہے جو مسلمانوں پر حکمران ہوں۔ اس قسم کے خطبہ کو عباسیہ خطبہ کہا جاتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مبہم دعا عباسی خلفاء ہی کے حق میں ہوتی ہے کیونکہ ماضی میں انہیں کے لیے دعا کی جاتی تھی۔ خطیب ان کا نام صراحت کے ساتھ لینے کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ کہتے ہیں جب امیر ابو ذکریا یحیٰی بن ابو حفص تلمسان پر قابض ہوا اور یغمراسن بن زبان حکومت بنی عبدالواد کا موسس مغلوب ہوا اور ابو زکریا نے چند شرطوں کے ساتھ تلمسان اس کے حوالے کرنا چاہا تو ایک شرط یہ بھی رکھی کہ اس کی حدود سلطنت میں منبروں پر اس کا نام لیا جائے۔ یغمراسن بولا منبروں پر تو عوام جس کا چاہتے ہیں نام لیتے ہیں۔ اسی طرح جب یعقوب بن عبدالحق موسس حکومت بنی مرین کی خدمت میں تونس میں خلیفہ منتصر کا پیام بر حاضر

ہوا۔ بنوابوحفص کا تیسرا سلطان تھا تو یہ پیام بر اپنے ٹھہرنے کے زمانہ میں جمعہ سے غائب رہا۔ کیونکہ اس کے بادشاہ کا خطبہ میں ذکر نہیں آتا تھا۔ یعقوب کو بھی خبر مل گئی چنانچہ اس نے خلیفہ کے ذکر کی اجازت دیدی۔ بنی مرین کا دعوت خلیفہ میں دلچسپی لینے کا یہی سبب تھا۔ ابتداء میں حکومتوں کا یہی حال ہوتا ہے جب کہ وہ اپنی کم سنی اور سادگی میں ہوتی ہیں۔ پھر جب ان کی سیاست کی آنکھیں کھل جاتی ہیں اور اطراف ملک کی ترقیاں دیکھتی ہیں اور تمدن کو درجہ تکمیل تک پہنچا دیتی ہیں اور افتخار عظمت اور جلال کو عروج پر لے جاتی ہیں تو اسی قسم کے کام کیا کرتی ہیں اور ان ہی نئے نئے ڈھنگوں سے کام لیا کرتی ہیں اور انہیں حد کمال تک پہنچا کر دم لیا کرتی ہیں اور ان میں شرکت سے عار محسوس کرتی ہیں اور ملک میں اسی قسم کی باتیں نہ پائے جانے کی وجہ سے بے چین و مضطرب نظر آیا کرتی ہیں۔ دنیا ایک باغ ہے جو رنگ برنگ کی چیزوں سے آراستہ ہے اور اس باغ کا مالی حق تعالیٰ شانہٗ ہے۔

فصل نمبر ۳۷

لڑائیاں، ان کے مختلف طریقے، صفوں کی ترتیب

جب سے حق تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ اسی وقت سے ان میں طرح طرح کی لڑائیاں ہوتی چلی آئی ہیں۔ حرب کے لغوی معنی بعض کا بعض سے بدلہ لینے کا ارادہ کرنا ہے۔ انسان کے اندر جذبہ انتقام پیدائشی ہے۔ ہر خاندان اپنے خاندان کی حمایت پر اڑا رہتا ہے۔ خواہ وہ حق پر ہو یا ناحق پر۔ پھر جب لوگ ایک دوسرے سے کینہ رکھنے لگتے ہیں اور دونوں حریف لڑائی کا جذبہ لے کر اٹھتے ہیں۔ جن میں سے ایک کا انتقامی جذبہ ہوتا ہے اور دوسرے کا دفاعی تو لڑائی ہونے لگتی ہے الغرض جنگ انسان کی فطرت میں داخل ہے ممکن نہیں کہ اس سے کوئی قوم یا قبیلہ محفوظ رہے۔

اسباب انتقام: اکثر اوقات اسباب انتقام چار ہوتے ہیں۔ غیرت وحسد، دشمنی، اللہ کی رضا، حصول شے۔

غیرت وحسد: غیرت وحسد کے سبب سے لڑائیاں عموماً ہمسایہ قبائل ہیں اور ہم محلہ خاندانوں میں ہوا کرتی ہیں۔

دُشمنی: دشمنی جسے دوسرے لفظوں میں ظلم وزیادتی سے بھی تعبیر کر لیجئے اکثر جنگلی اور خانہ بدوش جاہل لوگوں میں ہوا کرتی ہے۔ جس کی وجہ سے وہ آپس میں لڑتے بھڑتے رہتے ہیں۔ جیسے عرب ترک ترکمان اور کرد یا ان کے مشابہ دیگر قومیں کیونکہ انہوں نے اپنی روزیاں اپنے نیزوں کے نیچے مقرر کر لی ہیں۔ اس لیے ان کی کارگذران ہی دوسروں کے مالوں پر موقوف ہے جو انہیں اپنے مال کے لوٹنے سے روکتا ہے اس سے یہ لڑتے ہیں۔ لوٹ مار کے علاوہ ان کا لڑائی سے کوئی اور مقصد نہیں ہوتا۔ نہ انہیں کسی رتبے کے حاصل کرنے کی غرض ہوتی ہے اور نہ ملک پر قابض ہونے کی خواہش۔ ان کا پیشہ ہی لوٹ مار ہے۔

جہاد: جو جنگ اللہ کی رضا کے لیے کی جاتی ہے اسے جہاد کہتے ہیں۔

بغاوت دبانے کے لیے جنگ: چوتھی قسم کی لڑائیاں باغیوں کو دبانے کے لیے اور انہیں اطاعت و انقیاد کی طرف واپس لانے کے لیے کی جاتی ہیں۔ بہر حال یہ چار قسم کی لڑائیاں ہیں۔ ان میں سے پہلی دو قسمیں بغاوت اور فتنہ کی لڑائیاں ہیں اور پچھلی دو قسمیں جہاد و انصاف کی لڑائیاں ہیں۔

دو قسم کی لڑائیاں: انسان میں آغاز آفرینش سے لڑائیاں دو طرح کی ہوتی چلی آئی ہیں۔ دو بدو لڑائی اور چھاپہ مار لڑائی۔ دو بدو لڑائی تمام عجمی اقوام لڑنے کی عادی ہیں اور چھاپہ مار لڑائیوں کے عرب و بربر عادی ہیں۔

دو بدو جنگ: دو بدو لڑائی چھاپہ مار لڑائی سے بہتر اور قابل بھروسہ اور سخت ہے کیونکہ اس لڑائی میں صفیں مرتب کی جاتی ہیں اور تیروں کی طرح یا نماز کی صفوں کی طرح انہیں سیدھا رکھا جاتا ہے اور جوان اپنی صفوں میں رہ کر دشمن کی طرف پیش قدمی کرتے ہیں اس لیے یہ صفیں میدان جنگ میں خوب جچتی ہیں۔ دشمن پر خوب رعب ڈالتی ہیں اور ان کے ذریعے لڑائی بہترین طریقے سے لڑی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ ایک لمبی دیوار یا مضبوط قلعہ کی مانند ہوتی ہیں جنہیں پیچھے ہٹانے کا تصور بھی نہیں آتا۔ قرآن حکیم میں ہے کہ اللہ کو وہ پیارے ہیں جو صف میں رہ کر اس کی راہ میں لڑتے ہیں گویا کہ وہ سیسہ پلائی ہوئی دیوار ہیں یعنی ثابت قدمی کے لیے ایک دوسرے کو مضبوط بناتا ہے۔ حدیث شریف میں ہے مسلمان مسلمان کے لیے دیوار کی مانند ہے کہ بعض بعض کو تقویت پہنچاتا ہے۔

دشمن پر ثابت قدمی واجب ہے اور بھاگنا سخت گناہ ہے: یہیں سے آپ پر ثابت قدم رہنے کے وجوب کا اور لڑائی سے بھاگنے کے گناہ کا فلسفہ روشن ہو گیا ہوگا کیونکہ لڑائی میں صف بندی سے مقصود نظم و ضبط ہے۔ لہٰذا بھاگنے والا صفوں میں خلل ڈالتا ہے اور اگر خدانخواستہ شکست ہوگئی تو سب سے بڑا گناہ لے کر لوٹتا ہے۔ گویا مسلمان پر شکست کی آفت یہی لایا ہے اور اسی نے ان پر دشمن کو حاوی بنایا ہے اس لیے اس کا گناہ سنگین ہے کیونکہ اس کا نقصان عام ہے اور دین کا دامن پھاڑنے کی وجہ سے اس کے دین پر بھی بہت برا اثر پڑتا ہے۔ اس لیے اس گناہ کا بڑے بڑے گناہوں میں شمار ہے۔ ان دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ شارع کے نزدیک دو بدو کی لڑائی بہت سخت محبوب ہے۔

چھاپہ مار لڑائی: چھاپہ مار لڑائی میں نہ تو شدت ہی پائی جاتی ہے اور نہ لڑائی سے امن ہی ملتی ہے۔ مگر جنگ کے موقع پر چھاپہ مارنے والے اپنے پیچھے ایک جمی ہوئی صف رکھتے ہیں۔ تاکہ چھاپہ مار آ کر اس میں ملیں۔ یہ صف ان کے لیے دو بدو کی لڑائی کی صفوں کے قائم مقام ہے۔ جیسا کہ ہم اس پر روشنی ڈالنے والے ہیں۔

کرادیس کا بیان: پرانی حکومتیں جن کے پاس بہت لشکر ہوتا تھا اور ان کے ملک کا دامن بھی وسیع ہوتا تھا۔ لشکر کو کئی حصوں میں بانٹ دیتی تھیں۔ ان حصوں کو وہ کرادیس کے نام سے پکارا کرتے تھے اور ہر حصہ کی صفیں نظم سے مرتب کرتے تھے اور انہیں سیدھی رکھتے تھے۔

تعبہ کا مفہوم: تقسیم کی وجہ یہ تھی کہ جب ان کا لشکر بے انتہا ہو گیا اور لوگ ملک کے دور دراز کے گوشوں سے آ آ کر اس میں جمع ہو گئے تو اس کا طبعی تقاضا تھا کہ میدان جنگ میں بعض بعض کو نہ پہچانے اور آپس میں ایک دوسرے کو قتل کر دے۔ اسی لیے یہ لشکر کو کئی حصوں میں بانٹ دیا کرتے تھے اور ہر حصے میں انہیں کو رکھا کرتے تھے جو اپنے حصے کے لوگوں کو پہچانتے ہوں۔ یہ انہیں ترتیب طبعی کے قریب قریب چار حصوں میں بانٹ دیا کرتے تھے اور تمام لشکر کا سردار خواہ سلطان ہو یا سپہ سالار لشکر قلب میں رہا کرتا تھا۔ ان کی اصطلاح میں اس ترتیب کا نام تعبہ تھا۔ اس کا ذکر تاریخ فارس و روم میں' تاریخ اموی و عباسی میں اور تاریخ صدر اسلام میں ملتا ہے۔

لشکر کی پانچ حصوں میں تقسیم: چنانچہ بادشاہ کے سامنے ایک مستقل فوج کا دستہ مع اپنی صفوں کے ہوتا تھا جس کا سالار بھی ممتاز' جھنڈا بھی ممتاز اور شعار (خاص نشان) بھی ممتاز ہوتا تھا۔ اسے یہ مقدمہ کہتے تھے۔ پھر بادشاہ کے موقف کے بائیں جانب والے دستے کو میسرہ اور دائیں جانب والے کو میمنہ اور لشکر کے پیچھے رہنے والے دستہ کو ساقہ کہتے تھے۔ ان چاروں دستوں کے درمیان قلب ہوتا تھا جس میں بادشاہ رہتا تھا جب وہ اس مضبوط ترتیب سے لشکر مرتب کر لیتے خواہ یہ ترتیب حد نگاہ تک پھیلی ہوئی ہوتی یا دور کی مسافت پر جو زیادہ سے زیادہ ہر دو دستوں میں ایک دو دن کی مسافت ہوتی تھی۔ بہر حال قلت و کثرت فوج کے اعتبار سے حالات کے تقاضوں کے مطابق جب فوج مرتب ہو جاتی تب حملہ کیا جاتا۔ اگر آپ اس کی تحقیق چاہیں تو فتوحات کی خبروں اور تاریخ میں بنو امیہ اور عباسیہ کا مطالعہ کر لیں۔ آپ کو یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ عبدالملک کے زمانے میں لشکر کے دور دور تک پھیل جانے کی وجہ سے ایک دستہ روانگی لشکر سے بے خبر رہا اس لیے ساقہ کی ضرورت محسوس کی گئی اور اس کی افسری کے لیے حجاج بن یوسف مقرر کیا گیا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور بنو امیہ کی تاریخ میں مشہور ہے۔ اندلس میں بھی امویہ حکومت میں بہت سے حالات اسی طرح تھے۔ لیکن ہم ان سے ناواقف ہیں۔ کیونکہ ہم نے لشکر والی حکومتیں دیکھی ہیں جن کے لشکر میدان جنگ میں اتنے پھیلتے ہی نہ تھے کہ ان میں عدم تعارف کا ڈر ہو۔ بلکہ دونوں حریفوں کے اکثر لشکر ایک جگہ یا ایک ہی شہر میں جمع ہو جایا کرتے تھے اور ان میں سے ہر ایک اپنے مدمقابل کو پہچانتا تھا اور اس کا نام و لقب لے لے کر میدان جنگ میں اسے للکارا کرتا تھا لہٰذا تعبہ کی ضرورت ہی نہ تھی۔

چھاپہ مار جنگ کا ایک نیا طریقہ: چھاپہ مار لڑائی لڑنے والوں کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے پیچھے جمادات یا جانوروں کی ایک صف قائم کر لیتے ہیں تاکہ چھاپہ مار سوار پیش قدمی کرنے میں یا پیچھے ہٹنے میں اسے پناہ گاہ تصور کر لیں اس سے ان کا یہ مقصد ہوتا ہے کہ چھاپہ مار سوار ثابت قدم رہیں اور لڑائی زیادہ سے زیادہ دیر تک جاری رہے اور اس میں فتح پانے کا قوی امکان بھی ہوتا ہے۔ کبھی یہ طریقہ دوبدو لڑنے والے بھی استحکام جنگ و ثابت قدمی کے لیے اختیار کر لیتے ہیں۔

لڑائیوں میں ہاتھیوں کا استعمال: چنانچہ اہل فارس جو دوبدو لڑنے والے ہیں لڑائی میں ہاتھی استعمال کرتے تھے اور ان پر قلعوں جیسے لکڑیوں کے برج رکھ کر جوانوں ہتھیاروں اور جھنڈوں سے بھر دیتے تھے پھر میدان جنگ میں ان ہاتھیوں کی قطار اپنے پیچھے کھڑی کر لیتے تھے اور انہیں قلعوں کی طرح پناہ گاہ تصور کرتے تھے اور ان کی وجہ سے پورے اطمینان سے

جنگ کرتے تھے۔

جنگِ قادسیہ کا ایک واقعہ: اس سلسلہ میں قادسیہ کا واقعہ دماغ میں لایئے لڑائی کے تیسرے دن اہل فارس نے مسلمانوں پر ہاتھیوں سے غضب کا حملہ کیا۔ عربوں نے بھی ان پر اسی شدت کا جوابی حملہ کیا۔ جب دونوں دشمن آپس میں گتھ گئے تو مسلمان تلواروں سے ہاتھیوں کی سونڈیں کاٹنے لگے جس سے ہاتھی بری طرح بھاگ پڑے اور انہوں نے ناک کی راہ سیدھے مدائن پہنچ کر اپنے ٹھہرنے کی جگہ جا کر دم لیا اس سے ایرانی فوج کے حوصلے پست ہو گئے اور چوتھے دن کی جنگ میں شکست کھا گئے۔ رومی اور اندلس میں شاہان گاتھ اور اکثر عجمی سلاطین اسی مقصد کے لیے تخت استعمال کرتے ہیں میدان جنگ میں بادشاہ کے لیے تخت رکھا جاتا ہے اور اس کے چاروں طرف نوکر چاکر اور فوج کے وہ جوان رہتے ہیں جو بادشاہ کی حفاظت کے لیے اپنی جانوں پر کھیل جانے کا تہیہ کر چکے ہیں پھر تخت کے چاروں گوشوں پر علم لہرائے جاتے ہیں۔ تخت کے چاروں طرف تیراندازوں اور پیادوں کی قطاریں ہوتی ہیں۔ اس طرح تخت کی اہمیت بڑھ جاتی ہے کیونکہ یہ محفوظ ہو جاتا ہے اور لڑنے والوں کی پناہ کے لیے فوجی دستہ اور چھاپہ ماروں کے لیے پناہ گاہ بن جاتا ہے۔ قادسیہ کی جنگ میں ایرانیوں نے یہ کھیل کھیلا تھا۔ میدانِ جنگ میں رستم تخت پر جو اسکے لیے نصب کیا گیا تھا بیٹھ گیا لیکن جب ایرانی اور عرب گتھے ہیں تو عرب لڑتے بھڑتے تخت تک جا پہنچے مگر رستم فرات کی طرف بھاگ کھڑا ہوا اور راستے میں قتل کر دیا گیا۔ عرب اور اکثر خانہ بدوش دیہاتی قبائل جو چھاپہ مار جنگ کرتے ہیں اس مقصد کے لیے اپنے اونٹوں اور دیگر سواریوں کو جن پر ان کے اہل وعیال سوار ہوتے ہیں قطاروں میں کھڑا کر دیتے ہیں جسے وہ مجبودۃ کہتے ہیں یہی قطاریں ان کی جماعت ہوتی ہیں جن کی طرف بھاگ کر آتے ہیں۔ ہر قوم لڑائیوں میں ایسا کرتی ہے اور یہ طریقہ جنگ میں قابل بھروسہ سمجھتی ہے اور اسے اچانک حملے والے اور شکست سے محفوظ رہنے کا ذریعہ سمجھتی ہے۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کا بارہا تجربہ ہو چکا ہے۔ ہمارے زمانے میں حکومتیں اس سے بے پرواہ ہیں اور بجائے ہاتھیوں گھوڑوں اور اونٹوں کے گدھوں وغیرہ کو جو سامان لادنے کے لیے ہوتے ہیں اپنے پیچھے ساقہ بنا لیتی ہیں مگر وہ ہاتھیوں اور اونٹوں جیسا کام نہیں دیتے۔ اس لیے لشکر شکستوں کا نشانہ بن جاتا ہیں اور میدان سے بھاگنے کے لیے تیار رہتے ہیں۔

آغازِ اسلام کی لڑائیاں: آغازِ اسلام میں پوری لڑائی دوبدو ہوتی تھی۔ عرب چھاپہ مار لڑائی سے بھی واقف تھے لیکن شروع اسلام میں دوبدو لڑائی پر عربوں کو دو چیزوں نے آمادہ کیا تھا۔ ایک تو یہ کہ دشمن دوبدو لڑتا تھا۔ اس لیے اس کے دفاع کے لیے وہی لڑائی اختیار کرنی پڑتی تھی جو اس نے اختیار کی ہے۔ دوسرے مسلمان جہاد میں شہید ہونے کا عزم بالجزم کر کے شامل ہوتے تھے کیونکہ وہ جہاد کے لیے صبر وثبات کے عادی اور شہادت کے آرزومند رہتے تھے اور ان کے دلوں میں ایمان رچ چکا تھا اور شہادت کے لیے دوبدو لڑائی زیادہ مفید اور قرین قیاس ہے۔

سب سے پہلے مروان بن حکم تعبہ کی طرف مائل ہوئے: وہ پہلا شخص جو لڑائیوں میں صف بندی چھوڑ کر تعبہ (کرادلیس) کی طرف مائل ہوا مروان بن حکم ہے۔ جب اس نے ضحاک خارجی اور اس کے بعد جبیری سے جنگ کی۔ چنانچہ طبری جبیری کی جنگ کا حال لکھ کر کہتا ہے۔ پھر خارجیوں نے اپنا سپہ سالار شیبان بن عبدالعزیز یشکری کو بنایا جس کا لقب

ابوالذلفاء تھا۔ اس کے بعد مروان نے کرادیس کی صورت میں اس سے جنگ کی اور اسی دن سے صف بندی چھوڑ دی گئی چنانچہ لوگ صف بندی چھوٹ جانے کی وجہ سے دوبدو کی لڑائی بھول گئے۔

صف بندی چھوٹنے سے دوبدو کی جنگ اور فوج کے پیچھے حفاظتی دستے رکھنے کا رواج ختم ہوگیا:

پھر جب سلطنت میں تعیش آیا تو لشکر کے پیچھے حفاظتی دستے مقرر کرنے کا دستور بھی بھلا دیا گیا کیونکہ جب عرب بدو اور خانہ بدوش تھے تو کثرت سے اونٹ پالا کرتے تھے اور لڑائی میں عورتیں اور بچے اونٹوں پر سوار ہو کر ان کے ساتھ ساتھ رہتے تھے۔

تعیش نے وہ حالت ختم کردی جو مارنے مرنے پر آمادہ کرتی تھی: پھر جب وہ ملک کے عیش و آرام میں داخل ہوئے اور محلوں اور شہروں میں رہنے لگے اور جنگلوں اور میدانوں کی زندگی کو بھول گئے تو اونٹوں کا اور ہودج نشین خواتین کا حال بھی بھول گئے۔ اب چونکہ انہیں اونٹ پالنے دشوار تھے۔ اس لیے سفر کرتے وقت عورتوں کو گھروں میں ہی چھوڑ جایا کرتے تھے اور ملک کی آسودگی اور خوشحالی نے انہیں خیموں اور ڈیروں کے تیار رکھنے پر آمادہ کرلیا تھا۔ اس نے انہوں نے سامانِ سفر لادنے والی ایک ہی سواری پر قناعت کرلی۔ اب ان کی لڑائی میں بھی یہی ہیئت تھی۔ لیکن یہ ہیئت پوری طرح کام دینے والی نہ تھی۔ کیونکہ یہ مرنے مارنے پر آمادہ نہیں کرتی تھی جیسے اہل و مال کی حفاظت آمادہ کرتی تھی۔ اس لیے دامن صبر ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور دشمن کا زور وشور و ہنگامہ ہی بھگا دیتا ہے اور صفیں تتر بتر کر دیتا ہے۔ چھاپہ مار چونکہ فوج کے پیچھے حفاظتی دستہ ضرور رکھتے ہیں جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اسی لیے سلاطین مغرب اپنی فوج میں حفاظتی فرنگی دستہ اپنے پیچھے رکھنے کے عادی ہیں اور یہ ان ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ ان کے ہم وطن چھاپہ مار جنگ کرتے ہیں اور اس لڑائی میں سلطان کی تاکید ہے کہ فوج کے عقب میں حفاظتی دستہ رکھا جائے تاکہ وہ سامنے لڑنے والی فوج کی پناہ گاہ ثابت ہو۔

حفاظتی دستہ میں جیالے فوجی ہوتے ہیں: حفاظتی دستوں میں ایسے فوجیوں کا ہونا ضروری ہے جو لڑائی میں ثابت قدمی کے عادی ہوں۔ ورنہ چھاپہ ماروں کی طرح یہ بھی بھاگ کھڑے ہوں گے اور ان کے بھاگنے سے شکست کا منہ دیکھنا پڑے گا۔ اس لیے سلاطین مغرب نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ اس قوم سے جو میدان میں ثابت قدمی سے جمے رہنے کی عادی ہے یعنی فرنگیوں کے حفاظتی دستے تیار رکھیں اور انہیں فوج کے عقب میں متعین کریں۔ لیکن اس میں یہ خرابی ہے کہ کافروں سے مدد لینی پڑتی ہے۔ مسلمانوں نے اسی وجہ سے کافروں سے مرتب کردہ حفاظتی دستہ ضروری نہیں سمجھا چنانچہ سلاطین مغرب عرب و بربر قوموں کے مقابلہ میں ایسا ہی کرتے ہیں کیونکہ ان کی جنگ باغیوں کی سرکوبی کے لیے ہوتی ہے۔ وہ فرنگیوں سے جہاد میں مدد نہیں لیتے کیونکہ انہیں یہ ڈر رہتا ہے کہ کہیں یہ مسلمانوں کے خلاف دشمن سے نہ مل جائیں۔ مغرب میں اس زمانے میں ایسا ہی عمل درآمد ہے اور ہم آپ کو اس کی وجہ بتا ہی چکے ہیں۔ باقی اللہ ہر چیز کو خوب جانتا ہے۔

آج کل ترکوں کا نظام جنگ: ہمیں خبر ملی ہے کہ آج کل ترکوں کی جنگ نیزوں سے ہوتی ہے اور نظام جنگ صف بندی سے ترتیب دیتے ہیں فوج کی تین صفیں بنا کر انہیں آگے پیچھے رکھتے ہیں پھر جب دشمن کے پاس پہنچتے ہیں تو گھوڑوں سے اتر پڑتے ہیں اور اپنے سامنے والے رخ پر اس قدر تیر برساتے ہیں کہ ان کے ترکش تیروں سے خالی ہو جاتے ہیں اور آپس

میں تیروں سے ایک دوسرے کا مقابلہ کرتے ہیں اور ہر پچھلی صف پہلی صف کی پناہ گاہ بن جاتی ہے اور دشمن کی طرف سے اس پر دباؤ نہیں ڈالنے دیتی جب تک کسی کو فتح نہ حاصل ہو جائے۔ یہ طرز جنگ بے حد مضبوط اور نادر ہے۔

خندقیں کھودنے کا رواج: قدیم اقوام میں جنگ کے قریب دشمن کے شب خون مارنے کے ڈر سے لشکر کے پڑاؤ کے اردگرد خندقیں کھودنے کا رواج بھی تھا کیونکہ رات کی تاریکی اور سناٹے میں ایک طرف تو خوف بڑھ جاتا ہے دوسری طرف اگر خدانخواستہ دشمن اچانک ٹوٹ پڑا تو فوج کو اپنی پناہ کے لیے بغیر بھاگے چارہ نہیں ہوتا پھر رات میں بھاگنے پر غیرت بھی محسوس نہیں ہوتی کیونکہ ظلمت شب کا پردہ پڑا ہوا ہوتا ہے۔ اس وقت فوج میں لاکھ صف بندی کی کوشش کی جائے اور ہزار ایڑی چوٹی کا زور لگایا جائے مگر لوگ بدحواسی کے مارے جم نہیں سکتے اور شکست ہو جاتی ہے۔ اس لیے پہلے لوگ فوج کے پڑاؤ کے قریب گول خندقیں کھود لیا کرتے تھے تاکہ چاروں طرف سے محفوظ رہیں اور اگر دشمن شب خون مارے تو خود ہی تباہ ہو جائے۔ پہلے لوگوں کو ان جیسے کاموں پر قدرت حاصل تھی۔ ہر منزل پر لوگ مزدور خندقیں کھودنے کے لیے جمع کر لیا کرتے تھے کیونکہ ملک وسیع ہونے کے ساتھ ساتھ خوب آباد بھی تھا اس کے برعکس جب ملک کی آبادی گھٹی، حکومتوں میں زوال آیا اور فوج بھی تھوڑی رہ گئی اور کام کرنے والے مزدور بھی گنتی ہی کے رہ گئے تو خندقیں کھودنے کا دستور بالکل جاتا رہا۔ گویا یہ تھا ہی نہیں۔

جنگِ صفین میں حضرت علیؓ کی فوج کو ہدایتیں: جنگ صفین میں حضرت علیؓ نے اپنی فوج کو جو ہدایتیں فرمائی تھیں اور انہیں جنگ پر ابھارا تھا ان میں غور کرو تو تم کو ان میں فن حرب کے بہت سے نکات ملیں گے۔ کیونکہ جنگی بصیرت وتدبر میں آپ سے زیادہ ہوشیار کوئی نہ تھا۔ ان ہدایات میں فرماتے ہیں:

> ''اپنی صفیں سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح سیدھی رکھو۔ زرہ پوش فوج کے آگے رکھو اور غیر زرہ پوش پیچھے۔ دانت مضبوطی سے بھینچ لو کیونکہ اس ترکیب سے تلوار سر پر پڑ کر اچٹ جاتی ہے۔ برچھوں سے جھک کر حملہ کرو تاکہ وہ ٹوٹیں نہیں نگاہ پست رکھو کیونکہ اس سے دل مضبوط رہتا ہے اور اسے سکون حاصل ہوتا ہے۔ آوازیں دھیمی رکھو کیونکہ اس سے سستی بھاگتی ہے اور وقار حاصل ہوتا ہے۔ علم سیدھے رکھو انہیں جھٹکے نہ دو اور جان دار بازوؤں کو علمبردار بناؤ اور صدق وصبر سے کام لو کیونکہ بقدر صبر کے مدد اوا ترقی ہے۔''

اس دن اشتر نے قبیلہ ازد کو بھڑکانے کے لیے کہا:

> ''منہ مضبوطی سے بند رکھو اور دانت بھینچ لو۔ دشمن کی طرف سر آگے رکھ کر پیش قدمی کرو اور اس قدر شدت سے حملہ کرو جیسے تم اپنے قریبی عزیز کا خون بہا لینے کے لیے دشمن پر موت بن کر چھا گئے ہو۔ ان پر جھک رہے ہو مرنے مارنے پر تلے کھڑے ہو تاکہ ان سے انتقام لے کر دل ٹھنڈے کر لو۔ اگر وہ انتقام سے بچ گئے تو یہ ایک ایسا کلنک کا سیاہ داغ ہوگا جو دنیا میں کبھی تمہارے ماتھے سے نہ چھوٹے گا۔ اس لیے اس عار سے بچنے کے لیے دشمن کو کسی قیمت پر زندہ نہ چھوڑو۔''

اس قسم کے بہت سے جنگی نکات ابوبکر صیرفی شاعر لمتونہ واہل اندلس نے اپنے مدحیہ قصیدے میں بیان کیے ہیں۔ اس قصیدے میں اس نے تاشفین بن عالی بن یوسف کی مدح کی ہے اور اس کی جنگ میں ثابت قدمی کی داد دی ہے اور اسے کچھ جنگی باتیں بتائی ہیں اور کچھ باتوں سے پرہیز رکھنے کی ہدایت کی ہے۔ چونکہ اس قصیدے سے جنگی بیش بہا نکات حاصل ہوتے ہیں۔ اس لیے ہم اسے بعینہٖ درج کر کے اس کے سامنے اس کا ترجمہ کیے دیتے ہیں۔ واللہ ہو الموفق۔

(۱) یاایها الملأُ الذی یتقنع من منکم الملک الهمام الاروعُ — اے قناعت پسندو! تم میں بیدار مغز و بارعب سلطان کون ہے؟

(۲) و من الذی غدر العدوبه و جی فانفض کل وهو لا یتزعزعُ — وہ کون ہے جس کے ساتھ دشمن نے رات کی سیاہی میں غداری کی ہو پھر ہر شخص بھاگ گیا ہو مگر وہ اپنی جگہ سے نہ ہلا ہو

(۳) تمعنی الفوادس والعطان یصدها عنهُ و یذمرهٔا الوفا فترجع — شہ سوار پیش قدمی کرنا چاہتے تھے اور نیزہ زنی اس سے روک رہی تھی اور وفا پیش قدمی پر ابھار رہی تھی۔ مگر وہ واپس آ جاتے تھے۔

(۴) واللیل من وضع الترائک انهٗ صبح علیٰ هام الجیوشِ یلمع — اور خودوں کی روشنی سے رات سواروں کے سروں پر صبح چمکا رہی تھی۔

(۵) افی فزعتم یا بنی صنهاجةٍ والیکم فی الروع کان الفزع — اے بنی صنہاجہ گھبرا کر کہاں جاتے ہو حالانکہ خطرہ کے وقت لوگ گھبرا کر تمہارے ہی پاس آتے ہیں۔

(۶) انسان عین لم یصبحا منکم حضن و قلب اسلمته الاضلع — ممدوح آنکھ کی پتلی ہے جس کی تم سے حفاظت نہیں ہوتی اور ایسا قلب ہے جسے پسلیوں نے چھوڑ دیا۔

(۷) وصددتم عن تاشفین و انه لعقابهٖ لوشآء فیکم موضعُ — تم نے تاشفین سے اعتراض کیا حالانکہ اگر وہ چاہے تو تمہیں سزا دے سکتا ہے۔

(۸) ما انتم الا اسود خفیة کل لکل کریهة مستطلع — تم سب پوشیدہ شیر ہی ہو اور ہر ایک جنگ کی طرف جھانک رہا ہے

(۹) یاتاشفین اقم لجیشک عذره باللیل والعذر الذی لا یدفع — اے تاشفین اپنی فوج کی رات والی لغزش پر اس کا قابل قبول عذر قبول کر لیجیے۔

مندرجہ ذیل اشعار بھی جنگی نکات بتاتے ہیں:

(۱) اهدیک من ادب السیاسة مابه کانت ملوک الفرس قبلک تولع — میں تمہیں آداب سیاست کے چند ایسے تحفے دیتا ہوں جن پر تم سے پہلے سلاطین فارس گرویدہ تھے

(۲) لا اننی ادری بھا لکنھا ذکری تحض المومنین و تنفع	اس لیے نہیں کہ مجھے ان کا تم سے زیادہ علم ہے بلکہ یہ یاددہانی مسلمانوں کو جہاد پر ابھارے گی اور مفید ثابت ہوگی
(۳) والبس من الحلق المضاعفة التی وصّی بھا صنع الصنائع تبع	لڑائی کے موقع پر دوہری زرہ پہن لو جس کی صنعتوں کے کاریگر تبع نے ہدایت کی ہے
(۴) والھند و انی الرقیق فانہ امضیٰ علیٰ حدِّ الدِّلاص و اقطع	اور ہندی تیز دھار والی تلوار اپنے پاس رکھو کیونکہ وہ زرہ کی زنجیروں میں گھس کرانہیں خوب کاٹتی ہے
(۵) و ارکب من الخیل السوابق عدةً حصناً حصیناً لیس فیہ مدفع	اور اسلحہ سے لدے ہوئے پیش قدمی کرنے والے گھوڑے پر سوار ہو جو ایک مضبوط قلعہ کی مانند ہو جس سے کوئی ہٹا نہ سکے
(۶) خندق علیک اذا ضربت محلة سیان تتبع ظافراً و تتبع	جب کہیں ٹھہرو تو اپنے چاروں طرف خندق کھودلو خواہ تم فتح پا کر دشمن کے تعاقب میں ہو یا دشمن تمہارے تعاقب میں ہو
(۷) والواد لا تعبرہ و انزل عندہ بین العدو و بین جیشک یقطع	وادی پار نہ کرو اور اس میں ٹھہر جاؤ کیونکہ وہ تمہارے اور تمہارے دشمن کے درمیان رکاوٹ ثابت ہوگی
(۸) واجعل مناجزةَ العدو عشیةً وَ وَراءَ ک الصدق الذی ھُوَ امنع	دشمن سے زوال کے بعد مقابلہ کرو جب کہ تمہاری پشت پر سچے جاں نثار ہوں یہ محفوظ ترین طریقہ ہے
(۹) و اذا تضایقت الجیوش بمعرکٍ ضِنکٍ فاطراف الرِّماح توسع	جب لشکر کسی تنگ میدان میں سما نہ سکے تو نیزوں کی انیاں انہیں وسیع بنا سکتی ہیں
(۱۰) واصدمہ اول و ھلةٍ لا تکترث شَیئا فاظھارُ النکول یضعضع	بے پرواہ ہو کر پہلی فرصت مین دشمن سے ٹکرا جاؤ کیونکہ معمولی سی پس و پیش انسان کو ہلاک کر دیتی ہے
(۱۱) واجعل من الطِّلاع اھل شھامةٍ للصدق فیھم شیة لا تخدع	مقدمہ میں جاں باز مقرر کرو جن کی گھٹی میں ایسی صداقت ہو جو دھوکہ نہ دے
(۱۲) لا تسمع الکذاب جآء ک مرجفا لا رای للکذاب فیما یصنع	اگر جھوٹا افواہیں اڑائے تو اس کا اعتبار نہ کرو کیونکہ کذب کی باتوں کا کوئی اعتبار نہیں

بے پرواہ ہو کر دشمن پر ٹوٹ پڑنے کا نظریہ نظریہ عوام کے خلاف ہے: بے پرواہ ہو کر پہلی فرصت میں دشمن سے ٹکرا جانے کا نظریہ جیسا کہ دسویں شعر میں ہدایت کی گئی ہے لڑائی کے موقع پر نظریہ عوام کے خلاف ہے۔ جب فاروق اعظمؓ نے ابوعبید بن مسعود ثقفی کو فارس و عراق کی لڑائی کا سپہ سالار بنایا تو اس سے فرمایا: ''صحابہ کا مشورہ سن کر اس پر عمل کرو اور انہیں اپنے ہر کام میں شریک رکھو۔ دفاعی حملہ میں جلدی نہ کرو جب تک موقع و محل کی پوری پوری تحقیق نہ کر لو کیونکہ یہ جنگ ہے اور اس کیلئے وہی شخص موزوں ہے جو سوچ سمجھ کر اور دیکھ بھال کر قدم اٹھائے اور آگے بڑھنے یا پیچھے ہٹنے کے موقع و محل کو پہچانے۔'' دوسری جگہ ان سے فرمایا:

''مجھے سلیط کو امیر لشکر بنانے سے لڑائی میں اس کی جلد بازی ہی نے روکا ہے۔ جنگ میں جلدی کرنے سے بربادی کے سوا کچھ نہیں۔ لڑائی کے لیے وہی شخص موزوں ہے جو سوچ سمجھ کر قدم اٹھائے یہ فاروق اعظمؓ کی ہدایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لڑائی میں دیر کرنا جلدی کرنے سے اچھا ہے تا کہ پیش قدمی کرنے یا نہ کرنے کی صورت حال کھل کر سامنے آ جائے۔ ظاہر ہے یہ نظریہ صیرفی کے نظریہ کے خلاف ہے۔ ہاں اگر یہ مراد ہو کہ پیش قدمی کی وجوہات ظاہر ہو جانے کے بعد پیش قدمی میں جلدی کرنی چاہیے تو پھر دونوں باتوں میں ٹکراؤ نہیں۔

فتح و شکست کثرت و قلت کی رہین منت نہیں ہے: کثرت سامان حرب و کثرت لشکر پر فتح و کامرانی منحصر نہیں بلکہ فتح و کامرانی کا انحصار قسمت و نصیبے پر ہے۔ (اور اللہ کے اختیار میں ہے) اس کی وضاحت یہ ہے کہ کبھی کامیابی کے تمام ظاہری اسباب جمع ہو جاتے ہیں جیسے فوج کی کثرت اسلحہ کی بہتات و عمدگی' بہادروں کی فراوانی صفوں کی باقاعدہ ترتیب' سرگرمی اور تندہی سے جنگ اور قوانین جنگ کا پورا پورا لحاظ (تاہم فتح نصیب نہیں ہوتی) اور پوشیدہ اسباب بھی جیسے دھوکہ و فریب اور پراسرار تدبیریں مثلاً افواہیں پھیلانا دشمن پر الزام لگانا تا کہ لوگوں میں اس کی بدنامی ہو۔ فراز پر لڑنا تا کہ دشمن کو جو نشیب میں ہے یہ وہم پیدا ہو کہ اب میں آسانی سے شکست کھا جاؤں گا۔ جھاڑیوں اور کمین گاہوں میں چھپ کر دشمن کو ہر چہار طرف سے گھیر لینا' گھاٹیوں میں چھپ کر اچانک حملہ کرنا تا کہ دشمن خطرہ محسوس کر کے جان بچا کر بھاگ کھڑا ہو اور انہیں جیسی دوسری تدبیریں۔

پوشیدہ قدرتی اسباب پر فتح و شکست موقوف ہے: پوشیدہ اسباب بعض تو بشری طاقت کے اندر ہوتے ہیں جن کا بیان ابھی گذرا اور بعض قدرتی ہوتے ہیں جو انسانی دسترس سے باہر ہوتے ہیں اور لوگوں کے دلوں میں ڈال دیئے جاتے ہیں جن کی وجہ سے دشمن پر رعب طاری ہو جاتا ہے جن سے جنگی مراکز میں ابتری پھیل جاتی ہے اور دشمن بھاگ پڑتا ہے اور شکست کھا جاتا ہے۔ اکثر انہیں قدرتی اسباب سے شکست ہوتی ہے ہر فریق فتح کی خاطر پوشیدہ اسباب زیادہ زیادہ مہیا کرنے کے ہر ممکن جتن کرتا ہے اس لیے ان اسباب کی تاثیر کسی نہ کسی فریق کے حق میں ضرور ظاہر ہوا کرتی ہے۔ اسی وجہ سے رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لڑائی دھوکہ ہے۔ ایک عربی ضرب المثل ہے ''رب حيلة انفع من قبيلة'' بعض تدبیر پوری فوج سے زیادہ مفید ثابت ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ لڑائیوں میں فتح کا دارومدار قدرتی پوشیدہ اسباب پر ہے اور پوشیدہ اسباب سے نتائج کا برآمد ہونا ہی بخت و اتفاق ہے۔

اسلامی فتوحات کا سب سے بڑا سبب کافروں کے دلوں میں رعب کا پیدا ہونا ہے: چونکہ قدرتی اسباب سے فتح حاصل ہوتی ہے اس لیے اب اس حدیث (ایک ماہ کی مسافت سے دشمن پر رعب ڈال کر میری مدد کی گئی) کا مطلب بخوبی سمجھ میں آ جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اس حدیث کی یہی شرح کی ہے اور آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی زندگی میں مٹھی بھر مسلمانوں کا مشرکوں پر غالب آنا بھی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ پھر آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد مسلمانوں کا دنیا پر چھا جانا بھی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ کافروں کے دلوں میں رعب ڈال کر اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کی فتوحات کا ضامن تھا۔ یہ معجزہ تھا کہ کافروں کے دلوں پر آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا رعب چھا جاتا تھا اور وہ شکست کھا جاتے تھے اسلامی فتوحات میں کافروں کی شکستوں کا سب سے بڑا سبب رعب ہی ہے مگر یہ آنکھوں سے اوجھل تھا۔

کیا فتح ظاہری اسباب پر موقوف ہے؟ طرطوشی کا بیان ہے کہ لڑائی میں فتح کا ایک سبب یہ بھی ہوتا ہے کہ فریقین میں ایک جانب مشہور شہسوار بہادروں کی زیادتی ہو مثلاً ایک طرف دس یا بیس ہیں اور دوسری جانب آٹھ یا سولہ ہیں تو جس طرف زیادہ ہیں۔ اگرچہ ایک ہی زیادہ ہو اس کو فتح ہو گی۔

اگر فتح ظاہری سبب سے ہوتی تو عصبیت سے ہوتی اس نظریئے کو اس نے بار بار دہرایا۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ ظاہری اسباب کو فتح میں بڑا دخل ہے۔ حالانکہ یہ صحیح نہیں اگر فتح میں ظاہری اسباب میں سے کوئی سبب قابل اعتبار ہے تو وہ عصبیت ہے کہ ایک طرف ایک جامع عصبیت ہو اور دوسری طرف متعدد عصبیتیں تو جامع عصبیت والے کو فتح ہو گی۔ کیونکہ متعدد عصبیتوں والوں میں اختلاف آراء لازمی ہے اور اختلاف آراء کی صورت میں نازک موقعوں پر ہر شخص دوسرے کو چھوڑ کر الگ ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس اگر تمام عصبیتیں ایک عصبیت میں سمٹ گئی ہوں تو اس جامع عصبیت کا مقابلہ مختلف عصبیتوں کے بس کا نہیں۔ فتح کے سلسلہ میں ظاہری اسباب میں سے اگر کسی سبب کا اعتبار ہے تو وہ یہی عصبیت ہے جسے طرطوش بھول گئے۔ کثرت کا اعتبار نہیں جیسا کہ ان کا خیال ہے وہ یہ بات کسی جگہ کی یا کسی شہر کی عصبیت کا حال نظر انداز کرتے ہوئے کہہ گئے۔ لوگوں کی نظر افراد پر یا افراد سے بننے والی جماعتوں پر جمی رہتی ہے اور عصبیت و نسب کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس پر آغاز کتاب میں ہم روشنی ڈال آئے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ اور اس جیسے اسباب بر تقدیر صحت ظاہری اسباب میں سے ہیں جیسے لشکر کی تعداد میں سرگرمی جنگ میں اور کثرت اسلحہ میں اور انہیں جیسی دیگر چیزوں میں زیادہ اور ہم خیال ہونا۔ ظاہر ہے کہ ان تمام اسباب سے فتح کا ہونا لازمی نہیں۔ کیونکہ ہم ابھی ابھی اوپر بیان کر آئے ہیں کہ ان میں سے ایک سبب بھی پوشیدہ اسباب (جیسے مختلف قسم کی پر اسرار تدبیریں اور دھوکے وغیرہ) سے مقابلہ کر سکتا ہے اور نہ قدرتی اسباب (جیسے دلوں پر رعب چھا جانا اور حق تعالیٰ کی لعنت وغیرہ) ہی سے۔

لہٰذا فتح و شکست کے سلسلہ میں ہمارا بتایا ہوا نظریہ اچھی طرح سے سمجھ لیجئے اور کائنات عالم کے حالات سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ اللہ ہی کے انداز کے مطابق دن رات آتے جاتے ہیں اور وہی کائنات عالم میں تصرف فرما ہے۔

شہرت کا مدار بھی قدرتی اسباب پر ہے شہرت و ناموری کا حال بھی فتح و شکست کی طرح سمجھ لیجئے کہ اس کے اسباب پوشیدہ اور قدرتی اور غیر طبعی ہوتے ہیں۔

بہت سے سلاطین ارباب علم وفضل اور اللہ کے نیک بندے کم مشہور ہوتے ہیں۔ بلکہ بعض اللہ کے بندے بدنامی میں مشہور ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ وہ برائیوں سے کوسوں دور رہتے ہیں اور بہت سے اللہ کے بندوں کو بالکل بھی شہرت نصیب نہیں ہوتی حالانکہ وہ شہرت کے حقدار اور اہل بھی ہوتے ہیں اور بعض لوگ مشہور ہو جاتے ہیں اور وہ شہرت کے اہل بھی ہوتے ہیں۔

اس کا سبب یہ ہے کہ شہرت بیانات پر موقوف ہے اور بیانات میں بیان کرتے وقت مقاصد نظر انداز کر دیئے جاتے ہیں۔ نیز بیانات میں تعصب دوستی اوہام اور جہالت بھی کارفرما رہتی ہے کیونکہ نقل کرنے والے بیانات واقعات سے نہیں ملاتے۔ کیونکہ واقعات پوشیدہ ہوتے ہیں اور بیانات میں ابہام گڑبڑ اور تصنع کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے یا نقل کرنے والے کی جہالت سے۔

تقرب شہرت کا سب سے بڑا سبب ہے: شہرت میں تقرب کو بھی بہت بڑا دخل ہے۔ دنیوی بلند پایہ اور عظیم المرتبت لوگوں کا قرب حاصل کرنے کے لیے اور ان سے فائدہ اٹھانے کے لیے ان کی خوب تعریفیں کرتے ہیں۔ ان کے حالات خوبصورت بنا کر پیش کرتے ہیں اور ان کا نام خوب پھیلاتے اور اجاگر کرتے ہیں چونکہ انسان کو اپنی تعریف پسند ہے اور لوگ عزت و مال کی خاطر دنیا اور اسباب دنیا ڈھونڈتے پھرتے ہیں اور اکثر فضائل اور اہل فضائل کو کچھ نہیں سمجھتے۔ ان تمام اسباب کے ہوتے ہوئے بیانات میں صحت کیونکر قائم رہ سکتی ہے۔ بلکہ اور صحیح شہرت کا وجود گم ہو کر رہ جاتا ہے اور جو شہرت ہوتی ہے واقعہ کے مطابق نہیں ہوتی اور جو چیز کسی پوشیدہ سبب سے حاصل ہو وہی سبب قسمت ونصیب کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر روشنی ڈال آئے ہیں کہ پوشیدہ اسباب ہی کو نصیب اور قسمت کہتے ہیں۔

فصل نمبر ۳۸

زمین کا محصول اور اس کی کثرت وقلت کے اسباب

آغازِ حکومت میں شرحِ محصول کم ہوتی ہے

یاد رکھیئے کہ حکومت کے ابتدائی دور میں محصول کی شرح کم ہوتی ہے مگر مجموعی طور پر وصول یابی زیادہ ہوتی ہے اور آخر زمانے میں اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔

اس کا سبب یہ ہے کہ اگر حکومت دینی آئین کے مطابق چلائی جارہی ہے تو لوگوں سے صدقے محصول اور ٹیکس شرعی مقدار کے مطابق وصول کیے جائیں گے اور ان کی شرح کم ہے کیونکہ سونے چاندی کی زکوٰۃ ۱/۴۰ حصہ ہے۔ اسی طرح غلوں کی زکوٰۃ ۱/۲۰ یا ۱/۱۰ ہے۔ اسی طرح جانوروں کی زکوٰۃ کی شرح تھوڑی ہے اور یہی حال ٹیکس ومحصول کا ہے۔ الغرض تمام شرعی حقوق کی شرحیں مقرر ہیں جن میں کمی بیشی ناممکن ہے۔

اور اگر حکومت غیر شرعی آئین وعصبیت پر چل رہی ہے تو اس کے لیے بھی ابتدائی دور میں سادگی لازمی ہے جیسا کہ ہم روشنی ڈال چکے ہیں اور سادگی رواداری حسن معاملہ' شفقت' لوگوں کے مالوں سے دوری اور ان سے بقدر حق ہی کے مال کی وصولیابی چاہتی ہے۔ اس لیے سرکاری حقوق کی شرح تھوڑی ہوتی ہے اور وہی انہیں دینی پڑتی ہے اور لوگوں کے پاس مال جمع ہو جاتا ہے۔

اس کے برعکس جب رعایا پر سرکاری حقوق کم ہوتے ہیں تو وہ اپنے کام گہری دلچسپی اور انتہائی ذوق وشوق سے انجام دیتے ہیں۔ اس لیے آبادی بڑھتی چلی جاتی ہے کیونکہ شرح حقوق کم ہونے کی وجہ سے دوسرے لوگ خوشی خوشی ملک میں آ بستے ہیں۔ پھر جب آبادی کی کثرت ہو جاتی ہے تو لامحالہ سرکاری حقوق میں اضافہ ہو جاتا ہے اور کثرت تعداد کی وجہ سے لگان سے سرکاری مال بڑھ جاتا ہے اور وصولیابی بھی آسانی سے ہوتی ہے۔

شرح محاصل کی زیادتی بربادی کا سبب ہے لیکن جب حکومت جم جاتی ہے اور چلتی رہتی ہے اور یکے بعد دیگرے بادشاہ تخت نشین ہوتے رہتے ہیں۔ ان میں رعایا پر دباؤ ڈالنے کی عادتیں پڑ جاتی ہیں اور بدویت اور سادگی کا اثر جاتا رہتا ہے اور رواداری اور لوگوں کے مال سے اجتناب کافور ہو جاتا ہے اور ظالم بادشاہ آ جاتے ہیں اور شہرت جو دباؤ ڈالنے کی مقتضی ہے اپنا رنگ جمالیتی ہے اور فرمانرواؤں کی عادتوں پر شہریت کا رنگ چڑھ جاتا ہے اور عیش وعشرت کی وجہ سے ان کے مصارف اور اخراجات بڑھ جاتے ہیں تو وہ سرکاری حقوق کی شرحیں رعایا کسانوں اور تمام لوگوں پر بہت کچھ بڑھا دیتے ہیں۔ تاکہ انہیں زیادہ سے زیادہ رقم وصول ہو اور تجارتی مال کے آنے جانے پر چنگیاں لگا دیتے ہیں جیسا کہ ہم بعد میں ذکر کرنے والے ہیں۔ پھر کثرت عیش پرستی اور مصارف بڑھ جانے کی وجہ سے بتدریج شرح میں دن بدن اضافہ کرتے چلے جاتے ہیں حتی کہ یہ رقمیں رعایا پر ادا کرنی بھاری ہو جاتی ہیں اور ان کی کمریں توڑ کر رکھ دیتی ہیں پھر چونکہ زیادتی بتدریج تھوڑی تھوڑی ہوتی رہتی ہے۔ اس لیے لوگ اس کے عادی بن جاتے ہیں بلکہ انہیں یہ خبر بھی نہیں رہتی کہ کس نے اضافہ کیا اور کس نے اضافہ کا قانون وضع کیا۔ لیکن آبادی کے سلسلہ میں اس کا رعایا پر بہت برا اثر پڑتا ہے۔ کیونکہ نفع کم ہونے کی وجہ سے ان کے دلوں میں کمائی کا جذبہ ٹھنڈا پڑ جاتا ہے کیونکہ جب وہ اپنے منافع اور محاصل پر نظر ڈالتے ہیں تو انہیں فائدہ کچھ نظر نہیں آتا۔ اسلئے انکے حوصلے پست ہو جاتے ہیں اور کام چھوڑ کر بھاگ جاتے ہیں۔ اس طرح آبادی گھٹنے لگتی ہے جس کے نتیجے میں محصول کی مجموعی آمدنی گھٹ جاتی ہے پھر فرماں روا اس کمی کو پورا کرنے کیلئے اور اضافہ کر دیتے ہیں یہاں تک کہ ہر کام وہر پیشہ اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اس میں کچھ بھی فائدہ نظر نہیں آتا کیونکہ ایک تو زمین تیار کرنے میں کافی خرچ آتا ہے۔ دوسری طرف بھاری بھاری محصول ادا کرنے پڑتے ہیں۔ اسلئے لوگ جس فائدے کی آس لگائے بیٹھے تھے وہ ختم ہو جاتا ہے۔ الغرض ایک طرف تو سرکاری آمدنی کا مجموعہ گھٹتا رہتا ہے اور دوسری طرف شرح محصول میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ تاکہ نقصان کی تلافی ہو اور یہاں تک نوبت آ جاتی ہے کہ لوگ اپنا اپنا کام چھوڑ کر بھاگ جاتے ہیں اور آبادی گھٹنے لگتی ہے۔ پھر اس کا وبال حکومت پر ہی پڑتا ہے کیونکہ کثرت آبادی سے حکومت ہی کو فائدہ تھا۔ مذکورہ بالا بیان سے آپ پر یہ بات روشن ہو گئی ہوگی کہ زمین کو آباد رکھنے کا سب سے بڑا سبب شرح محصولات کی کمی ہے۔ اسلئے زمین آباد کرنے والوں پر مقدور بھر کم سے کم محصول لگایا جائے تاکہ وہ آبادی میں خوشی خوشی جان توڑ کوشش کریں کیونکہ اس صورت میں انہیں یقینی نفع کی امید ہوگی۔

فصل نمبر ۳۹

حکومت کے آخری زمانے میں چنگی لگائی جاتی ہے

آغازِ حکومت میں سلطان و حکام کے مصارف کم ہوتے ہیں: یادرکھیئے شروع شروع میں حکومت اپنی دیہاتی سادگی میں ہوتی ہے اور فرمانروایان ملک کے اخراجات کم ہوتے ہیں کیونکہ وہ عیش وعشرت کے اور مسرفانہ عادتوں سے دور ہوتے ہیں۔ ان حالات میں محصول کی آمدنی ان کے مصارف سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے۔

دورِ تمدن میں حکام کے مصارف بڑھ جاتے ہیں: اس کے برعکس جب حکومت بتدریج تمدن اور شہریت اختیار کرتی جاتی ہے اور سابق حکومتوں کے طریقوں پر چلنے لگتی ہے تو نہ صرف بادشاہ کے بلکہ حکام کے اخراجات بھی بڑھ جاتے ہیں بلکہ بادشاہ کے تو اپنے ذاتی اور عطیات کے مصارف بہت ہی بڑھ جاتے ہیں اور موجودہ محصول اخراجات کے لیے کافی نہیں ہوتے۔ اس لیے بادشاہ کو شرح محصول بڑھانی پڑتی ہے تاکہ فوجی مصارف بھی پورے ہوں اور خود سلطان کے ذاتی مصارف بھی۔ یہ اضافہ شرح محصول کا پہلا درجہ ہے پھر شاہی اور فوجی مصارف مزید بڑھ جاتے ہیں کیونکہ عیش پرستی بتدریج بڑھتی جاتی ہے اور اسی نسبت سے فوجی مصارف میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اور شرح محصول میں مزید اضافہ کرنا پڑتا ہے حتی کہ حکومت اپنے آخری سانس لینے لگتی ہے اور جماعت اتنی کمزور ہو جاتی ہے کہ وہ ملک کے گوشوں سے محصول وصول کرنے سے قاصر رہتی ہے۔ اس لیے محصول کم ہو کر آمدنی گھٹ جاتی ہے اور تمدن کے بڑھ جانے کی وجہ سے ملکی مصارف بڑھ جاتے ہیں جس کی وجہ سے فوجی اخراجات میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ آخر کار فرماں روا طرح طرح کے ٹیکس لگانے پر مجبور ہوتا ہے۔ چنانچہ فروخت کیئے جانے والی تجارتی مال پر ٹیکس لگا دیا جاتا ہے اور بازاروں میں فروخت کی جانے والی چیزوں کے منافع پر اور شہروں میں خاص خاص چیزوں کی آمدنیوں پر ٹیکس وصول کیا جاتا ہے پھر بھی بادشاہ مزید ٹیکسوں کا محتاج رہتا ہے۔ کیونکہ لوگ عیش پرستی کی وجہ سے اپنے اخراجات بڑھا لیتے ہیں اور فوج میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ جس سے مزید خرچہ بڑھتا ہے پھر اسے ٹیکسوں ہی سے پورا کیا جاتا ہے۔ حکومت کے آخری دور میں تو ٹیکسوں کی زیادتی بہت ہی بڑھ جاتی ہے۔ منافع کی توقع نہ ہونے کی وجہ سے لوگ کاروبار چھوڑ کر بھاگ جاتے ہیں بازار ویران ہو جاتے ہیں۔ جس سے ملک کی آبادی خلل پذیر ہونے لگتی ہے اور اس کا خمیازہ حکومت ہی کو بھگتنا پڑتا ہے۔ ٹیکس بڑھتے بڑھتے حکومت کا شیرازہ بکھرنے لگتا ہے۔ چنانچہ مشرق میں عباسیوں اور عبیدیوں کی حکومتوں کے آخری دور میں یہی حالات پیش آئے اور تمام رعایا پر ٹیکس لگا دیئے گئے حتی کہ حج کے زمانے میں حاجیوں پر بھی آخر کار صلاح الدین ایوبی نے یہ تمام رسمیں قطعی طور پر مٹا دیں اور ان کی جگہ مفید اور رفاہِ عام کی اسکیمیں رکھ دیں۔ طوائف الملوکی کے زمانے میں یہی حال اندلس میں تھا۔ حتی کہ یوسف بن تاشفین امیر مرابطین نے رسم ٹیکس مٹائی۔ اس زمانے میں افریقہ میں تونس وسطی میں یہی حال ہے۔ جب سے ان کے امراء خود مختار ہوئے ہیں۔

فصل نمبر ۴۰

سلطان کی تجارت رعایا کے حق میں مُضر ہے اور ملکی آمدنی گھٹاتی ہے

ملک کے مسرفانہ مصارف کس طرح پورے کیے جائیں؟ یاد رکھئے! جب ملک کی آمدنی عیش پرستی پر تکلف عادتوں اور کثرت اخراجات کی وجہ سے کافی نہیں ہوتی اور ملکی ضروریات اس سے پوری نہیں ہوتیں اور ضرورتیں پوری کرنے کے لیے مزید مال وٹیکس کی ضرورت پڑتی ہے تو کبھی تو لوگوں کے تجارتی مال پر اور ان کی منڈیوں کے منافع پر چنگی لگائی جاتی ہے جیسا کہ ہم اس سے پہلی فصل میں بیان کر چکے ہیں اور اگر پہلے سے چنگی لگتی چلی آ رہی ہے تو اس کی شرح میں اضافہ کر دیا جاتا ہے اور کبھی حکام و تحصیل داروں سے یہ سوچ کر کہ انہوں نے بہت کچھ سرکاری مال غبن کیا ہوگا جس کا حساب چھوڑ دیا ہوگا بھاری بھاری رقمیں وصول کی جاتی ہیں حتیٰ کہ ان کی ہڈیوں کا گودا بھی چوس لیا جاتا ہے۔

حکومت کا تجارت وزراعت سے منافع حاصل کرنے کا نظریہ: کبھی خود حکومت آمدنی میں اضافہ کرنے کے لیے تجارت وزراعت کراتی ہے۔ کیونکہ وہ یہ سوچتی ہے کہ جب تاجر و کاشت کار کم سرمایہ لگا کر کافی منافع پیدا کر لیتے ہیں اور منافع سرمائے کی نسبت سے کم وبیش ہوتا ہے تو حکومت کافی سرمایہ لگا کر زیادہ سے زیادہ منافع حاصل کر سکتی ہے۔

حکومت کی تجارت وزراعت سے رعایا کو نقصانات: چونکہ حکومت جانور پالتی ہے اور کھیتی کراتی ہے۔ تاکہ جانور اور غلہ بازار میں لا کر زیادہ سے زیادہ قیمت پر فروخت کیا جائے۔ اس طرح ملکی آمدنی میں اضافہ ہو اور کثیر منافع حاصل ہو حالانکہ یہ ایک زبردست غلطی ہے اور اس سے کئی طرح سے لوگوں کو سخت نقصان پہنچتا ہے۔ کیونکہ اول تو اس سے کسانوں اور تاجروں کے لیے میدان تنگ ہو جاتا ہے کہ وہ جانور اور ضرورت کی چیزیں سلطان کے مقابلہ میں خریدنے سے قاصر رہیں گے اور آسانی سے اپنی ضرورتیں پوری نہ کر سکیں گے کیونکہ رعایا مال میں قریب قریب برابر ہوتی ہے اور آپس میں ایک تاجر دوسرے تاجر کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ خواہ اس مقابلہ میں اس کا سرمایہ ختم ہو جائے یا برابر برابر رہے لیکن یہ کام جب خود بادشاہ شروع کر دے گا اور ظاہر ہے کہ اس کے پاس سرمایہ بہت ہے پھر بھلا حکومت کے مقابلہ میں ضرورتیں مہیا کرنے پر کون قادر ہو سکتا ہے۔ لہٰذا حکومت کے اس اقدام سے غریب رعایا کو صدمہ پہنچے گا اور انہیں دکھ ہوگا اور کوئی شخص کوئی کام کرنے کے لیے آگے بڑھنے کی جرأت نہیں کرے گا۔ پھر حکومت بہت سا مال چھین کر بھی وصول کر لیتی ہے جب کہ وہ مال میں کمی محسوس کرے یا سستی قیمت پر خرید لیتی ہے کیونکہ اس کے مقابلہ پر کوئی دوسرا تو کھڑا ہونے سے رہا۔ اس لیے اپنی مرضی کے مطابق قیمت دیتی ہے پھر جب کسی کسان کو کھیتی سے اور اس کی ہر طرح کی پیداوار سے جیسے غلہ یا ریشم یا شہد یا گنے سے کچھ مال مل جائے یا کسی تاجر کے پاس کسی قسم کا تجارتی سامان ہو تو یہ لوگ اسے منڈی میں لے جا کر فروخت کرنے سے گھبرائیں گے

اور نہ بازار کے مناسب بھاؤ کے انتظار میں اسے روک رکھیں گے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں انہیں حکومت کا ڈر لگا رہے گا۔ اس لیے وہ اسے جو بھی قیمت ملے گی فروخت کر ڈالیں گے اور اگر وہ اسے حسب مرضی فائدہ حاصل کرنے کے لیے روک لیں گے تو ان کا مال جامد شے کی طرح بے کار پڑا رہے گا اور وہ مال کی لوٹ پھیر کرنے سے قاصر رہیں گے جس پر ان کی کمائی اور روزی موقوف ہے اور کبھی ضرورت سے مجبور ہو کر کچھ مال بازار سے کم داموں پر بیچ ڈالیں گے۔ پھر جب غریب رعایا کو یہ نقصانات بار بار اٹھانے پڑیں گے تو ان کا اصل سرمایہ ہی ختم ہو جائے گا اور اپنی روزی کا ذریعہ ہی کھو بیٹھیں گے۔ الغرض رعایا کو بار بار کے نقصانات سے اور لگاتار خسارہ برداشت کرنے سے کاروبار سے دلچسپی نہیں رہے گی جس سے محصول کی وصولیابی میں دقت پیش آئے گی اور سرکاری آمدنی بڑی حد تک گھٹ جائے گی۔ کیونکہ سرکاری آمدنی کا زیادہ تر حصہ کاشت کاروں اور تاجروں ہی سے وصول ہوتا ہے۔ خصوصاً جب کہ تجارتی مال پر چنگی بھی لگی ہوئی ہو جس سے آمدنی میں اضافہ ہوتا ہو پھر جب کسان کھیتی سے اور تاجر تجارت سے دست بردار ہو جائیں گے تو یا تو آمدنی بالکل ہی ختم ہو جائے گی یا افسوسناک حد تک گھٹ جائے گی۔ جب بادشاہ اپنے کاروبار کی اور محصول کی آمدنی کا مقابلہ کر کے دیکھے گا اور کاروبار کا منافع محصول کی آمدنی پر بیچ پائے گا تو کف افسوس ملتا رہ جائے گا۔ اگر کاروبار بادشاہ کے لیے مفید مان بھی لیا جائے تو اس کی وجہ سے محصول کی عظیم آمدنی ہاتھ سے جاتی ہے پھر کاروبار میں دشواریاں الگ ہیں۔ پھر سرکاری تجارتی مال چنگی سے بھی مستثنیٰ رہے گا۔ لہٰذا چنگی کی آمدنی بھی ہاتھ سے نکل جائے گی۔ اگر یہ کاروبار کسی اور کے ہاتھ میں ہوتا تو یہ آمدنی بھی سرکاری خزانے میں آتی۔ پھر سرکاری کاروبار سے رعایا کے کاموں میں الگ حرج پیدا ہوتا ہے اور ان کے خستہ حال ہونے اور کم ہونے سے ملک میں الگ ابتری پھیلتی ہے کیونکہ رعایا اگر کھیتی اور تجارت سے اپنا مال بڑھانے سے قاصر رہے گی تو ان کی روزیوں میں کمی آئے گی یا بالکل ہی ختم ہو جائیں گی اور مصارف بدستور باقی رہیں گے۔ پھر جب ان کی اقتصادی حالت رو بہ زوال ہو گی تو اس کا حکومت پر بھی برا اثر پڑے گا۔ اس لیے اس مسئلہ پر خوب غور کیجئے۔

اہل فارس کیسے بادشاہ چنتے تھے؟ اہل فارس اس کو بادشاہ چنا کرتے تھے جو شاہی خاندان سے ہوتا تھا پھر شاہی خاندان والوں میں سے بھی اس کو چنتے تھے جو فاضل دیندار صاحب ادب سخی شجاع اور بزرگ ہوتا تھا اور انصاف پسند بھی پھر بادشاہ کے لیے یہ شرط بھی ہوتی تھی کہ وہ کوئی ایسا پیشہ اختیار نہ کرے جس سے اس کے ہمسایوں کو نقصان کا خطرہ ہو اور نہ تجارت کرے اور نہ چیزوں کی گرانی کو پسند کرے اور نہ غلاموں سے مشورہ کرے کیونکہ وہ خیر خواہی کے اور مصلحت وقت کے مطابق مشورہ نہ دیں گے۔ خوب یاد رکھئے سلطان کے مال میں اضافہ کرنے والی اور موجودہ خزانے کو بڑھانے والی محاصل کی وصولیابی ہی ہے اور محاصل میں اضافہ عدل و انصاف پر موقوف ہے کہ ارباب اموال سے عدل و انصاف سے اور پیار و محبت سے پیش آیا جائے جس سے ان کے حوصلوں میں اضافہ ہو اور انہیں اپنے مال بڑھانے کا شوق پیدا ہو جس کے نتیجہ میں شاہی محاصل میں بھی اضافہ ہو گا اور محاصل آسانی سے بھی وصول ہوں گے۔ محاصل کے علاوہ سلطان کے کسی اور کاروبار سے جیسے کھیتی باڑی اور تجارت سے رعایا کو فوری طور پر نقصان پہنچتا ہے۔ محاصل میں بھی گڑبڑ پیدا ہوتی ہے اور آبادی بھی گھٹتی ہے امراء اور فرمانرواؤں کے کاروبار یا کھیتی باڑی سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ وہ غلہ اور اشیاء ان کے مالکوں سے جو ان کے شہروں میں لے کر آتے ہیں خرید لیتے ہیں اور جو چاہتے ہیں قیمت ادا کر دیتے ہیں۔ پھر مناسب اوقات پر یہ اپنی ماتحت رعایا

کو فروخت کر دیتے ہیں اور جو قیمت چاہتے ہیں ان سے وصول کر لیتے ہیں۔ یہ صورت پہلی صورت سے بھی زیادہ بری ہے اور رعایا کی بدحالی اور خستگی حالات سے زیادہ قریب ہے۔

لالچی اپنا الو سیدھا کرنے کیلئے بادشاہ کو کاروبار پر اُبھارتے ہیں: کاروبار یا کھیتی باڑی پر بادشاہ کو وہ لوگ بھی ابھارتے ہیں جن کی عمریں انہیں کاروبار میں گذری ہیں۔ تاکہ وہ بادشاہ کے ساتھ مل کر کاروبار کریں اور اپنے حصے بھی رکھیں تاکہ اس صورت سے وہ بہت جلدی زیادہ سے زیادہ مال پیدا کر لیں خصوصاً اس تجارت سے جو سرکاری ٹیکسوں سے بھی مستثنیٰ ہے اور چونگی سے بھی۔

ایسی تجارت میں سرمایہ بہت جلد بڑھتا ہے اور اس میں یقیناً فائدہ ہی فائدہ ہے وہ لوگ یہ نہیں سمجھتے کہ کاروبار کی صورت میں سلطان کو کس قدر گھاٹا ہوتا ہے کیونکہ اس کے ٹیکسوں میں اور محصول میں کمی آتی ہے اسلیے سلطان کو بھی اس قسم کے لوگوں سے محتاط رہنا چاہیے اور ان کی کوششوں کو جو اس کی آمدنی واقتدار کو چیلنج کرتی ہیں بار آور نہیں ہونے دینا چاہیے۔ حق تعالیٰ ہمیں سوجھ بوجھ عطا فرمائے اور مفید کاموں کی توفیق عطا فرمائے۔

فصل نمبر ۴۱

شاہی اور مقربین شاہی کی دولت میں حکومت کے درمیانی دور ہی میں اضافہ ہوتا ہے

خزانہ شاہی میں زمانہ وسطیٰ میں اضافے کے اسباب: خزانہ شاہی میں حکومت کے درمیانی زمانے میں اضافہ کا ایک سبب یہ ہے کہ آغاز حکومت میں محصول کی آمدنی ہم قبیلہ وہم جماعت لوگوں پر بقدر کفایت وقرابت تقسیم ہوتی ہے کیونکہ حکومت کی بنیادیں یہی لوگ مضبوط کرتے ہیں اور یہی اس کے بانی ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کا رئیس (بادشاہ) اس آمدنی سے قطع نظر کرتے ہوئے اپنی مستقل طاقت کی طرف دھیان رکھتا ہے کیونکہ اسے ان پر عزت حاصل ہے جو انہیں کی وجہ سے ملی ہے اور بادشاہ ان کا محتاج ہے اس لیے بادشاہ کے حصہ میں ملکی آمدنی کا تھوڑا حصہ ہی آتا ہے۔ جس سے مشکل سے اس کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے آپ خواص کو اور وابستگان دامن شاہی کو (وزراء منشی غلام) کو اکثر خوشامد پسند پائیں گے۔ (جب بادشاہ خالی ہاتھ ہے تو اس کے متعلقین بدرجہ اُولیٰ خالی ہاتھ ہوں گے اور ان کا گذارہ خوشامد پر ہی ہوگا) کیونکہ ان کے مناصب نیچے درجے کے ہوتے ہیں کیونکہ یہ مناصب ان کے مخدوم (بادشاہ) کی طرف سے ہوتے ہیں اور اہل عصبیت کی مزاحمت کی وجہ سے شاہی اختیارات محدود ہوتے ہیں اور وہ دبا ہوا ہوتا ہے (جب شاہی اختیارات ہی محدود ہیں تو ماتحتوں کے تو ضرور ہی محدود ہوں گے) پھر جب ملک کا مزاج قوی ہو جاتا ہے اور فرمانروا کو اپنی قوم پر استقلال واختیار کلی

حاصل ہو جاتا ہے تو وہ محاصل ملک سے ان کے ہاتھ روک دیتا ہے اور انہیں ان محاصل میں سے بقدر حصے کے ہی وظیفہ ملتا ہے۔ کیونکہ اب حکومت کو ان کی ایسی زیادہ ضرورت نہیں رہتی کیونکہ اس نے ان کی لگامیں کھینچ کر انہیں ٹھہرالیا ہے (اور اپنا مطیع و منقاد بنالیا ہے) اور آزاد شدہ غلام اور تربیت یافتہ حضرات سلطنت کا نظام سنبھالنے کے لیے ان کے دوش بدوش کھڑے ہو گئے ہیں۔ اب خاص طور سے فرمانروائے ملک' ملک کی پوری یا اکثر آمدنی کا مالک ہوتا ہے اور ملک کا خزانہ جمع کر کے اہم کاموں کے لیے محفوظ رکھتا ہے۔ اس طرح وہ سب سے زیادہ مالدار ہو جاتا ہے اور اس کا خزانہ بھر جاتا ہے اور اس کا دامن عزت وسیع ہو جاتا ہے اور وہ اپنی تمام قوم میں سربلند اور معزز بن جاتا ہے۔

زمانۂ وسطیٰ میں شاہی حاشیہ برداروں کی تونگری: (جب بادشاہ کی اقتصادی حالت عروج پر آتی ہے تو اس کے متعلقین کی حالت بھی سنور جاتی ہے) چنانچہ بادشاہ کے خادموں کو اور ان کے ماتحتوں (وزیر' کاتب' حاجب' آزاد کردہ غلام اور داروغہ وغیرہ) کو عزت و عظمت نصیب ہوتی ہے۔ ان کی جاہ میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور اب یہ مال کما کما کر جوڑتے رہتے ہیں۔

حکومت کے بڑھاپے میں شاہی تہی دستی: پھر جب حکومت بڑھاپے میں قدم رکھنے لگتی ہے اور عصبیت ختم ہو جاتی ہے اور حکومت کی داغ بیل ڈالنے والے فنا کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔ تو اب بادشاہ کو اپنے حامیوں اور مددگاروں کی ضرورت پڑتی ہے۔ کیونکہ ملک میں باغیوں کی کثرت' فتنہ پردازوں کی فراوانی اور حملہ آوروں کی بہتات سے فتنے کھڑے ہو جاتے ہیں اور حکومت کے جاتے رہنے کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس وقت ملک کی تمام آمدنی شاہی حامیوں اور مددگاروں پر صرف ہوتی ہے کیونکہ وہی شاہی فوج اور شاہی پشت پناہ ہیں اور بادشاہ اپنا پورا خزانہ ملک کے اہم مسائل پر صرف کرنے لگتا ہے مگر آمدنی میں کمی آ جاتی ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کیونکہ کثرت انعامات اور مصارف ملکی کی وجہ سے خزانہ خالی ہو جاتا ہے۔

ملکی مصارف کے لیے حاشیہ برداروں کی اولاد سے مال چھیننا: پھر جب محصول میں کمی آ جاتی ہے تو حکومت مال کی سخت محتاج ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں حاجبوں کاتبوں اور مقربین خاص سے بھی ان کے مرتبوں کی وقعت جاتی رہنے اور شاہی تہی دستی کی وجہ سے آسودگی و عیش کا سایہ سمٹنے لگتا ہے۔ پھر بادشاہ کو پیسے کی مزید سخت ضرورت لاحق ہوتی ہے اور وہ دیکھتا ہے کہ اس کے رازداروں اور حاشیہ برداروں کی اولاد اپنے باپ دادا کا جوڑا ہوا خزانہ شیطانی برائیوں میں بے دریغ لٹا رہی ہے اور اپنے باپ دادا کی طرح شاہی خیر خواہی اور اعانت کی طرف ذرا بھی توجہ نہیں دے رہی حالانکہ بادشاہ اس پیسے کا زیادہ حقدار ہے۔ جو سابق بادشاہوں کے زمانے میں ان کی جاہ کی بدولت کمایا گیا تھا۔ یہ سوچ کر بادشاہ وہ پورا مال ہڑپ کرنا چاہتا ہے اور ایک ایک سے ان کی حیثیت کے موافق اور شاہی عتاب کے مطابق ان سے رفتہ رفتہ سارا مال چھین لیتا ہے۔ مگر اس کا وبال حکومت ہی پر پڑتا ہے۔ کیونکہ جب سلطان کے مقربین اور خاص خاص آدمی اور مخلص خیر خواہ جو ارباب دولت وثروت تھے فنا ہو جاتے ہیں تو مجد و شرف کی بہت سی شاندار و بلند عمارتیں جن کو سلف نے نہایت مضبوطی سے بنایا تھا منہدم ہو جاتی ہیں۔

تاریخی نظائر: غور کیجئے حکومت عباسیہ میں بنوقحطبہ' بنو برمک' بنوسہل اور بنوطاہر وغیرہ کے ساتھ جو کچھ ہوا۔ پھر اندلس میں حکومت امویہ میں طوائف الملوکی کے زمانے میں بنوشہید' بنوابی عبدۃ' بنوحدیر اور بنوبرد وغیرہ کے ساتھ جو کچھ ہوا۔ اسی طرح ہمارے زمانے میں جس حکومت کا ہم نے مشاہدہ کیا ہے۔ اس میں یہی ہو رہا ہے۔ یہ اللہ کا ایک طریقہ ہے جو حکومتوں میں شروع ہی سے چلا آ رہا ہے اور اللہ کا طریقہ بدلا نہیں کرتا۔

عہدیداروں کی حفاظتی تدابیر: لہٰذا ان جیسی تباہیوں سے بچنے کے لیے بہت سے ارا کین دولت' دولت وثروت جمع کرنے کے بعد اپنے عہدے چھوڑ کر بادشاہ سے اپنی گردنیں چھڑانے کے لیے بھاگنے کی تیاریوں میں خوب مصروف رہتے ہیں تا کہ کسی حفاظت کی جگہ پہنچ جائیں۔ وہاں یہ دولت ان کے کام آئے گی اور اسے اطمینان وسکون سے وہاں خرچ کریں گے۔ حالانکہ یہ ان کی فاش غلطی ہے۔ جو ان کے لیے سخت مضر ہے خوب یاد رکھئے ان عہدوں میں پھنس جانے کے بعد ان سے نجات پانا نہ صرف دشوار بلکہ ناممکن ہے۔ اگر خود سلطان بھی بھاگنا چاہے تو رعایا ایک لحہ کے لیے بھی اس پر قادر نہ ہونے دے گی اور نہ اس کے خاندان والے جو اس کی مزاحمت میں لگے رہتے ہیں بلکہ بادشاہ سے ایسے فعل کا ظہور اس کے ہاتھ سے حکومت چھن جانے کا اور اپنی جان کو خطرہ میں ڈالنے کا باعث ہے۔ زمانے کے طبعی حالات یہی بتاتے ہیں۔ کیونکہ ملک کے پٹہ سے گردن چھڑانا بڑا مشکل ہے خاص طور پر اس حالت میں جب کہ حکومت کا شباب ہو مگر اس کا دامن تنگ ہو (ملک میں ابتری پھیلی ہوئی ہو) اور لوگ مجد وشرف اور مکارم اخلاق چھوڑ کر دناءت وشرارت اور برے اخلاق پسند کرتے ہوں اگر بادشاہ کا کوئی مقرب خاص' خادم یا کوئی عہدیدار بھاگنا چاہے تو لوگ اسے بھی بھاگنے نہیں دیتے اور اس میں اور بھاگنے میں حائل ہو جاتے ہیں۔ اول تو اس لیے کہ صرف مقرب شاہی یا خاص خادم یا سرکاری عہدیدار کے بلکہ تمام اہل ملک کے بارے میں سلاطین کا یہ خیال ہوتا ہے کہ چونکہ وہ غلام ورعایا اور شاہی اسرار ورموز سے اور ملکی اندرونی حالات سے خوب واقف ہیں۔ اگر باہر چلے جائیں گے تو افشائے اسرار کا ڈر ہے اس لیے وہ ان کی گردنوں سے سرکاری خدمات کا پٹہ کھولنے کی جرأت نہیں کرتے۔ تا کہ ان کے اسرار ورموز اور ملکی اندرونی حالات پردہ راز میں رہیں۔ علاوہ ازیں غیرت کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ جو اپنے ہیں اپنے ہی رہیں اور غیروں کے پاس نہ جائیں۔

شرکت غیر نہیں چاہتی غیرت میری
غیر کی ہو کے رہے یا شب فرقت میری

اندلس میں سرکاری افسروں کو حج کی اجازت نہیں تھی: اندلس میں بنی امیہ کا تو یہ حال تھا کہ وہ سرکاری عہدیداروں کو حج کی بھی اجازت نہیں دیتے تھے کہ ایسا نہ ہو کہ وہ بنوعباس کے ہتھے چڑھ جائیں۔ چنانچہ ان کے پورے عہد سلطنت میں کوئی افسر حج نہیں کر سکا۔ اندلس کی حکومت کے عہدیداروں کے لیے حج کا راستہ اسی وقت کھلا جب کہ بنوامیہ کی سلطنت پارہ پارہ ہوئی اور طوائف الملوکی کا دور آیا۔

بھاگنے نہ دینے کی دوسری وجہ: دوئم اس لیے کہ اگر خدمت کا پٹہ کھول بھی دیا جائے تو سلاطین یہ کبھی گوارہ نہیں کریں

گے کہ جو مال ان کے ملک میں کمایا گیا ہے اسے باہر لے جا کر اڑایا جائے۔ کیونکہ وہ اسے اپنے مال کا ایک حصہ سمجھتے ہیں جیسے اپنے ملک کا ایک حصہ سمجھتے ہیں۔ اس لیے وہ اس مال کو چھین کر ہڑپ کر لینا چاہتے ہیں اور ملک کا ایک حصہ ہونے کی وجہ سے اس سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں۔

بھاگ جانے کے بعد بھی مال کے محفوظ نہ رہنے کا امکان: پھر اگر ہم مان بھی لیں کہ کوئی چھپ کر مع رقم کے فرار ہو جائے (حالانکہ ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے) تو جہاں جائیں گے وہاں کے بادشاہوں کی نگاہیں ان کی طرف اٹھیں گی اور انہیں ڈرا دھمکا کر کسی نہ کسی ترکیب سے وہ مال ان سے چھین لیں گے یا انہیں جبریہ کھلم کھلا لوٹ لیں گے کیونکہ انہیں معلوم ہے کہ یہ محصول کا اور حکومت کا مال ہے اور اسے عوام کی اصلاحات پر صرف ہونا چاہیے پھر جب اس مال پر بھی للچائی ہوئی نگاہیں ڈالتے ہیں جو لوگوں نے مختلف پیشوں سے کمایا ہے تو محصول اور سلطنت کے مال میں جن میں انہیں دست اندازی کا حق حاصل ہے کیوں نہ للچائی ہوئی نگاہیں ڈالیں۔

ایک تاریخی نظیر: ایک دفعہ سلطان ابو یحییٰ ذکریا بن احمد تعیانی افریقہ کے سلاطین حفصین میں سے نویں یا دسویں بادشاہ نے ملک کی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو کر مصر جانا چاہا تاکہ مغربی سرحدوں کے گورنر سے جس نے اسے تونس پر لڑنے کے لیے بلایا ہے اپنی جان چھڑا لے۔ چنانچہ اس نے چپکے چپکے طرابلس کی سرحد تک سلامتی سے پہنچ جانے کا انتظام کر لیا اور وہاں سے براہ سمندر اسکندریہ پہنچ گیا اور سرکاری خزانہ بالکل خالی کر گیا حتیٰ کہ خزانے کا سارا سامان اس کے متعلق جائیدادیں اور اس کے جواہر اور کتابیں سب کچھ فروخت کر کے لے گیا اور ۷۸۱ھ میں سلطان ناصر محمد بن قلاؤن کے ہاں مہمان ٹھہرا۔ سلطان نے اس کی خوب ہاتھا چھاؤں اور اس کی خاطر تواضع کی اور اس کا ذخیرہ بہ لطائف الحیل آہستہ آہستہ لینے لگا۔ حتیٰ کہ اس کی تمام دولت پر قابض ہو گیا۔ نوبت بہ ایں جا رسید کہ ابن الحیان کے روٹی کے بھی لالے پڑ گئے۔ بس اس بیچارے کا اس وظیفہ پر گذارا تھا جو سلطان نے اس کے لیے مقرر کر دیا پھر یہ ۸۲۸ھ میں فوت ہو گیا جیسا کہ ہم اس کے واقعات میں بیان کرنے والے ہیں۔ لہٰذا بھاگ جانے کا خیال یا اس جیسے دیگر خیالات محض وسوسے ہیں جو سرکاری عہدیداروں کے دماغوں میں گھوما کرتے ہیں جبکہ انہیں بادشاہوں کی گرفت کا ڈر ہوتا ہے اگر یہ چھپ چھپا کر بھاگ بھی کھڑے ہوئے تو وہ زیادہ سے زیادہ بادشاہ کی گرفت سے نکل جائیں گے۔ لیکن لے جائے ہوئے پیسے سے فائدہ اٹھانے کا خیال محض فاش غلطی اور ایک خام خیال ہے۔ ان کی زندگی بسر کرنے کے لیے شاہی وظائف ہی کافی ہیں جن کے وہ سرکاری خدمات میں شہرت پانے کی وجہ سے مستحق ہیں۔ یا اگر کوئی کاروبار کریں یا کھیتی باڑی کریں تو ان کی عزت و شہرت کی وجہ سے وہ بھی ان کے لیے کافی ہے اور اپنے ملک میں رہ کر سرکار سے وابستہ رہنا باعث عزت و شرافت بھی ہے۔ دل کو جس طرح چاہو سمجھا لو۔

نفس طامع پیش قدمی میں ہے دائم پیش پیش
کر لو گر تھوڑے پر راضی پھر تو تھوڑا بھی ہے عیش

فصل نمبر ۴۲

شاہی عطیات میں کمی خراج میں کمی کا باعث ہے

ایک تمثیل: اس کی وجہ یہ ہے کہ حکومت واقتدار کو ایک مخصوص علاقے کی ایک بڑی منڈی سمجھو جس سے تمدن کو کھاد ملتا ہے۔ اگر سلطان ملکی ضروریات پر محاصل کی آمدنی خرچ نہ کرے یا اسے جوڑ کر رکھ لے یا اسے اتنی آمدنی ہی نہ ہو جس سے ملکی ضروریات پوری ہوں تو خدام ومقربین شاہی اور فوج خالی ہاتھ رہ جائیں گی۔ پھر ان عہدیداروں کے خدام ومتعلقین جن کا دارو مدار انہیں پر تھا مفلوک الحال ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ جب عہدیداروں کے اخراجات میں کمی آتی ہے تو ان کے خدام وملازمین کے اخراجات میں لامحالہ کمی آئے گی۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ مجموعی طور پر لوگوں کے اخراجات میں کمی آئی اور تمدن کا جزو اعظم سرکاری حکام اور خدام ہی ہوتے ہیں اور ان کے اخراجات ہی زیادہ تر منڈی کا مادہ ہوا کرتا ہے۔ جب ان کے اخراجات میں کمی آئے گی تو منڈیوں کے مادہ میں کمی کا آنا لازمی ہے اور جب منڈیوں مین مادہ نہ ہوگا یا کم ہوگا تو کساد بازاری آپ سے آپ ہی لازم آئے گی اور تجارت میں نفع کا ہونا نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس سے محصول پر بھی برا اثر پڑے گا کیونکہ محصول کی آمدنی آبادی پر' کثرت معاملات پر' بازاروں کی گرمی پر اور تجارتی منافع پر موقوف ہے ان تمام باتوں کی ذمہ داری حکومت پر عائد ہوتی ہے کیونکہ آمدنی کی کمی کی وجہ سے خزانہ خالی تھا اس لیے بادشاہ ملکی ضروریات پوری نہ کر سکا اور اس نے ملازمین کی تنخواہوں میں تخفیف کر کے یہ مصیبت مول لی کیونکہ ہم نے شروع ہی میں بتایا ہے کہ حکومت ملک کی سب سے بڑی منڈی ہے اور آمدوخرچ میں تمام منڈیوں کی جڑ اور مادہ ہے۔ لہٰذا اگر یہی منڈی ٹھنڈی پڑ جائے اور اسی کی آمدنی میں کمی آ جائے تو دیگر منڈیوں کا بدرجہ اولیٰ یہی حال بلکہ اس سے بھی ابتر حال ہوگا۔ علاوہ ازیں دولت کی لوٹ پھیر بادشاہ اور رعایا کے درمیان رہتی ہے۔ دولت رعایا سے بادشاہ کے پاس آتی ہے اور بادشاہ سے رعایا کے پاس جاتی ہے۔ پھر اگر سلطان ہی دولت روک لے تو رعایا کے پاس دولت کہاں سے آئے وہ لامحالہ تہی دست ہو جائے گی۔ اللہ کے بندوں میں اللہ کا یہی طریقہ ہے۔

فصل نمبر ۴۳

ظلم ویرانی لاتا ہے

ظلم کے بھیانک نتائج: یاد رکھیے! لوگوں پر روپے پیسے کے بارے میں ظلم وزیادتی سے ان میں مال کمانے کے جذبات سرد پڑ جاتے ہیں ان کی تمنائیں پامال ہو کر رہ جاتی ہیں کیونکہ انہیں یقین ہوتا ہے کہ ایک نہ ایک دن یہ رقم ان سے

چھین لی جائے گی۔ پھر جب کمائیوں کی سرگرمیاں ہی ٹھنڈی پڑ جائیں گی تو لوگ کام کاج چھوڑ بیٹھیں گے۔ کاروبار کا چھوڑنا بقدر ظلم کے رونما ہوگا۔ پھر جب کسی ملک میں ظلم ہمہ گیر ہو روزگار کے تمام ذرائع میں کارفرما ہو اور کثرت سے ہو تو ترک کاروبار کا بھی یہی حال ہوگا کیونکہ مجموعی طور پر لوگوں کے جذبات سرد پڑ جائیں گے کیونکہ وہ روزگار کے جس ذریعہ کو اپنانا چاہیں گے اس میں انہیں ظلم وتعدی کی بھیانک صورت نظر آئے گی اگر ظلم معمولی ہے تو لوگوں کے جذبات میں بھی معمولی سردی آئے گی اور کاروبار میں نسبتاً کم تعطل لازم آئے گا۔

ظلم سے کاروبار اور منڈیوں میں تعطل: آبادی' آبادی کی کثرت اور منڈیوں میں گرمی' اعمال ومساعی پر موقوف ہے۔ ہر شخص اپنے اپنے کام اور کسب کے لیے بازاروں میں آتا جاتا ہے۔ پھر جب لوگ ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائیں گے اور کاروبار سے ہاتھ سمیٹ لیں گے تو آبادی کی منڈیاں معطل ہو جائیں گی۔ حالات بگڑ جائیں گے اور لوگ روزگار کی تلاش میں یہ ملک چھوڑ کر کسی دوسرے علاقے میں چلے جائیں گے۔ جس کا اس ملک سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ لامحالہ ملک اپنے باشندوں سے خالی ہوتے ہوتے آباد شہر برباد اور بھرے گھر ویران ہو جائیں گے اور ملک کی بربادی حکومت وسلطان کی بربادی ہے۔ کیونکہ حکومت آبادی کے ڈھانچے کی ایک صورت ہے۔ پھر جب خرابی مادہ سے ڈھانچہ ہی بگڑ جائے گا تو صورت تو بدرجہ اولی بگڑے گی۔

مسعودی کی ایک حکایت: اس کی مزید وضاحت کے لیے مسعودی کی حکایت پر غور کیجیے۔ مسعودی پارسیوں کی تاریخ میں موبذان ہے۔ جو بہرام بن بہرام کے زمانے میں بانی مذہب تھا۔ نقل کرتا ہے کہ موبذان الو کی زبان سے ایک کہانی سنا کر بادشاہ کو اشاروں اشاروں میں ظلم وتعدی سے روکتا ہے اور اسے اس کی بری عادتوں پر متنبہ کرتا ہے اور اسے خواب غفلت سے جگاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک دن بادشاہ نے الو کی آواز سنی۔ بولا موبذان! تم اس کی زبان سمجھتے ہو۔

موبذان ہاں خوب سمجھتا ہوں۔ نر الو مادین سے نکاح کرنا چاہتا ہے۔ مادین کہتی ہے میں نکاح کے لیے تیار ہوں بشرطیکہ تم مجھے بہرام کے زمانے کے بیس ویران گاؤں مہر میں دو۔ نر کہتا ہے مجھے یہ شرط منظور ہے۔ اگر بہرام کی حکومت قائم رہی تو بیس میں تجھے ایک ہزار ویران گاؤں دے دوں گا (یہ خواب غفلت سے بیدار کرنے کا بہترین وآسان طریقہ ہے)

یہ سن کر بادشاہ چونک پڑتا ہے اور موبذان کو تنہائی میں بلا کر اس سے پوچھتا ہے کہ اس سے تمہارا کیا مقصد ہے؟

موبذان عرض کرتا ہے:

عالیجاہ! ملک کی بقا شریعت کی پابندی اور حق تعالیٰ کی اطاعت اور اس کے احکام بجالانے اور تبلیغ پر موقوف ہے اور شریعت کی بقا بادشاہ اور بادشاہ کی بقا لوگوں پر' لوگوں کی بقا مال پر' مال کی بقا آبادی پر اور ہر آبادی کی بقا انصاف پر ہے۔ انصاف ایک ترازو ہے جو اللہ نے اپنی مخلوق میں نصب فرما دی ہے اور اس کا ایک منتظم بنا دیا ہے جو بادشاہ ہے۔ عالیجاہ۔ آپ نے ان لوگوں سے اور انہیں آباد رکھنے والوں سے ان کی زمینیں چھین لیں حالانکہ انہی سے لگان وصول ہوا کرتا تھا اور اسی آمدنی سے خزانہ بھرا رہتا تھا اور آپ نے یہ زمینیں ملازمین مقربین خاص' خدام واقارب واحباب کے نام کر دیں انہوں

نے زمینیں ویران چھوڑ دیں اور ویرانی کے خطرناک نتائج پر غور نہیں کیا اور نہ زمینوں کی اصلاحات پر توجہ دی اور ان سے شاہی تقرب کی وجہ سے لگان وصول کرنے میں بھی رواداری برتی گئی اور جن کسانوں کے پاس زمینیں رہ گئی تھیں لگان کی شرح بڑھا کر ان سے لگان وصول کیا گیا جو سراسر ظلم تھا اس ظلم سے وہ زمینیں چھوڑ چھاڑ کر ملک سے بھاگ کھڑے ہوئے اور ایسے علاقوں میں جا بسے جہاں انہوں نے بڑی بڑی دشواریوں کے بعد زمینیں حاصل کیں۔ اس سے آپ کے ملک کی آبادی کم ہو گئی زمینیں غیر مزروعہ پڑی رہ گئیں سرکاری آمدنی گھٹ گئی اور فوج و رعایا کے اخراجات میں کمی آنے کی وجہ سے رعایا الگ ہلاک ہوئی۔ یہ حال دیکھ کر ملک کی طرف پڑوسی بادشاہوں نے للچائی ہوئی نگاہ ڈالی کیونکہ انہیں یقین تھا کہ اس ملک میں وہ مواد ہی نہیں جس پر ملک کے ستون قائم ہوا کرتے ہیں۔

بادشاہ موبذان کی یہ نصیحتیں سن کر اپنے ملک کی غور و پرداخت میں لگ جاتا ہے اور خواص و خدام سے زمینیں چھین کر کاشت کاروں میں بانٹ دیتا ہے اور سابق طریقہ بحال کر دیتا ہے۔ کاشت کار زمینوں پر کاشت کرتے ہیں۔ تمام علاقہ آباد ہو کر لہلہا اٹھتا ہے۔ ملک میں ارزانی ہو جاتی ہے محصول کثرت سے وصول ہو جانے کی وجہ سے سرکاری خزانہ بھر جاتا ہے۔ فوجی طاقت مضبوط ہو جاتی ہے اور دشمنوں کی تمنائیں پامال ہو جاتی ہیں سرحدوں پر فوجیں تعینات ہو جاتی ہیں اور سلطان اطمینان اور دل جمعی کی ساتھ اپنے کام سرانجام دیتے اور مزے سے ان کے دن گذرنے لگتے ہیں اور ملک میں ایک قابلِ رشک انتظام قائم ہو جاتا ہے۔ آپ بھی اس حکایت کو سمجھ جایئے کہ ظلم سے آباد علاقے ویران ہو جاتے ہیں اور ویرانی کی تمام ذمہ داری حکومت پر عائد ہوتی ہے اور اس سے حکومت میں ابتری پھیلتے پھیلتے حکومت ہاتھوں سے نکل جاتی ہے۔

ایک شبہ کا جواب: اس سلسلے میں اس پر غور نہ کیجئے کہ کبھی بڑی بڑی حکومتوں میں ظلم و زیادتی پائی جاتی ہے۔ لیکن وہ جوں کی توں آباد رہتی ہیں اور ان میں کچھ بھی خرابی نہیں آتی اس کی وجہ یہ ہے کہ ظلم سے ویرانی ایک خاص مناسبت سے بتدریج آتی ہے۔ اگر کوئی شہر بڑا ہے اور اس کی آبادی بہت ہے اور اس کا کاروبار بہت وسیع ہے تو اس میں مظالم اور زیادتی سے خرابی کم محسوس ہوگی کیونکہ خزاں بتدریج آتی ہے۔ خرابی کی ابتدا تو ہو چکی ہے مگر ملک کی وسعت اور کاروبار کے پھیلاؤ کی وجہ سے محسوس نہیں ہوتی اور اس کا اثر ایک مدت کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ ملک برباد ہونے سے پہلے ظالم حکومت ہی جڑ سے اکھڑ جاتی ہے اور دوسری حکومت آ کر ملک کی پھٹی ہوئی قبا میں پیوند لگاتی ہے اور جو خرابی کا گھن در پردہ اسے کھا رہا ہے اسے مار کر نقصانات کی تلافی کرتی ہے۔ اس لیے یہ تھوڑا سا نقصان آنکھوں سے اوجھل ہی رہتا ہے اور تلافی نقصان کی وجہ سے ملک پھر اپنی سابق حالت پر لوٹ آتا ہے لہٰذا ظلم و زیادتی سے آبادی میں نقصان کا آ جانا یقینی ہے اور اس کے برے اثرات حکومت ہی پر پڑتے ہیں۔

ظلم عام ہے: ظلم اسی میں محدود نہیں کہ کسی سے اس کا مال یا اس کی چیز بلا معاوضہ چھین لی جائے بلکہ ظلم عام ہے ہر وہ شخص جو کسی سے کسی کی چیز چھین لے یا اس کے دائرۂ عمل میں ہو اسے غصب کر لے یا اس کا اس سے ناحق مطالبہ کرے یا کوئی ایسا حق اس پر فرض کر دے جو شریعت نے اس پر فرض نہ کیا ہو وہ ظالم ہے۔ لوگوں سے ناحق وصول کرنے والے ظالم ہیں۔ وصولیابی میں تشدد برتنے والے ظالم ہیں۔ مال لوٹنے والے ظالم ہیں لوگوں کے حقوق روکنے والے ظالم ہیں۔ لوگوں کی

زمینیں غصب کرنے والے ظالم ہیں اور کھلم کھلا ظالم ہیں غرض ان تمام ظلموں کا وبال حکومت پر ہی پڑتا ہے۔ جو آبادی کی (جو حکومت کا مادہ ہے) ویرانی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور ویرانی اس لیے آتی ہے کہ ظلم سے لوگوں کی امیدیں ختم ہو جاتی ہیں اور دل ٹوٹ جاتے ہیں۔

مخالفت ظلم کی حکمت: شارع علیہ السلام نے جو ظلم حرام فرمایا ہے۔ اس میں یہی حکمت کارفرما ہے یعنی اس سے آبادی میں نقصان و ویرانی لازم آتی ہے اور ظلم نسلِ انسانی کے فنا ہونے کی طرف اشارہ کرتا ہے اور یہی وہ عام حکمت ہے جس کی رعایت شرع نے اپنے پانچ ضروری مقاصد میں پیش نظر رکھی ہے یعنی دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت کی جائے انہیں ضائع نہ ہونے دیا جائے پھر جب ظلم انسانی نسل کے کٹ جانے کی خبر دیتا ہے کیونکہ اس سے ویرانی لازمی آتی ہے تو اس میں خطرہ کا وجود ہے۔ اس لیے ظلم کی حرمت میں سنگینی ہے۔ قرآن وحدیث میں حرمت ظلم کے دلائل بے شمار اور ضبط وحصر سے باہر ہیں۔

دیگر جرائم کی طرح ظلم کی حد کیوں مقرر نہیں کی گئی: دیگر جرائم کی طرح ظلم کی حد اس لیے مقرر نہیں کی گئی کہ ظلم پر ہر شخص قادر نہیں۔ اگر ظلم پر ہر شخص قادر ہوتا تو ظلم پر ظلم سے باز رکھنے کی سزائیں اسی قسم کی مقرر کی جاتیں جو سزائیں جرائم کی ان انواع پر مقرر کی گئی ہیں جن پر ہر شخص قادر ہوتا ہے جیسے زنا پر، قتل اور میخواری وغیرہ پر ہر شخص قادر ہے اور ان کی سزائیں مقرر ہیں۔ ظلم پر خاص خاص لوگ ہی قادر ہوتے ہیں کیونکہ ظلم طاقت والا اور سلطان ہی کر سکتا ہے۔ اس لیے اس کی برائی میں مبالغہ سے کام لیا گیا ہے اور بار بار وعید دہرائی گئی تاکہ اس سے ظلم کی سنگینی کی طرف اشارہ ہو اور جو مظالم پر قادر ہو وہ ڈر کر ظلم سے باز آ جائے اور دیگر جرائم کی طرح ظلم کی حد مقرر نہیں کی گئی جیسے زنا کی حد سو کوڑے یا رجم ہے کیونکہ زنا پر ہر شخص قادر ہوتا ہے اور ظلم پر ہر شخص قادر نہیں ہوتا کیونکہ ظلم طاقتور ہی کرتا ہے کمزور آدمی تو اپنے سے ظلم رفع کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کی سزا اللہ نے اپنے پاس رکھی ہے۔ البتہ اس کی بار بار وعید بیان کر کے اس سے ڈرایا بھی گیا ہے تاکہ لوگ ڈر کر اور اس کا ہولناک انجام یاد کر کے ظلم سے باز آ جائیں جس عمل کا ثواب حق تعالیٰ کے پاس ہو اس کے ثواب کا کیا ٹھکانہ اور جس کی سزا اللہ کے پاس ہو اس کی سنگینی کا کیا ٹھکانہ۔ حق تعالیٰ اپنے عذابوں سے محفوظ فرمائے (آمین)

ایک اعتراض کا جواب: اگر کہا جائے کہ شریعت میں جنگ کی سزا مقرر ہے اور جنگ پر طاقت ور ہی قادر ہوتا ہے تو اس کا جواب دو طرح ہے:

۱۔ سزا کا تعلق جنایت سے ہوتا ہے اور محض لڑائی سے جنایت لازم نہیں آتی۔ اکثر علماء نے یہی جواب دیا ہے اس لیے محض لڑائی سے سزا مرتب نہیں ہوتی جب تک کہ دوسرے کی حق تلفی نہ ہوتی ہو۔

۲۔ لڑنے والے کو قادر نہیں مانتے کیونکہ ظالم کی قدرت سے ہمارا مقصد ایسی قدرت ہے جسے کوئی دوسری قدرت نہ روک سکے۔ ایسی ہی قدرت برائی کا سبب بنتی ہے۔ لڑنے والے میں قدرت تو ہے مگر ہماری مطلوبہ قدرت نہیں کیونکہ اس کی قدرت محض ڈرا دھمکا کر دوسرے کا مال ہڑپ کر جانے پر موقوف ہے۔ اس طرح ہر شخص کی قدرت شرعی حیثیت سے بھی ٹکراتی ہے اور سیاسی حیثیت سے بھی۔ لہٰذا یہ قدرت ظلم کا ذریعہ نہیں (مطلب یہ ہے کہ قدرت

سے وہ قدرت مراد ہے جس کی عام طور پر مزاحمت نہ کی جا سکے۔ لیکن جس قدرت کی مزاحمت پر ہر شخص شرعی اور سیاسی حیثیت سے قادر ہوتا ہے۔ وہ قدرت ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

بیگار سب سے بڑا ظلم ہے: آبادی کو برباد کرنے کے سلسلے میں انتہائی سنگین و عظیم ظلم جبریہ کسی سے کام لینا اور ناحق اسے اپنا مطیع و منقاد بنائے رکھنا ہے کیونکہ کام ان ذرائع میں سے نہیں جن سے انسان کے پاس پیسہ آتا ہے جیسا کہ ہم باب رزق میں انشا اللہ اس پر روشنی ڈالیں گے کیونکہ روزی اور کمائی ملک کے باشندوں کے کاموں کی قیمتیں ہیں۔ اس لیے ہر قسم کے اعمال و مساعی آمدنی کے ذرائع اور اسباب ہیں۔ بلکہ اعمال کے سوا کمائی کا وجود ہی نہیں کیونکہ رعایا جو آبادی کی رونق بڑھانے کے کاموں میں مصروف رہتی ہے ان کی روزی اور کمائی ان کے کاموں ہی سے پیدا ہوتی ہے پھر جب ان سے مفت کام کرائے جائیں گے اور ان کے روزگار میں ان کی حق تلفی کی جائے گی تو ان کی کمائی جاتی رہے گی اور ان عملوں کی قیمت غصب کر لی جائے گی حالانکہ وہی ان کی آمدنی کا ذریعہ ہیں تو انہیں نقصان پہنچے گا اور ان کی روزی کا ایک بڑا حصہ تلف ہو جائے گا بلکہ مجموعی طور پر ان کا روزگار ہی نظر بیگار ہو جائے گا اور اگر ان سے بار بار بیگار لی جائے گی تو ان کے جذبات آبادی کو ٹھیس لگے گی اور اس میں جدوجہد کرنے سے دست بردار ہو جائیں گے جس سے آبادی میں انقطاع و بربادی لازم آئے گی۔

لوگوں سے کم قیمت پر مال خرید کر زیادہ قیمت پر بیچنا بیگار سے بھی بڑا ظلم ہے: اس سے بھی بڑا ظلم جو آبادی و حکومت کو بگاڑنے والا اور ان میں خلل ڈالنے والا ہے۔ لوگوں سے چیزیں بازار کے بھاؤ سے کم قیمت پر خرید کر انہی کے ہاتھوں اونچی قیمت پر فروخت کرنا اور خرید و فروخت دونوں صورتوں میں ان پر جبر کرنا ہے۔ کبھی ان سے سستا مال خرید کر اسے انہیں کو ادھار یا نقد دیا جاتا ہے اور اس کی اونچی قیمت مقرر کر دی جاتی ہے پھر وہ اس نقصان کی تلافی کے لیے مال بازار میں لا کر فروخت کرتے ہیں مگر وہ سستے داموں بکتا ہے اور لیتے وقت جو گھاٹا ہوتا ہے اس کا اثر ان کے سرمائے پر پڑتا ہے اور ان کا سرمایہ ختم ہونے لگتا ہے۔ کبھی اس کا اثر ہمہ گیر ہوتا ہے جس سے تمام تاجر خواہ ملکی ہوں یا غیر ملکی اور تمام بازار والے اور دکاندار خواہ پنساری ہوں یا پھل فروش یا کاریگر یا صنعت کار یا کاروباری یا ارباب حرفہ غرض سب ہی متاثر ہوتے ہیں اور مختلف اوقات میں لگاتار نقصانات اٹھاتے رہتے ہیں۔ جو ان کا سرمایہ ہی لے ڈوبتے ہیں۔ انہیں ان نقصانات سے بچنے کی بجز اس کے کوئی اور راہ نہیں ملتی کہ کاروبار ختم کر کے گھروں میں بیٹھ جائیں کیونکہ یہ بیچارے منافع کے لالچ سے اپنی اصل پونجی بار بار لگاتے رہے اور نقصانات اٹھاتے رہے۔ حتیٰ کہ اصل پونجی سے بھی ہاتھ دھو بیٹھے۔ جب یہ صورت حال ہوتی ہے تو باہر کے تاجر بھی آنا جانا بند کر دیتے ہیں کیونکہ انہیں بھی خرید و فروخت میں نقصانات کا ڈر رہتا ہے۔ اس لیے منڈیاں ٹھنڈی پڑ جاتی ہیں اور لوگوں کے کاروبار چوپٹ ہو جاتے ہیں عموماً روزیاں کاروبار ہی سے پیدا کی جاتی ہیں۔ جب کاروبار ہی پٹ ہوں گے تو روزگاروں میں یقیناً خلل آئے گا جس سے لامحالہ شاہی آمدنی میں بھی فرق آئے گا۔ یا وہ بالکل ہی ختم ہو جائے گی کیونکہ حکومت کے درمیانی اور پچھلے زمانے میں زیادہ تر آمدنی تجارتی مال کی چونگیوں پر موقوف ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ بہر حال اس ظلم کا انجام آبادی کی خرابی اور حکومت کے زوال کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔

مُلک میں دفعتاً انقلاب آنے کی وجہ: یہ خرابیاں بتدریج اس طرح پیدا ہوتی ہیں کہ ان کی خبر تک بھی نہیں ہونے پاتی اور جب آتی ہیں جب حکومت رعایا کی کمائیوں کے ذرائع خود استعمال کر کے ان کے مال لوٹ لے لیکن اگر کوئی حکومت بلا معاوضہ اور بغیر کسی حیلہ کے لوگوں کے مال ظلم و تعدی سے چھین لے ان کی عورتوں کی آبروریزی کرے۔ انہیں ناحق قتل کر دے ان کے راز افشا کرے اور ان کی عزتوں پر ہاتھ ڈالے تو ایسی صورت میں انقلاب ایک دم آ جاتا ہے اور حکومت بہت جلد فنا کے گھاٹ اتر جاتی ہے۔ کیونکہ اس ظلم سے فتنوں کا ایک بے پناہ سیلاب امنڈ آتا ہے جو حکومت کو بہا کر لے جاتا ہے۔ اسی لیے شرع نے ان تمام مظالم کو حرام فرما دیا ہے تاکہ ان خرابیوں کے دروازے ہی بند ہو جائیں جن سے آبادی گھٹتی ہو یا روزگار ختم ہوتے ہوں۔ اس لیے تجارت میں مقابلہ جائز رکھا گیا ہے اور باطل طریقے سے لوگوں کا مال اینٹھنا حرام فرما دیا گیا ہے۔

ظلم کے محرکات و اسباب: ظلم کرنے کے محرکات و اسباب ملکی و شاہی بڑھتی ہوئی ضرورتیں ہوتی ہیں جو زیادہ سے زیادہ آمدنی کا تقاضہ کرتی ہیں۔ کیونکہ سلاطین میں تعیش پیدا ہو جاتا ہے اور ان کا ہر گوشہ زندگی آرام و عیش کا طلب گار ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے مصارف بہت زیادہ بڑھ جاتے ہیں اور اخراجات اونچے پیمانے کے ہو جاتے ہیں اور موجودہ آمدنی ان کے اخراجات پورے کرنے سے عاجز آ جاتی ہے اس لیے وہ ایسی ترکیبیں نکالتیں ہیں جن سے محاصل بڑھا دیں تاکہ آمد و خرچ میں مساوات قائم ہو جائے۔ پھر جوں جوں تعیش بڑھتا جاتا ہے خرچ میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اور پیسے کی سخت حاجت پیش آتی رہتی ہے۔ اس لیے محاصل کی شرح میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے جس سے حکومت کا دائرہ روز بروز تنگ ہوتا جاتا ہے حتی کہ ایک دن دائرہ حکومت بالکل سمٹ کر ختم ہو جاتا ہے اور اس کے اثرات تک مٹ جاتے ہیں۔ پھر دشمن اسے آسانی سے ہڑپ کر جاتا ہے۔

ہر چہ ہست از قامت ناساز بے اندام ماست
ورنہ تشریف تو ہر بالائے کس کوتاہ نیست

فصل نمبر ۴۴

قیامِ دربانی کی کیفیت اور دورِ انحطاط میں اُس کی اہمیت

حکومت کا دورِ آغاز میں ملکی تکلفات سے بے نیاز ہونا: یاد رکھیے حکومت اپنے دورِ آغاز میں ملکی تکلفات سے بے نیاز ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کے لیے عصبیت کا ہونا لازمی ہے جس سے اس کی جڑیں مضبوط ہوتی ہیں اور اسے غلبہ و تسلط حاصل ہوتا ہے اور عصبیت کی پوشاک بدویت ہے اور بدویت تکلفات سے بے نیاز ہوتی ہے۔ اگر حکومت کا قیام دینی اصول

وقواعد کے ماتحت ہوتو وہ دینی تقاضوں کے مطابق ملکی تکلفات سے دور رہتی ہے اور اگر اس کا قیام بذریعہ غلبہ وتسلط ہوا ہو تو پھر بھی بدویت جس سے غلبہ حاصل ہوا ہے ملکی تکلفات وتصنعات سے دور رہتی ہے۔ پھر جب کوئی حکومت اپنے دور آغاز میں سیدھی سادی ہوتی ہے تو اس کا فرمانروا بھی سادگی پسند ہوتا ہے تو حکمران عوام کے ساتھ خلط ملط رہتا ہے اور لوگ اس تک آسانی سے پہنچ سکتے ہیں۔ لیکن جب اس کی عزت کی جڑیں مضبوط ہو جاتی ہیں تو حکمران عوام سے الگ تھلگ رہتا ہے اور اہم مسائل میں اپنے خاص خاص لوگوں ہی سے مشورے کرتا ہے کیونکہ اب اس کے خدام اور ملازم کثرت سے ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا وہ عوام سے مقدور بھر علیحدہ ہی رہتا ہے اور دروازے پر چوکیدار مقرر کر دیتا ہے تا کہ لوگ اجازت کے بغیر اندر نہ آ سکیں کیونکہ جن دوستوں یا سرکاری حکام پر اعتماد نہیں ان کا بلا اطلاع اچانک اندر آنا خطرے سے خالی نہیں۔ اس مقصد کے لیے وہ ایک شخص دروازے پر مقرر کر دیتا ہے جو بادشاہ سے ملنے کے لیے اندر جانے سے لوگوں کو روک دے اسے حاجب (روکنے والا) کہتے ہیں۔ پھر جب حکومت عروج وشباب پر آتی ہے اور اس میں تصنعات وتکلفات داخل ہو جاتے ہیں تو فرمانروا کے اخلاق بدل کر شاہی اخلاق اختیار کر لیتے ہیں۔ بادشاہوں کے اخلاق ودرباری آداب مخصوص وانوکھے ہوتے ہیں جن کی پابندی دربار میں ہر آنے والے کو کرنی پڑتی ہے اور ان کے ہی مطابق آداب شاہی بجالانے پڑتے ہیں۔ بعض ملاقاتی آداب شاہی سے ناواقف ہوتے ہیں اور ملتے وقت بادشاہوں کو ناراض کر دیتے ہیں اور بے چارے شاہی عتاب کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اس لیے آداب شاہی کو خاص خاص مقربین شاہی ہی پہچانتے ہیں۔ لہٰذا بجز ان مخلص کے دیگر لوگ ہر وقت کی شاہی ملاقات سے روک دیئے جاتے ہیں تا کہ کوئی خلاف آداب شاہی کوئی بات نہ کر بیٹھے جس سے بادشاہ ناراض ہو جائے اور وہ بادشاہ کی سزا کا نشانہ بن جائے۔

خاص حجابت: یہ ایک مخصوص حجابت ہے۔ پہلی حجابت خاص خاص لوگوں کے اندر آنے اور عوام کو روکنے کے لیے ہے اور دوسری حجابت مجلس خواص حفاظت کے لیے ہے تا کہ اس کے سوا کوئی اور شخص اس مجلس میں داخل ہونے نہ پائے۔ پہلی قسم کی حجابت عہد معاویہ، عہد عبدالملک اور خلفائے بنوامیہ کے زمانے میں پائی جاتی تھی۔ اس حجابت کے افسر اعلیٰ کو حاجب کہتے تھے کیونکہ حاجب حجابت بمعنی روکنے سے بنا ہے۔ پھر عباسیہ حکومت کے زمانے میں جب حکومت کی شان وشوکت، عزت ورفعت اور دولت وثروت بڑھی اور خلیفہ کے اخلاق پر مکمل شاہی اخلاق کا رنگ چڑھ گیا تو اب دوسری حجابت کی بھی ضرورت محسوس کی جانے لگی۔ اس کے افسر کو بھی حاجب ہی کہا جاتا ہے مگر یہ خاص حاجب ہے اور پہلا عام حاجب ہے۔ اب خلفائے عباسیہ کے دروازوں پر دو ایوان ہو گئے۔ ایک ایوان عام اور دوسرا ایوان خاص جیسا کہ ان کی تاریخ میں درج ہے۔

خاص الخاص حجابت: پھر حکومتوں میں ایک تیسری قسم کی حجابت پیدا ہوئی۔ یہ حجابت پہلی دونوں قسموں کی حجابتوں سے خاص ہے۔ یہ فرمانروائے ملک پر پابندی لگانے کے وقت پیدا ہوتی ہے۔ اس حجابت کی وضاحت یہ ہے کہ جب ارباب حل وعقد اور بادشاہ کے خاص خاص حامی بادشاہ کی اولاد میں سے کسی کو اس کی گدی پر بٹھا کر اس پر اپنا اقتدار جمانا چاہتے ہیں تو سب سے پہلے یہ کرتے ہیں کہ اس کے فرزند یا دوستوں پر اور خاص خاص لوگوں پر پابندی لگا دیتے ہیں کہ وہ بادشاہ کے پاس آنا جانا بند کر دیں اور سلطان سے کہہ دیتے ہیں کہ ان کے ملنے جلنے سے ان کے دلوں سے آپ کا رعب ختم ہو جائے گا اور

قوانین ادب کے خلاف لازم آئے گا۔ لہٰذا آپ ان سے نہ ملیں تا کہ بادشاہ لوگوں سے ملنا جلنا چھوڑ دے اور اس میں خلوت نشینی کی ایسی عادت پڑ جائے جو پھر بدلی نہ جا سکے۔ یہ لوگ بادشاہ کو اس وقت تک گوشہ نشین رکھتے جب تک اس کے فرزند پر ان کا پورا پورا تسلط نہ جم جاتا۔ لہٰذا یہ حجابت تسلط کے محرکات میں سے ہے اس قسم کی حجابت عموماً حکومت کے آخری زمانے میں پیدا ہوا کرتی ہے اور تسلط کی جڑیں مضبوط ہو جاتی ہیں (جیسا کہ ہم پابندی لگانے کے بیان میں اس پر روشنی ڈال چکے ہیں) اور حکومت کے دور انحطاط کی اور اس کی قوت کے ختم ہو جانے کی نشانی ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں سلطان کو خود اپنی جان کا ڈر ہوتا ہے۔ کیونکہ حکومت چلانے والے حکومت کی کمزوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بادشاہ کی اولاد سے استقلال کی قوت ختم ہو جانے پر طبعی طور پر خود مختار بننا پسند کرتے ہیں کیونکہ ملک کی خود مختاری کی محبت لوگوں کی گھٹی میں پڑی ہے اور ایسے حالات میں تو جب کہ خود مختاری کا ظن غالب ہو اور اس کے اسباب بھی پورے طور سے موجود ہوں۔ خاص طور سے خود مختاری دوڑ کر چاہتے ہیں۔

فصل نمبر ۴۵

ایک حکومت کا دو حکومتوں میں بٹ جانا

تقسیم حکومت کے انحطاط کی نشانی ہے یاد رکھئے انحطاط حکومت کی سب سے پہلی نشانی اس کا ٹکڑے ٹکڑے ہونا ہے۔ کیونکہ جب ملک انتہائی عروج و شباب پر پہنچ کر بیحد خوشحال و آسودہ ہو جاتا ہے اور فرمانروائے ملک مستقل عزت پیدا کر کے منفرد ہو جاتا ہے حتی کہ دوسروں کی شرکت بھی گوارا نہیں کرتا اور حتی الامکان شرکت کے اسباب ہی کاٹنے لگتا ہے کہ جن عزیزوں سے شرکت کا ڈر ہے انہیں فنا کے گھاٹ اتار دیتا ہے کہ ایسا نہ ہو یہ کبھی اپنا حق طلب کر بیٹھیں تو اس وقت ان حقداروں کو جو حقوق میں بادشاہ کے حصہ دار ہیں اپنی جانوں کا ڈر رہتا ہے۔ چنانچہ ان میں سے کوئی شخص بھاگ کر کسی دور والے علاقے میں جا کر ان لوگوں سے جا ملتا ہے جن کا اسی جیسا حال ہوتا ہے یعنی وہ بھی بادشاہ کی نگاہ میں مشکوک ہوتے ہیں۔ الغرض وہاں یہ لوگ اپنی حکومت قائم کر لیتے ہیں اور خود مختار حاکم بن بیٹھتے ہیں۔ اس طرح مرکزی حکومت کا دائرہ تنگ ہو کر سمٹنے لگتا ہے اور ان کی حکومت کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے۔ حتی کہ یہ حکومت بانٹ لیتے ہیں یا بانٹ لینے والے ہوتے ہیں۔

تاریخی نظائر: غور کیجئے ایک وقت وہ تھا جب اسلامی عربی حکومت محفوظ و منظم تھی اس کا وسیع دامن دور دور تک پھیلا ہوا تھا اور بنو عبد مناف کی عصبیت جامع و واحد تھی جس کا تمام مصر پر غلبہ تھا۔ خلافت کے اس پورے زمانے میں کسی کی بھی رگ نہیں پھڑکی کہ اس کے خلاف آواز اٹھائے ہاں کچھ خارجیوں نے علم بغاوت بلند کیا تھا وہ بھی ملک و ریاست کے لیے نہیں بلکہ اپنی بدعت کی راہ میں جانیں کھپانے کے لیے۔ لیکن وہ ناکام رہے کیونکہ ان کی مزاحمت ایک قوی عصبیت کر رہی تھی۔ آخر انہوں نے منہ کی کھائی۔ پھر جب خلافت بنو امیہ سے نکل کر بنو عباس کے ہاتھ لگی اور خلافت اپنے انتہائی عروج و اقتدار اور خوش حالی

پر پہنچ گئی تو اطراف سے سمٹنی شروع ہو گئی چنانچہ مرکزی خلافت کا اندلس والا سرحدی علاقہ عبدالرحمن داخل نے ہتھیا لیا اور وہاں اپنی حکومت قائم کر کے یہ علاقہ مرکزی حکومت سے کاٹ لیا اور ایک حکومت کی دو حکومتیں بنالیں پھر ادریس نے مغرب میں پہنچ کر علم بغاوت بلند کیا اور اپنی حکومت قائم کر لی۔ پھر اس کے بعد اس کے بیٹے نے یورپ میں بربر (مغلیۂ زناتہ) پر حکومت قائم کر لی اور شمال مغرب اور جنوب مغرب کے علاقوں پر قابض ہو گیا۔ پھر مرکزی حکومت مزید سمٹی اور افریقہ میں اغالبہ نے علم بغاوت بلند کر دیا۔ پھر شیعہ نے سر اٹھایا اور ان کی امداد کتامہ اور صنہاجہ نے کی اور یہ سب افریقہ اور مغرب پر پھر مصر و شام و حجاز پر قابض ہو گئے اور ادارسہ سے حکومت چھین لی اب مرکزی حکومت کے تین ٹکڑے ہو گئے۔

۱۔ حکومت عباسیہ جو مرکزی اور اساسی حکومت تھی اور عرب میں اپنے اصلی مقام پر تھی۔

۲۔ حکومت بنو امیہ جنہوں نے اندلس میں مشرقی قدیمی حکومت کے طرز پر اپنی حکومت قائم کر لی تھی۔

۳۔ حکومت عبیدیہ جو افریقہ مصر شام اور حجاز پر قائم تھی۔

یہ تینوں حکومتیں کچھ دنوں تک قائم رہیں پھر ایک ہی وقت میں یا آگے پیچھے کچھ فاصلے سے ختم ہو گئیں۔ اسی طرح عباسیہ حکومت میں اور حکومتیں قائم ہوئیں۔ چنانچہ ماوراء النہر اور خراسان کے سرحدی علاقے کو بنی سامان نے ہتھیا لیا اور علویوں نے دیلم و طبرستان پر قبضہ جما لیا اور آخر میں دیلم نے عراقین و بغداد پر اور خلفاء پر بھی اپنا اقتدار جما لیا۔ پھر سلجوقیہ کا دور حکومت آئے گا اور وہ تمام علاقوں پر قابض ہو گئے۔ پھر عروج پر پہنچنے کے بعد ان کی حکومت کے بھی حصے بخرے ہونے لگے۔ جیسا کہ ان کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ اسی پر مغرب و افریقہ میں صنہاجہ کا قیاس کر لیجئے کہ وہ بادیس بن منصور کے زمانے میں اپنے عروج و کمال پر پہنچنے کے بعد ٹکڑے ٹکڑے ہونے لگی۔ چنانچہ اس کے چچا حماد نے علم بغاوت بلند کیا اور عربوں کا علاقہ کوہ اوراس سے لے کر تلمسان اور ملویہ تک اپنے قبضہ میں کر لیا پھر کوہ مسیلہ کے محاذ میں کوہ قتامہ جو قلعہ پر تھا اس کا محاصرہ کر لیا اور اسے فتح کر کے اس میں قیام کیا اور کوہ تبطری یعنی بنو صنہاجہ کے مرکز اشیرہ پر بھی غالب آ گیا اور ایک نئی حکومت قائم کر لی جو آل بادیس کی حکومت کے مقابلہ پر تھی۔ آل بادیس کے پاس صرف قیروان اور اس کے مضافاتی علاقے باقی رہ گئے تھے۔ یہ دونوں حکومتیں قائم رہیں حتیٰ کہ فنا کے گھاٹ اتر گئیں۔ اسی طرح جب حکومت موحدین کا دامن سمٹنے لگا تو بنو ابو حفص نے افریقہ میں بغاوت کر دی اور افریقہ ہتھیا بیٹھے اور اپنی خود مختار حکومت بنا لی اور اس کے اطراف میں اپنی نسل کے لیے ملک کی داغ بیل ڈال گئے۔ پھر جب یہ حکومت بھی عروج و کمال تک پہنچ گئی تو انہیں کی نسل میں سے امیر ابوزکریا یحییٰ بن سلطان ابو اسحٰق ابراہیم (ان کے چوتھے خلیفہ) نے علم بغاوت بلند کیا اور جبایہ اور قسطنطنیہ اور ان کے مضافات میں ایک نئی حکومت قائم کر لی اور اپنے بیٹوں کے ورثے میں چھوڑ گیا۔ اس طرح اس ایک حکومت کے دو ٹکڑے ہو گئے پھر انہوں نے تونس پر بھی قبضہ کر لیا پھر یہ حکومت ان کی اولاد میں بٹ گئی پھر انہیں میں پھوٹ پڑ گئی اور آپس میں ایک دوسرے کے حصہ پر قبضہ جمانے لگے۔ کبھی حکومت کے حصے بخرے تین سے بھی زیادہ ہو جاتے ہیں اور وہ ملک کے غیر شرفاء میں بٹ جاتی ہے جیسا کہ اندلس میں طوائف الملوکی کے زمانے میں۔ مشرق میں سلاطین عجم کے زمانے میں اور افریقہ میں حکومت صنہاجہ میں ہوا۔ حکومت صنہاجہ کے آخری زمانے میں تو افریقہ کے ہر قلعے میں ایک مستقل حاکم ہوتا تھا جیسا کہ اس کا بیان ہو چکا ہے۔ اس زمانے سے کچھ قبل افریقہ میں یہی حشر جرید و زاب کا ہوا۔ جیسا کہ ہم بیان کرنے والے ہیں۔ الغرض ہر حکومت کا یہی

حال ہوا کرتا ہے کہ جب وہ ترقی وخوشحالی کے عروج پر پہنچ جاتی ہے تو اس پر بڑھاپے کے عوارض طاری ہونے لگتے ہیں اور اس کے اقتدار کا سایہ چاروں طرف سے سمٹنے لگتا ہے اور اس کے علاقے بٹ جاتے ہیں یا حکومت ہی کا کوئی آدمی حکومت کی باگ ڈور سنبھال لیتا ہے اور ایک حکومت کے کئی ٹکڑے ہو جاتے ہیں۔ زمین کا اور زمین والوں کا اصل وارث اللہ ہی ہے۔

فصل نمبر ۴۶

حکومت میں کمزوری آنے کے بعد جاتی نہیں

حکومت میں کمزوری کا آنا یقینی ہے ہم اوپر ان عوارض پر روشنی ڈال آئے ہیں جو کسی حکومت کی کمزوری و پیری پر دلالت کرتے ہیں اور ایک ایک کر کے ان کی تفصیل بھی بتا آئے ہیں اور یہ بھی کہ یہ طبعی طور پر حکومت کو لاحق ہوا کرتے ہیں پھر جب حکومت میں کمزوری طبعی مان لی جائے تو کمزوری کا پیدا ہونا دیگر طبعی امور کی طرح یقینی ہے۔

جیسے حیوان میں طبعی طور پر بڑھاپا آتا ہے۔ بڑھاپا ان ہٹیلی بیماریوں میں سے ہے جس کا کوئی علاج نہیں اور نہ وہ آ کر جاتا ہے کیونکہ یہ ایک طبعی بات ہے اور طبعی باتوں میں تغیر نہیں ہوا کرتا۔ بہت سے دوررس اور ہوشیار سیاست دان حکومت کی کمزوری کو تاڑ جاتے ہیں اور گمان کر بیٹھتے ہیں کہ کمزوری کے عوارض دور کیے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ حکومت کی کمزوری کی تلافی اور اس کی اصلاح مزاج کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے گمان میں یہ کمزوری سابق حکمرانوں کی کوتاہی بے توجہی اور غفلت سے آتی ہے۔ حالانکہ یہ بات نہیں بلکہ عوارض انحطاط وحکومت کے لیے طبعی چیزیں ہیں جن کی تلافی کے لیے قدم اٹھانا غلط فہمی پر مبنی ہے کیونکہ یہ عادتیں ہیں اور عادتیں ایک قسم کی طبیعت بن جاتی ہیں مثلاً ایک شخص اپنے باپ اور اکثر اہل خاندان کو دیکھتا ہے کہ وہ مہین و دبیز ریشم کے لباس استعمال کرتے ہیں۔ اسلحہ اور گھوڑوں کو سونے سے آراستہ رکھتے ہیں اور مجالس ونماز میں لوگوں سے الگ رکھتے ہیں تو ناممکن ہے کہ وہ اپنی یہ خاندانی عادتیں چھوڑ کر کھدر پہننے لگے۔ سونے کو بالکل چھوڑ دے اور لوگوں سے آزادانہ ملے جلے کیونکہ اسے خاندانی عادتیں ایسا کرنے سے روک دیں گی اور یہ سمجھائیں گی کہ ایسا کرنا خاندانی سابقہ روایات کے خلاف ہے اور بہت بری بات ہے اور بالفرض وہ اگر ایسا کر گذرے گا بھی تو لوگ اسے پاگل دیوانہ سمجھیں گے کیونکہ دفعتاً خاندانی روایات پاگل ہی چھوڑ سکتا ہے اور اس سے اس کے اقتدار اعلیٰ پر بھی دھبہ آئے گا اور برے نتائج برآمد ہوں گے۔

ترکِ رسوم میں دشواریوں کی وجہ یہی وجہ ہے کہ رسم و رواج کو جو لوگوں کی گھٹی میں پڑے ہوئے ہوتے ہیں مٹانے میں انبیائے کرام کو سخت دشواریوں سے پالا پڑتا ہے۔ اگر انبیاء کے ساتھ اللہ کی مدد نہ ہوتو وہ بھی لوگوں کی قدیم عادتیں نہ چھڑا سکیں۔ کبھی کبھی شاہی عصبیت ختم ہو جاتی ہے تو اس کی جگہ شان وشوکت اور سلطانی عظمت وجلال کام کرتا ہے۔ لیکن جب عصبیت بھی نہ ہو اور خاندانی روایات ترک کرنے سے عظمت وجلال لوگوں کے دلوں سے نکل جائے تو پھر تو ہر شخص

حکومت کے خلاف سازشیں کرنے کی جرأت کرسکتا ہے۔ ہر چند حکومت عظمت وجلال کا لبادہ اوڑھ کر ہر ممکن صورت سے ملک برقرار رکھنے کی کوشش کرے مگر تا بکے۔ آخرفنا آخرفنا۔

کبھی حکومت میں ایسی قوت بھی آ جاتی ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ بڑھاپے کی کمزوری جاتی رہی مگر اس کی بتی بجھنے کے لیے بھڑکتی ہے۔ جیسے جلنے والی بتی جب بجھنا چاہتی ہے تو بھڑک اٹھتی ہے معلوم ہوتا ہے اس میں جان آ گئی۔ حالانکہ بجھنے کے لیے بھڑکتی ہے۔ لہٰذا ان باتوں کا دھیان رکھئے اور کائنات میں تقدیر کے مطابق اللہ کی ہمہ گیر حکمت و مصلحت سے غافل نہ رہیے کیونکہ اللہ کے ہاں ہر مقررہ مدت کا اندراج ہو چکا ہے۔

فصل نمبر ۴۷

حکومت میں خلل پیدا ہونے کی کیا صورت ہوتی ہے

ہر حکومت کی بنیاد دو ستونوں پر ہوتی ہے یاد رکھئے ملک کی عمارت دو بنیادوں پر قائم ہوتی ہے اور ملک کے لیے ہر بنیاد کا ہونا ضروری ہے۔

۱۔ طاقت وعصبیت پر جسے ہم دوسرے لفظوں میں فوج سے تعبیر کرسکتے ہیں۔

۲۔ مال پر جو فوج کا مادہ ہے۔ کیونکہ اس سے فوج کا وجود قائم رہتا ہے اور خود سلطان بھی اسی مال سے اپنے حالات درست رکھتا ہے۔ جب حکومت میں خلل آتا ہے تو سب سے پہلے یہی دونوں بنیادیں متاثر ہوتی ہیں۔ ہم پہلے فوجی خلل پر روشنی ڈالیں گے پھر مالی خلل پر۔

فوجی خلل خوب یاد رکھئے کہ عصبیت ہی ایک ایسی چیز ہے جس سے حکومت کی داغ بیل پڑتی ہے اور اس کی بنیادیں جمتی ہیں اس پر بھی روشنی ڈالی جا چکی ہے کہ حکومت کے لیے سب سے بڑی اور جامع عصبیت ضروری ہے جس میں تمام چھوٹی چھوٹی عصبیتیں سمٹ کر جمع ہو گئی ہوں اور بڑی عصبیت کی مطیع ومنقاد بن گئی ہوں۔ یہ جامع اور بڑی عصبیت فرمانروائے ملک کی خاص خاندانی عصبیت ہوتی ہے۔ پھر جب حکومت کا مزاج بگڑ کر اس پر عیاشی کا رنگ چڑھ جاتا ہے اور سلطان اپنی ذاتی اقتدار برقرار رکھنے کے لیے ارباب عصبیت کی ناکیں کاٹتا ہے تو سب سے پہلے وہ اپنے خاندان والوں کی اور عزیزوں کی جو حکومت کے حق میں ہیں اس کے حصہ دار کہلائے جانے کے مستحق ہیں ناکیں کاٹتا ہے اور ان کا زور ان کی طاقت کے مطابق گھٹاتا ہے۔ اگر عہدے دار ہیں تو ان کے عہدے ختم کر کے ان کی عزتیں خاک میں ملاتا ہے اور ان کا غلبہ کچلتا ہے اس صورت سے انہیں دو خطرناک چیزیں گھیر لیتی ہیں۔ عیاشی وتن پروری اور عتاب شاہی پھر رفتہ رفتہ عتاب شاہی ان کا صفایا کرنے لگتا ہے کیونکہ جب ملک پر فرمانروائے ملک کا اقتدار جم جاتا ہے اور اس کے عزیز کلیدی عہدوں پر فائز ہو جاتے ہیں تو ان میں ایک قسم کی رعونت آ جاتی ہے اور وہ یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ ہم ملک میں انقلاب لانے پر قادر ہیں سلطان ان کے خیالات

بھانپ لیتا ہے اور اسے ڈر ہوتا ہے کہ کہیں ان کی وجہ سے ملک میں کوئی فتنہ نہ کھڑا ہو جائے اور اس کی غیرت انہیں ابھرنے کا موقع نہیں دینا چاہتی۔ لہٰذا وہ معمولی سے معمولی بہانے سے انہیں قتل کرا دیتا ہے۔ انہیں ذلیل کر دیتا ہے ان کی جائیداد ضبط کر لیتا ہے اور ان کی عیاشی کے ذرائع ختم کر دیتا ہے جن کے وہ عادی بن چکے تھے۔ پھر وہ تباہ ہو جاتے ہیں اور کم ہوتے ہوتے برائے نام رہ جاتے ہیں جن کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شاہی عصبیت جو ایک جامع عصبیت تھی اور دیگر تمام عصبیتوں کو اپنے اندر جذب کر چکی تھی کمزور پڑ جاتی ہے اس کی گرہیں ڈھیلی پڑ جاتی ہیں اور اس کی لگام کمزور ہو جاتی ہے پھر رفتہ رفتہ ختم ہو جاتی ہے سلطان اس عصبیت کی جگہ اپنے دوستوں آزاد کردہ غلاموں اور پروردہ اشخاص کی عصبیت لے آتا ہے۔ لیکن کہاں خاندانی عصبیت اور کہاں بناوٹی عصبیت۔ بھلا اس بناوٹی چیز میں وہ طاقت کہاں جو قدرتی شے میں ہوتی ہے کیونکہ رشتے داری تو ہے نہیں کہ اس میں قوت و استحکام پیدا ہو جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ عصبیت کی قوت کا مدار رحم و قرابت پر ہے کیونکہ اللہ نے اس میں وہ قوت رکھی ہے جو کسی اور ذریعہ تقرب میں نہیں اس طرح فرماں روائے ملک اپنے خاندان اور طبعی مددگاروں سے کٹ کر کمزور ہو جاتا ہے اور اس کمزوری کو دوسری عصبیت والے پہچان لیتے ہیں اور بغاوت کے لیے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ بادشاہ یکے بعد دیگرے انہیں قتل بھی کرا دیتا ہے اور ان کے منصب دوسرے لوگوں کو دے دیتا ہے۔ پھر ان پر دوسری آفت یہ ٹوٹتی ہے کہ یہ عیاشی کے عادی تھے بے چاروں پر دوہری مار پڑی ایک طرف تو عیاشی چھوٹ جاتی ہے دوسری طرف جانیں بھی جا رہی ہیں

عجائب کشمکش میں تیرا بیمارِ محبت ہے
شفا کچھ اور کہتی ہے قضا کچھ اور کہتی ہے

حتیٰ کہ ان کی عصبیت ختم ہو کر رہ جاتی ہے اور اس کی عزت و طاقت خاک میں مل جاتی ہے اب وہ حفاظت کے قابل بھی نہیں رہتے اور سرحدوں کی حفاظت میں خلل آ جاتا ہے اور اطراف ملک میں جو نئی تحریک اٹھتی ہے عوام اس کا ساتھ دیتے ہیں اور باغی ملک میں بدامنی پھیلا دیتے ہیں ان نازک حالات کو دیکھ کر دشمنوں کو بھی حملہ کرنے کی جرأت ہو جاتی ہے کیونکہ انہیں قوی توقع ہوتی ہے کہ اطراف ملک کے عوام ان کا ساتھ دیں گے اور شاہی فوج حفاظت ملک سے قاصر رہے گی۔ یہ بیرونی و اندرونی گڑبڑ بتدریج پیدا ہوتی رہتی ہے اور حکومت کا دائرہ سمٹتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ باغی مرکز حکومت کے قریب آ جاتے ہیں۔ اس گڑبڑ کے زمانے میں اکثر ایک حکومت دو یا تین حکومتوں میں بقدر اصل وسعت کے بٹ جاتی ہے اور حکومت نااہلوں کے ہاتھ میں پہنچ جاتی ہے اور عصبیت والوں کو دبا کر ان پر چھا جاتی ہے۔

نظائر: غور کیجیے اسلامی حکومت کا دامن اندلس و ہند و چین تک پھیلا ہوا تھا۔ بنو امیہ کا حکم بنو عبد مناف کی عصبیت کی وجہ سے سارے عرب پر چلتا تھا حتیٰ کہ جب دمشق میں سلیمان بن عبد الملک نے قرطبہ میں عبد العزیز بن موسیٰ بن نصیر کے قتل کا حکم صادر فرمایا تو یہ حکم نافذ ہوا اور کوئی اسے مسترد نہ کر سکا۔ پھر عیاشی کی وجہ سے بنو امیہ کی عصبیت میں زوال آنے لگا اور ان کی حکومت ہی ختم ہو گئی اور عباسیہ حکومت آ گئی۔ یہ نئی حکومت بنو ہاشم کا زور گھٹانے میں لگ گئی اور چن چن کر سیدوں اور آل علیؓ کو قتل و جلاوطن کرنے لگی جس سے عصبیت عبد مناف کی گرہیں ڈھیلی پڑ گئیں اور عصبیت فنا ہونے لگی عربوں نے ان پر حملے کرنے کی جرأت کی اور ملک کے دور والے علاقے خود مختار بن بیٹھے جیسے افریقہ میں بنو اغلب اور اندلس میں بنو امیہ وغیرہ اور

مرکزی حکومت کئی حصوں میں بٹ گئی پر مغرب میں آلِ ادریس اٹھ کھڑے ہوئے جن کی حمایت بربر نے کی کیونکہ بر ابرہ کو بنو امیہ کی عصبیت پر پورا پورا اعتماد تھا اور یہ بھی یقین تھا کہ مرکز سے ان تک فوج نہیں پہنچ سکتی۔ بہر حال آخر میں دعویداران حکومت علم بغاوت بلند کر دیتے ہیں اور ملک کے دور دراز کے سرحدی علاقوں پر قابض ہو جاتے ہیں اور اپنی تحریکوں کے ذریعے ملک کے علاقے دبا بیٹھتے ہیں۔ اس طرح مرکزی حکومت کے ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتے ہیں کبھی یہ علاقائی دباؤ بڑھتے بڑھتے مرکز تک بھی پہنچ جاتا ہے اور خواص سلطنت ان کا مقابلہ کرنے سے عاجز ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ اپنی عیاشی میں غرق ہوتے ہیں۔ اس طرح حکومت ختم ہو جاتی ہے اور کبھی انتہائی کمزور ہو کر زندگی کے ایام گزارنے لگتی ہے۔ اب اس بیمار حکومت کو اپنی زندگی قائم رکھنے کے لیے عصبیت کی ضرورت ہی نہیں رہتی کیونکہ سرکاری حکام کے دلوں میں اس کی قدر و منزلت ہوتی ہے کیونکہ وہ مدتوں سے اس کے مطیع و منقاد اور وفادار بن کر رہتے چلے آئے ہیں اور ان کی اولاد میں سے کوئی یہ نہیں جانتا کی حکومت کب شروع ہوئی۔ وہ تو ہوش سنبھالتے ہی حکومت کے سامنے جھکتے ہی چلے آئے ہیں اس لیے حکومت کو جماعتوں کی قوت کی ضرورت نہیں پڑتی اور بادشاہ اپنی بے قاعدہ اور باقاعدہ فوج سے آڑے وقت کام نکال لیتا ہے۔ کیونکہ عوام کے دلوں میں فرمانبرداری کا جذبہ طبعی ہوتا ہے اور کسی کے دل میں حکم عدولی یا بغاوت کا تصور بھی نہیں آتا۔ اگر خدانخواستہ کوئی حکم عدولی یا بغاوت پر آمادہ ہو جائے تو عوام اس کے پیچھے پڑ جاتے ہیں اور اس کی پوری مخالفت کرتے ہیں۔ اس لیے کوئی ایسی نازیبا حرکت کے پیچھے پڑتا ہی نہیں ایڑی چوٹی کا زور لگانا تو رہا درکنار۔ لہٰذا حکومت اس حالت میں باغیوں سے بھی محفوظ رہتی ہے اور لوگوں کی مخالفت سے بھی۔ کیونکہ لوگوں پر فرماں برداری کا رنگ چڑھا ہوا ہوتا ہے۔ اس لیے لوگ حکومت کے اسرار مخالفت میں آ کر ظاہر نہیں ہونے دیتے اور ان میں فرماں برداری سے ہٹنے کا خیال بھی نہیں پھٹکتا اس لیے حکومت فتنوں اور ابتری سے جو جماعتوں اور قبیلوں سے پیدا ہوا کرتا ہے محفوظ رہتی ہے۔ پھر حکومت اپنی بیماری کے ایام اس طرح گذارتی رہتی ہے حالانکہ اندر ہی اندر گھلتی رہتی ہے۔ جیسے کسی کو غذا نہ ملنے کی صورت میں کچھ دنوں تک حرارت عزیزی زندہ رکھتی ہے حتی کہ اس کا مقررہ وقت آ پہنچتا ہے ہر مقررہ وقت کی ایک تحریر ہے اور ہر حکومت کا ایک مقررہ وقت ہے۔

مالی خلل: حکومت میں جو خلل مال کی راہ سے آتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ تو آپ کو معلوم ہی ہو چکا کہ شروع شروع میں حکومت پر سادگی کا غلبہ ہوتا ہے اس لیے وہ رعایا سے محبت و نرمی سے پیش آتی ہے اخراجات میں کفایت مدنظر رکھتی ہے اور لوگوں کے مالوں پر بھی للچائی ہوئی نگاہ نہیں ڈالتی اس لیے شرح محاصل بڑھانے سے اجتناب کرتی ہے اور مال جمع کرنے کے سلسلے میں چالاکیوں اور عیاریوں سے کام نہیں لیتی اور نہ تحصیل داروں سے زیادہ پوچھ پاچھ کرتی ہے۔ ان حالات میں اخراجات میں فضول خرچی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اس لیے کہ حکومت کو زیادہ مال کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔ پھر جب اقتدار حاصل ہو کر زور پکڑ جاتا ہے اور ملک قوی ہو جاتا ہے اور ملک کی وسعت و قوت اپنے ساتھ عیاشی لاتی ہے اور عیاشی سے اخراجات بڑھتے ہیں تو نہ صرف بادشاہ کے بلکہ سرکاری عہدیداروں کے بھی اخراجات دگنے چوگنے ہو جاتے ہیں۔ بلکہ شہریوں کے بھی اب ضرورت پڑتی ہے کہ فوجی اور سرکاری عہدے داروں کی تنخواہوں میں اضافہ کیا جائے۔ پھر تکلفات و عیاشی میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے اور لوگ اپنے اخراجات فضول خرچی کی وجہ سے بڑھا لیتے ہیں اور یہ باتیں رعایا میں بھی پھیلتی ہیں کیونکہ لوگ بادشاہ کے دین اور عادتوں پر چلتے ہیں۔ اب بادشاہ کو بازاروں کے تجارتی مالوں پر چونگی لگانے کا خیال

پیدا ہوتا ہے تا کہ محاصل میں اضافہ ہو۔ کیونکہ وہ شہریوں میں عیاشی اور آسودہ حالی دیکھتا ہے اور خود بھی پیسے کا اپنے ذاتی اخراجات اور فوجی اخراجات کی وجہ سے ضرورت مند ہے پھر محرکات اور تکلفات میں اضافہ ہو جاتا ہے اور چونگیاں ملکی ضرورت کو کافی نہیں ہوتیں اور حکومت کا دامن انتہائی وسیع ہو چکا ہوا اور قہر و تسلط بھی خوب جما ہوا ہو چنانچہ بادشاہوں کے ہاتھ رعایا کے مالوں کی طرف بڑھتے ہیں خواہ مال چونگی سے وصول ہو یا تجارت سے اور بعض حالات میں تو بلا عوض ہی ذرا سے شبہ سے یا بلا شبہ ہی مال چھین لیے جاتے ہیں۔ ان حالات میں خود فوج حکومت پر جری ہو جاتی ہے کیونکہ وہ حکومت میں کمزوری دیکھتی ہے۔ بادشاہ فوج کو تھپکنے کے لیے ان کی تنخواہوں میں اضافہ کرتا ہے اور ان پر دل کھول کر خرچ کرتا ہے کیونکہ اس کے بغیر فوج کو دبا کر رکھنے کی اور کوئی صورت ہے ہی نہیں۔ ان حالات میں سرکاری تحصیلداروں کی دولت و ثروت خوب بڑھتی ہے کیونکہ محاصل کی کثرت ہے اور اسکی وصولیابی اور حساب کتاب انہیں کے ہاتھوں میں ہے اور لوگ ان کی عزت کی وجہ سے ان کے آگے چوں نہیں کر سکتے۔ چنانچہ یہ لوگ محاصل کی آمدنی میں سے غبن کر کے خوب مال جمع کر لیتے ہیں اور باہمی حسد کی وجہ سے بعض بعض کی پول کھول دیتا ہے اس لیے عموماً سب پر ہی شاہی عتاب ٹوٹتا ہے۔ یکے بعد دیگرے ہر ایک کا نقدی مال اور جائیداد ضبط کر لی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ ان کی یہ دولت ختم ہو جاتی ہے اور اقتصادی حالت نازک ہو جاتی ہے۔ اس طرح ان سے حکومت کی جو شان و شوکت اور رونق حاصل ہو رہی تھی وہ جاتی رہتی ہے۔ پھر ان کے بعد حکومت کی نگاہیں ملک کے دوسرے مالداروں پر پڑتی ہیں اور ان سے بھی کسی نہ کسی بہانے سے مال لے لیا جاتا ہے۔ اس طرح ملکی پیداوار میں انحطاط آتا ہے اور دائرہ ملک میں وسعت ہونی بند ہو جاتی ہے اور پہلا سا غلبہ اور تسلط بھی باقی نہیں رہتا۔ اس وقت فرمانروا کی سیاست اصلاحات پر زیادہ سے زیادہ رقم صرف کرنے کی جانب مبذول ہو جاتی ہے اور اب وہ مال کو تلوار سے بھی زیادہ اہم سمجھتا ہے کیونکہ اس وقت تلوار بلا مال کے کام نہیں دیتی۔ اس لیے بادشاہ زیادہ سے زیادہ مال پیدا کرنا چاہتا ہے تا کہ زیادہ سے زیادہ ملکی اخراجات ملکی اصلاحات اور فوج کی تنخواہوں پر کرے۔ لیکن اس مقصد میں ناکام رہتا ہے اور حکومت کی کمزوری اور بھی شدت پکڑتی جاتی ہے حتیٰ کہ سرحدی علاقوں والے اسے ہضم کرنے کی جرأت کرتے ہیں جس سے حکومت کا ہر بندھن کھل جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ قبر میں جا لگتی ہے اور غلبہ و تسلط کی جگہ تھکاوٹ و درماندگی لے لیتی ہے۔ اس موقع پر اگر کوئی حقدار کھڑا ہو جائے تو حکومت اراکین سلطنت سے آسانی سے چھین سکتا ہے۔ ورنہ چلتی رہتی ہے۔ حتیٰ کہ گھلتے گھلتے دم توڑ دیتی ہے جیسے چراغ کی بتی کا جب تیل ختم ہو جاتا ہے تو خود بھڑک کر بجھ جاتا ہے۔

فصل نمبر ۴۸

نئی حکومتوں کا قیام

نئی حکومت کے قیام کی دو صورتیں: جب کوئی مدتوں کی جمی ہوئی موجودہ حکومت زوال پذیر ہو کر ختم ہوتی ہے تو نئی حکومت کا قیام دو صورتوں سے ہوتا ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ جب جمی ہوئی حکومت کا اقتدار سمٹ کر مرکز میں محدود ہو جاتا

ہے تو دیگر صوبوں کے حکام خودمختار بن بیٹھتے ہیں اور اپنی چھوٹی سی مستقل حکومت قائم کر لیتے ہیں۔ جس کا دائرہ محدود ہوتا ہے پھر وہ حکومت ورثہ میں ان کی اولاد کو یا آزاد کردہ غلاموں کو ملتی ہے اور بتدریج قوت و وسعت پکڑتی جاتی ہے۔ کبھی علاقائی حکام آپس میں ٹکرا جاتے ہیں اور ہر ایک دوسرے سے اس کا علاقہ چھین لینے کا خواہش مند ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک دوسرے پر ٹوٹ پڑتا ہے۔ ایک دوسرے پر حملہ آور ہوتا ہے اور آپس میں ایک دوسرے کی نئی حکومت قائم کرنے پر جھگڑنے لگتا ہے۔ پھر جو سب سے زیادہ طاقت ور ہوتا ہے۔ وہی غالب آتا ہے اور دوسروں کا علاقہ چھین کر اپنی حکومت میں شامل کر لیتا ہے۔

تاریخی نظائر: جیسا کہ عباسیہ حکومت میں ہوا۔ جب ان کی حکومت روبہ زوال ہونے لگی اور چاروں طرف سے مرکز کی طرف سمٹنے لگی تو بنوساسان ماوراء النہر پر قابض ہو گئے۔ بنوحمدان موصل و شام پر اور بنوطولون مصر پر۔ یہی حشر اندلس میں حکومت امویہ کا ہوا اور پورا ملک ان لوگوں میں بٹ گیا جو مختلف صوبوں کے گورنر تھے اور ایک حکومت کئی حصوں میں اور کئی بادشاہوں میں تقسیم ہوگئی۔ پھر ان کے بعد ان کی نئی حکومتوں کے وارث ان کی اولاد یا آزاد کردہ غلام ہوئے۔ اس صورت میں خودمختاری کا اعلان کرنے والوں میں اور جمی ہوئی مرکزی حکومت میں جنگ نہیں ہوتی کیونکہ گورنر اپنے اپنے علاقوں پر جمے ہوئے ہوتے ہیں اور لڑائی سے جمی ہوئی حکومت پر قبضہ کرنے کا لالچ نہیں پیدا ہونے دیتے۔ چونکہ مرکزی حکومت کمزور ہو جاتی ہے اور چاروں طرف سے سمٹنے لگتی ہے اور دور دراز کے علاقوں تک پہنچنے سے عاجز آ جاتی ہے اس لیے اس سے فائدہ اٹھا کر ہر صوبیدار خودمختار بادشاہ بن بیٹھتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جمی ہوئی حکومت پر کوئی پڑوسی قوم یا پڑوسی قبیلہ حملہ آور ہو پھر حملہ آور ہونے کی کئی صورتیں ہیں یا تو کوئی دینی تحریک لے کر اٹھے اور اس پر لوگوں کی حمایت حاصل کر کے حملہ آور ہو یا بذاتہ طاقت ور ہو یا اس کی پشت پر کوئی بڑی عصبیت ہو اور وہ اپنی قوم کا سردار ہو اور اس کی قوت پورے شباب پر ہو اور لوگوں کو اپنے ساتھ لے کر ملک کی طرف یہ خیال کر کے بڑھنے لگے کہ اس کے اقتدار کی وجہ سے لوگ اس کی فوج میں شامل ہونے سے انکار نہیں کریں گے اور جمی ہوئی حکومت سے وہ زیادہ طاقت ور ہونے کے علاوہ جمی ہوئی حکومت کی کمزوری سے بھی فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اس لیے اس کے اور اس کی قوم کے لیے مرکزی حکومت پر قبضہ کرنا آسان ہے۔ آخرکار لوگ حملہ کرتے کرتے ایک نہ ایک دن حکومت پر پورے طور پر قابض ہو جاتے ہیں اور ان کا اقبال چمک اٹھتا ہے۔

فصل نمبر ۴۹

نئی حکومت پرانی حکومت پر دفعتاً غالب نہیں آتی بلکہ ایک مدت کے بعد غالب آتی ہے

ہم نے ابھی ابھی بیان کیا ہے کہ نئی حکومت دو طرح سے عمل میں آتی ہے:

ا۔ علاقائی گورنروں کا خودمختار بن جانا۔ یہ خودمختار گورنر مرکزی حکومت پر للچائی ہوئی نظر نہیں ڈالتے انہیں تو فقط اپنی نئی

حکومت چلانی ہوتی ہے اور اسی پر قناعت کر لیتے ہیں اور یہی ان کی قوت کی انتہا ہے۔

۲۔ مذہبی تحریک لے کر اٹھنے والے داعی اور باغی۔ انہیں مرکزی حکومت پر قبضہ کیے بغیر چارہ نہیں کیونکہ وہ اپنے حقوق کا مطالبہ لے کر اٹھتے ہیں اور قوت بھی کافی رکھتے ہیں جو عصبیت و جاہ کی رہین منت ہے۔ چنانچہ ان میں اور جمی ہوئی حکومتوں میں لڑائیاں ہوتی ہیں اور دونوں ظرف کے ڈول کبھی بھرتے اور کبھی خالی ہوتے ہیں (کبھی انہیں مرکزی حکومت دبا لیتی ہے اور کبھی یہ مرکزی حکومت کو دبا لیتے ہیں) یہ لڑائیاں ان میں جب تک جاری رہتی ہیں جب تک کسی ایک فریق کو دوسرے پر فتح حاصل نہ ہو۔

باغیوں کو دفعتاً فتح حاصل نہیں ہوتی: عموماً باغیوں کو دفعتاً فتح حاصل نہیں ہوا کرتی اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں فتح نفسانی و وہمی اسباب کی رہین منت ہے۔ اگرچہ اکثریت' کثرت اسلحہ اور جنگی مہارت کسی فریق کو حاصل ہو اور وہ فتح کے خواب دیکھتا ہو مگر وہ فتح سے قاصر رہتا ہے کیونکہ فتح میں قدرتی اسباب کارفرما ہوتے ہیں۔ اسی لیے لڑائیوں میں سب سے زیادہ دھوکہ استعمال کیا جاتا ہے اور اسی سے زیادہ تر کامیابی ہوتی ہے۔ حدیث میں بھی ہے کہ لڑائی دھوکہ ہے۔ ہم کئی جگہ بیان کر چکے ہیں کہ جمی ہوئی حکومت (قدیمی) میں رعایا سابق عادات و روایات کے مطابق حکومت کی فرمانبرداری اپنے اوپر واجب سمجھتی ہے جس سے حملہ آوروں کے لیے بہت رکاوٹیں پیش آتی ہیں۔ پھر خود حملہ آوروں کے لشکر میں مختلف الرائے لوگ کثرت سے ہوتے ہیں۔ اگرچہ عزیز و خواص ان کی اطاعت اور حمایت کے دل و جان سے خواہش مند ہوتے ہیں مگر دوسرے لوگ زیادہ ہوتے ہیں جن کے ارادوں میں تزلزل ہوتا ہے کیونکہ پرانی حکومت کی وفاداری کے وہ عادی رہ چکے ہیں اس لیے اس کے ساتھ غداری کرنے میں انہیں ایک قسم کی سستی اور شرم محسوس ہوتی ہے (اسی لیے پرانی حکومت کو دفعتاً فتح کرنے میں رکاوٹ پیش آتی ہے اور فتح کرنے سے قاصر رہتا ہے) چنانچہ کچھ دنوں صبر سے کام لیتا ہے اور جمی ہوئی حکومت کی پوری پوری کمزوری کا انتظار کرتا ہے حتیٰ کہ اس کی مطلوبہ کمزوری ظاہر ہو جاتی ہے اور رعایا ئیں جذبات اطاعت سرد پڑ جاتے ہیں اور انہیں قدیم بادشاہ سے مقابلہ کرنے کی دلی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ آخر فتح و ظفر ان کے قدم چومتی ہے۔ علاوہ ازیں قدیم حکومت کے پاس رسد کی فراوانی اور کھانے پینے کی چیزوں کی ارزانی ہوتی ہے۔ کیونکہ ایک زمانے سے اس کا ملک کا اقتدار چلا آ رہا ہے۔ اسی لیے وہ نعمتوں اور لذتوں سے مالا مال ہوتی ہے اور اس کو خاص طور سے محاصل کی آمدنی ہے۔ اس لیے اس کے پاس کثرت سے گھوڑے اور عمدہ عمدہ اسلحہ ہوتے ہیں۔ انہیں میں ملکی شان و شوکت کی عظمت جلوہ آرا ہوتی ہے اور انہیں پر ان کے بادشاہوں کی طرف سے پانی کی طرح مال بہایا جاتا ہے۔ خواہ یہ مال بہ رضا و رغبت خرچ کیا جا رہا ہو خواہ بادل نخواستہ۔ ان تمام مذکورہ بالا اسباب کی وجہ سے وہ اپنے دشمن پر اپنا رعب بٹھا دیتے ہیں۔ نئی حکومت کے پاس کیا رکھا ہے۔ وہ ان ساری چیزوں سے خالی ہے۔ اس میں سادگی ہے اس کی مالی حالت کمزور ہے اور ارباب حکومت ننگے بھوکے ہیں۔ اس لیے جب وہ پرانی حکومتوں کے حالات سنتے ہیں تو ان کے دلوں میں رعب بیٹھ جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ ان سے لڑتے ہوئے ہچکچاتے اور ان پر حملہ کرتے ہوئے ڈرتے ہیں۔ اس لیے ان کی تدبیر یہ ہوتی ہے کہ حملہ موقوف رکھا جائے جب تک کہ پرانی حکومت کی تمام بندشیں ڈھیلی نہ پڑ جائیں اور اس میں پوری طرح کمزوری نہ آ جائے اور اس کی عصبیت اور محاصل کی آمدنی ختم نہ ہو جائے۔ اس لیے نئی حکومت اس موقع کی تلاش میں رہتی ہے اور ایک زمانے

کے بعد مناسب موقع پاتے ہی حملہ کر دیتی ہے اور غالب آ جاتی ہے۔ اللہ کے بندوں میں اللہ کا یہی طریقہ کار فرما ہے۔ علاوہ ازیں نئی حکومت والے سب کے سب پرانی حکومت والوں سے بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ان کے نسب بھی علیحدہ' باتیں بھی علیحدہ اور تمام طور طریقے علیحدہ ہیں۔ پھر وہ معمولی سی کامیابی پر یا کامیابی کی توقع پر غرور و فخر کرنے لگتے ہیں۔ اس لیے دونوں حکومتوں والوں میں خفی وجلی ہر طرح کا تفاوت ہے۔ علاوہ ازیں نئی حکومت والوں کو ظاہری یا باطنی طور پر پرانی حکومت والوں کی کوئی خبر نہیں ملتی کہ انہیں غافل پا کر حملہ کر دیں اور کامیابی حاصل کریں کیونکہ دونوں حکومتوں میں اجنبی حکومت کے آنے جانے والوں پر پابندیاں عاید ہوتی ہیں۔ اس لیے اس پر حملہ کرنے کے لیے وہ مناسب وقت کے منتظر رہتے ہیں اور ایک دم حملہ کرنے سے باز رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ حق تعالیٰ کے حکم سے پرانی حکومت زوال کا شکار ہو جائے اور اس کی عمر کے آخری ایام ہوں۔ ہر طرف سے اس میں ابتری ہی ابتری پھیلی ہوئی ہو اور پرانی حکومت کا ضعف و زوال جو اب تک صیغہ راز میں تھا ان پر منکشف ہو گیا ہو اور مرکزی حکومت کے علاقوں پر قابض ہو جانے کی وجہ سے ان کی طاقت زور پکڑ گئی ہو اور انہوں نے اس کا دائرہ چاروں طرف سے کاٹ کر گھٹا دیا ہو۔ اب انہیں حوصلہ ہوتا ہے کہ ایک ایک ہاتھ ہو جائے اور وہ اوہام جو ان کے ارادوں میں حائل ہو گئے تھے جاتے رہتے ہیں پھر انتظار کی گھڑیاں ختم ہوتی ہیں۔ مناسب موقع ہاتھ آتا ہے اور اخیر میں وہ جلد ہی مرکزی حکومت پر قابض ہو جاتے ہیں۔

اس سلسلے میں تاریخی نظائر: اس سلسلے میں عباسیہ حکومت پر غور کر لیجئے کہ تحریک کے منعقد ہونے کے بعد تقریباً بیس برس سے زیادہ مدت تک خراسان میں اس تحریک کے اٹھانے والے اور بنو عباس کے حامی خلافت کے لیے جدوجہد کرتے رہے۔ تب کہیں جا کر انہیں کامیابی نصیب ہوئی اور امویہ حکومت پر قابض ہوئے۔ اسی طرح علویہ نے طبرستان میں بنو دیلم میں خلافت کی تحریک اٹھائی اور مدتوں تک چلاتے رہے تب کہیں جا کر انہیں حکومت حاصل ہوئی اسی طرح جب علویہ حکومت ختم ہوئی اور دیلم نے فارس اور عراقین کی طرف پیش قدمی کی تو سالہا سال تک جدوجہد کرتے رہے تب کہیں جا کر اصفہان پر قبضہ کیا پھر بغداد کی مرکزی حکومت بھی چھین لی۔ اسی طرح عبیدیوں کی خلافت کی تحریک مغرب میں بربری قبائل میں سے بنو کتامہ میں ابو عبداللہ شیعی نے اٹھائی اور ستر سال تک لگا تار جدوجہد کرتا رہا۔ اس عرصہ میں افریقہ میں بنو اغلب کا رسوخ ترقی پذیر ہی رہا۔ آخر کار کامرانی نے اس کے قدم چومے اور تمام مغرب پر قابض ہو گیا پھر یہ مصر کی طرف بڑھے اور تقریباً تیس سال تک مصر پر قبضہ کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ ہمہ وقت مصر کی طرف بحری اور بری فوج بھیجتے رہتے تھے۔ جس کا دفاع بغداد و شام کی بحری و بری فوج کرتی رہتی تھی۔ آخر کار اسکندریہ فیوم اور صعیر پر قابض ہو گئے پھر یہاں سے ان کی تحریک حجاز تک بھی پہنچی اور حرمین میں بھی اس کے پھیلانے کا انتظام کیا گیا۔ پھر ان کا سپہ سالار جوہر کاتب اپنی فوج لے کر مصر پر چڑھ آیا اور اسے فتح کر کے حکومت ہی فتح کی بنیادیں کھود ڈالیں اور قاہرہ کی نشاندہی کی پھر معز الدین اللہ تخت نشین ہوا اور اسکندریہ پر قبضہ کرنے کے ساٹھ سال بعد تک یہ حکومت چلتی رہی۔ اسی طرح سلجوقیہ سلاطین ترک نے بنی ساسان پر غالب آنا چاہا تو یہ ماوراء النہر پہنچ کر تقریباً تیس سال تک اولاد سبکتگین سے خراسان میں مقابلہ کرتے رہے تب کہیں جا کر ان کی جدوجہد پروان چڑھی اور انہیں زیر کرنے میں کامیاب ہوئے۔ پھر انہوں نے بغداد کی طرف پیش قدمی کی اور کافی طویل عرصے کے بعد بغداد پر اور خلیفہ پر قابض ہوئے اس طرح ان کے بعد تاتاری اپنے جنگلوں سے ۶۱۷ھ میں نکلے اور چالیس سال کی

لگاتار کوششوں کے بعد بغداد کی مہم سر کر سکے۔ اس طرح اہل مغرب یعنی لمتونہ مرابطین کے ساتھ مل کر سلاطین مغرادہ کے خلاف سازشیں کرتے رہے اور سالہا سال کی مساعی کے بعد کامیاب ہوئے پھر موحدین لمتونہ کے خلاف اپنی تحریک لے کر اٹھے اور تقریباً تیس سال تک ان سے لڑتے رہے تب کہیں جا کر ان سے مراکش چھینا۔ جو ان کا دارالخلافہ تھا۔ ہم ان تمام حکومتوں کے حالات اپنی تاریخ میں بیان کریں گے۔ پرانی حکومت کے ساتھ نئی حکومت کا یہی حال ہوتا ہے کہ وہ اس کے خلاف ایک طویل عرصہ تک کوششوں میں لگی رہتی ہے۔ تب کہیں جا کر اسے کامیابی کا منہ دیکھنا پڑتا ہے۔

ایک شبے کا جواب: کوئی اس نظریہ کے خلاف حکومت اسلامیہ سامنے رکھ کر معارضہ پیش نہ کرے کہ وہ تو رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تین یا چار سال کے بعد ہی قیصر و کسریٰ کی صدیوں کی جمی ہوئی حکومتیں فتح کر چکی تھیں کیونکہ یہ رحمت اللعالمین (فداہ ابی و امی) صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ تھا اور اس کا فلسفہ یہ تھا کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ایک طرف تو مسلمانوں میں اتنا دینی جوش پیدا کر دیا تھا کہ وہ دین کی خاطر جان دینا ایک معمولی سی بات سمجھتے تھے اور دوسری طرف اللہ نے دشمنوں کے دلوں میں مسلمانوں کا رعب ڈال دیا تھا جس نے انہیں بزدل و ناکارہ بنا دیا تھا۔ غرضیکہ مسلمانوں کا دنیا پر آناً فاناً چھا جانا خلاف عادت تھا اور طبعی اصول کے ماتحت نہ تھا۔ جو ہم نے بیان کیا ہے کہ نئی حکومت کو پرانی حکومت کے ختم کرنے میں کافی زمانہ لگتا ہے۔ پھر جب یہ بات خلاف عادت تھی تو خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہوئی اور طبعی چیزوں کا معجزوں پر قیاس نہیں کیا جاتا اور نہ معجزوں کو مثال میں پیش کر کے ان پر نکتہ چینی کی جا سکتی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل نمبر ۵۰

حکومت کے آخری دور میں کثرتِ آبادی قحط اور وبا کا پھوٹ پڑنا

اوپر کے بیان سے آپ پر یہ بات واضح ہوگئی ہوگی کہ حکومت اپنے ابتدائی دور حکمرانی میں رعایا سے نرمی سے پیش آتی ہے اور سیاست میں اعتدال سے کام لیتی ہے۔ اگر دینی اصول پر قائم ہے تو دین اسے نرمی اور اعتدال سیاست پر مجبور کرتا ہے اور اگر دنیوی اصول پر قائم ہے تو حکومتوں کے طبعی سادگی کے تقاضے حسن اخلاق و حسن سلوک پر مبنی ہیں پھر جب حکمرانی نرمی پیار و محبت اور حسن سلوک کی پالیسی پر چلتی ہے تو وہ رعایا کے لیے دل خوش کن حوصلہ افزا ہوتی ہے اور رعایا خوشی خوشی آبادی اور اسباب آبادی کو بڑھانے لگتی ہے اس طرح آبادی بہت پھیل جاتی ہے اور کثرت توالد و تناسل کی وجہ سے کچھ سے کچھ ہو جاتی ہے یہ حالات بتدریج پیدا ہوتے ہیں اور اس کے اثرات کم از کم ایک یا دو نسلوں کے بعد ظاہر ہوتے ہیں اور دو نسلوں کے اختتام پر اپنی طبعی عمر کی انتہا پر پہنچ جاتی ہے اس وقت آبادی بے حد گنجان اور خوب بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ: اوپر یہ جو بیان گذر چکا ہے کہ حکومت کے آخری زمانے میں رعایا پر سختی و مظالم بڑھ جاتے ہیں اور آبادی کی کثرت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اس سے غلط فہمی میں پڑ کر ہمارے اس نظریہ میں شک نہ کیجئے۔ دونوں نظریئے صحیح ہیں اور ایک دوسرے سے نہیں ٹکراتے کیونکہ اس دور میں اگرچہ تشدد و مظالم بڑھ جاتے ہیں اور محاصل کی آمدنی گھٹ جاتی ہے تو بلاشبہ آبادی گھٹنے لگتی ہے مگر اس کے اثرات بتدریج ایک زمانے کے بعد ظاہر ہوتے ہیں۔ کیونکہ طبعی امور میں تغیرات بتدریج ہی آتے ہیں۔ حکومت کے آخری دور میں قحط و وبا اس لیے پھوٹتی ہے کہ لوگ ظلم و تشدد کی وجہ سے کھیتی باڑی چھوڑ دیتے ہیں۔ کھیتی کے چھوڑنے کا سب سے بڑا سبب تو محاصل کی وصولیابی میں سرکاری ظلم و تشدد ہوتا ہے۔ حکومت کی کمزوری کی وجہ سے نئے نئے ہنگامے سر ابھارتے رہتے ہیں۔ باغیوں کی کثرت ہو جاتی ہے اور آبادی دن بدن گھٹتی رہتی ہے۔ اس لیے عموماً غلوں کے ذخیرے کم ہو جاتے ہیں۔ غلوں اور پھلوں کی پیداوار ایک ہی حالت پر قائم نہیں رہتی۔ بلکہ ان کی پیداوار کا دارومدار بارش پر ہوتا ہے۔ اگر بارش اچھی ہو جاتی ہے تو پیداوار اچھی اور عمدہ ہوتی ہے ورنہ کم اور ناقص ہوتی ہے۔ بارش کسی سال خوب ہوتی ہے اور کسی سال بالکل بھی نہیں ہوتی یا کم ہوتی ہے۔ اس لیے زیادتی کے سال غلہ اناج پھل اور دودھ کی کثرت ہوتی ہے اور کمی کے سال قلت اور خشک سالی کے سال تو بہت ہی قلت ہوتی ہے۔ لوگ اناج کے گودام اور کھیتیاں بھر بھر کر رکھ چھوڑتے ہیں۔ انہیں پر ان کا گذران ہوتا ہے اور کمی کے سال اسی اناج کو استعمال کرتے ہیں پھر جب اناج کے ذخیرے ہی معدوم یا کم ہوں تو لوگوں پر قحط کا بھوت سوار ہو جاتا ہے۔ اور اناج مہنگا ہو کر غربا کی قوت خرید سے باہر ہو جاتا ہے اور وہ بھوک سے مرنے لگتے ہیں۔ کچھ سال ایسے ہوتے ہیں جن میں ذخیرے قریب قریب ختم ہو جاتے ہیں تو ملک میں عام قحط پڑھ جاتا ہے۔

کثرتِ وبا کا سبب: وبائی بیماریاں مختلف اسباب سے پیدا ہوتی ہیں:

۱۔ قحط سالی کی وجہ سے مناسب غذا کا یا بالکل ہی غذا کا نہ ملنا یا بہت کم ملنا۔

۲۔ ملک کی کمزوری کی وجہ سے کثرت سے فتنوں کا پیدا ہونا اور کثرت سے لوگوں کا مارا جانا یا ان میں وبا کا پھوٹ پڑنا۔

عموماً وبا آب و ہوا کے بگڑ جانے سے پیدا ہوتی ہے اور کثرت آبادی سے ہوا بگڑتی ہے۔ کیونکہ اس میں بڑی مقدار میں تعفن اور فاسد رطوبتیں شامل ہو جاتی ہیں چونکہ ہوا روح حیوانی کی غذا اور اس کی دائمی رفیق ہے۔ لہٰذا اس کے فساد سے حیوانی روح میں بھی فساد پیدا ہو جاتا ہے۔ اور غلبہ فساد کے وقت پھیپھڑے کے امراض پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس زمرے میں طاعون کی گلٹیاں ہیں اور اگر فساد معمولی ہے تو اخلاط و عناصر میں کثرت سے تعفن پیدا ہوتا ہے اور بڑھتے بڑھتے قسم قسم کا بخار پیدا کر دیتا ہے اور لوگ ان بیماریوں میں مبتلا ہو کر ہلاک ہو جاتے ہیں۔ ان تمام فسادات کی جڑ حکومت کے آخری دور میں آبادی کی کثرت ہے۔ کیونکہ حکومت کے شروع کے حکمرانوں کی پالیسی نرم اور قابل تعریف ہوتی ہے۔ اس لیے آبادی دن بدن بڑھتی چلی جاتی ہے اس لیے علم طب کا یہ ایک مسئلہ ہے کہ آبادیوں کے درمیان جنگلات و وسیع میدان چھوڑنے ضروری ہیں تاکہ حیوانات کی سانسوں سے ہوا میں جو زہریلی رطوبتیں مل گئی ہیں وہ جنگلوں میں سے گذرنے کی وجہ سے ختم ہو جائیں اور ہوا صاف ہو کر آتی جاتی رہے۔

اسی لیے گنجان آبادی والے شہروں میں بہ نسبت دیہاتوں کے وباء زیادہ پھیلتی ہے جیسے مشرق میں مصر میں اور مغرب میں فارس میں۔

فصل نمبر ۵۱

انسانی آبادی میں نظم و ضبط قائم رکھنے کیلئے سیاست ضروری ہے

انسان کے لیے اجتماعی زندگی ناگزیر ہے: ہم اوپر کئی جگہ بیان کر آئے ہیں کہ انسان کے لیے اجتماعی زندگی ضروری ہے اس اجتماعی زندگی کو آبادی کے نام سے پکارا جاتا ہے جس پر ہم روشنی ڈال رہے ہیں۔

آبادی کے لیے ایک رعب دار حاکم کا ہونا ضروری ہے جو ان کے جھگڑے طے کرے۔ حاکم ان کے جھگڑوں کا فیصلہ یا تو شریعت مطہرہ کی روشنی میں کرے گا جو اللہ کے پاس سے بھیجی ہوئی ہے اور وہ اس کے فیصلوں کو خوشی خوشی ثواب و عذاب کے ڈر سے مان لیں گے۔ کیونکہ شریعت پر ان کا ایمان ہے یا عقلی سیاست کی روشنی میں کرے گا اور دنیوی مصلحتوں کی خاطر ان کے فیصلے مان لیں گے کیونکہ انہیں یقین ہے کہ حاکم رعایا کی مصلحتوں کو خوب جانتا ہے اور اصلاحات ہی کے لیے قانون بنائے جاتے ہیں۔

پہلی صورت میں رعایا کو دنیا و آخرت کے منافعے حاصل ہوں گے کیونکہ اخروی مصلحتوں کو شارع علیہ السلام خوب جانتے ہیں کیونکہ تکالیف شرعیہ میں آخرت میں لوگوں کی نجات ہی پیش نظر رکھی گئی ہے اور دوسری صورت میں صرف دنیوی فائدہ ہے۔

مدینے کی تعریف: سیاست مدنی سیاست عقلی کے زمرے میں شامل نہیں۔ سیاست مدنی وہ معاشرہ ہے جس کے دائرے میں رہ کر ہر شخص اپنے ذاتی اور اخلاقی اصلاح کرے۔ حتیٰ کہ جھگڑے طے کرنے کے لیے حاکم کی ضرورت ہی لاحق نہ ہو اس معاشرہ کو مدینہ فاضلہ کہتے ہیں اور جو قوانین اس میں برتے جاتے ہیں انہیں سیاست مدنیہ کہتے ہیں۔ سیاست مدنیہ سے وہ سیاست مراد نہیں جس میں عام اصلاحات کے لیے قوانین بنائے جاتے ہیں کیونکہ وہ سیاست عقلیہ ہے۔ مدنیہ میں فاضلہ کا پایا جانا نادر الوقوع ہے۔ بلکہ پایا ہی نہیں جاتا۔ اس کے بارے میں جو کچھ کہا جاتا ہے محض فرضی مان کر کہا جاتا ہے۔

سیاستِ عقلی کی قسمیں: سیاست عقلیہ کی دو قسمیں ہیں۔

ا۔ ایک قسم میں عام مصلحتوں کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے اور حکومت کو صحیح چلانے کے سلسلہ میں خاص شاہی مصلحتوں کا بھی۔ اہل فارس اسی سیاست پر عمل کرتے تھے۔ یہ سیاست قوانین حکمت پر مبنی ہوتی ہے۔

مسلمانوں کو سیاست عقلیہ کی حاجت نہیں: حق تعالیٰ نے ہمیں قرآن و حدیث اور خلافت راشدہ کا زریں

زمانہ عطا فرما کر اس سیاست سے بے نیاز فرما دیا ہے کیونکہ عام اور خاص مصلحتوں کے سلسلے میں شرعی احکام کافی ہیں اور ملکی احکام بھی انہیں احکام میں شامل ہیں۔ دوسری قسم میں خاص سلطانی مصلحتوں کو پیش نظر رکھا جاتا ہے کہ شاہی حکومت قہر وتسلط اور وسعت پذیری کے ساتھ کیونکہ درست رہ سکتی ہے اس سیاست میں عام مصلحتیں بالتبع ہوتی ہیں۔ یہی سیاست دنیا کے تمام بادشاہ اپنائے ہوئے ہیں خواہ مسلم ہوں یا غیر مسلم اور دنیا کے تمام معاشروں میں اسی کا رواج ہے مگر سلاطین اسلام اس میں مقدور بھر اسلامی شریعت کے تقاضوں کو فراموش نہیں کرتے۔ ان حالات میں ان کی سیاست کے قوانین' شرعی احکام' اخلاقی آداب' طبعی قوانین معاشرت اور ایسی ضروری چیزوں پر شامل ہیں جن میں طاقت وعصبیت پیش نظر رکھی گئی ہے۔ اس سیاست میں شریعت کی پیروی سب پر مقدم ہے۔ دوسرا درجہ آداب حکماء کا اور عادات سلاطین سابقہ کا ہے۔

عبداللہ بن طاہر کا ایک خط: اس موضوع پر بہترین خط جس میں بہترین مسائل ہیں طاہر بن حسین کا اپنے بیٹے عبداللہ بن طاہر کے نام ہے جب مامون نے اسے رقہ' مصر اور ان دونوں کے درمیانی علاقے کا گورنر بنایا۔ اس وقت اس کے باپ طاہر نے اپنا مشہور خط لکھا تھا جس میں اس نے عبداللہ کو ایسی باتیں بتائی ہیں جن کی اسے حکومت واقتدار کے زمانے میں ضرورت پڑ سکتی تھی (جیسے دینی اخلاقی شرعی سیاستی اور شاہی سیاسی آداب وغیرہ) اور اسے اخلاق کریمہ اور صفات حمیدہ کا شوق دلایا ہے جس کی عوام کی طرح بادشاہوں کو بھی ضرورت ہے۔ آیئے! اس خط کو پڑھیئے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

امابعد! بیٹا' اللہ جو یکتا ہے۔ جس کا کوئی شریک نہیں تقویٰ' خشیت الٰہی' ہمہ وقت خوف خدا اور اس کی ناراضگی سے بچنے کی کوشش اپنے اوپر لازم کر لو۔ دن رات رعایا کی نگرانی میں لگے رہو' تندرستی کو غنیمت جانو اور اس کا لباس زیب تن کر کے ذکر اللہ کر کے اپنی آخرت سنوارو جہاں تم جانے والے ہو جس پر تمہاری اصلی زندگی کا دارومدار ہے اور جس کے بارے میں تم سے پوچھا جانے والا ہے۔ بہرحال ان تمام باتوں پر عمل کرو تاکہ حق تعالیٰ تمہاری حفاظت فرمائے اور قیامت کے دن تمہیں اپنے قہر وعتاب سے اور دردناک عذاب سے بچائے کیونکہ حق تعالیٰ کا تم پر یہ احسان عظیم ہے کہ اس نے تمہیں حاکم بنایا اور اپنے بندوں کا انتظام تمہارے ہاتھ میں دے کر تم پر ان کے ساتھ نرمی واجب فرما دی۔ ان میں تم پر عدل لازم کر دیا اور ان پر اپنے حقوق وحدود کا نفاذ تمہارے اختیار میں دے دیا۔ ان کے مصائب وآلام دفع کرنا' ان کی عورتوں کی' ان کے کاموں کی' ان کی جانوں کی اور مالوں کی اور ان کے کنبے قبیلے کی حفاظت کا تمہیں ذمہ دار بنا دیا۔ تم ہی ان کے عیش وراحت کے ضامن ہو۔ جو حقوق تم پر ڈال دیئے گئے ہیں ان کی تم سے باز پرس ہوگی وہ سب تمہارے سامنے پیش کیے جائیں گے اور حق تعالیٰ تم سے ایک ایک کے بارے میں سوال کرے گا اور تمہارے آگے بھیجے ہوئے اور پیچھے چھوڑے ہوئے عملوں کا بدلہ دے گا۔ اس لیے مذکورہ بالا باتوں پر عمل پیرا ہونے کے لیے اپنے فہم عقل اور بصارت کو انہیں پر صرف کر دو۔ اور ان سے تمہیں کوئی رکاوٹ روکنے نہ پائے۔ یاد رکھو یہ تمہارے کام کی چوٹی ہے اور اسی پر تمہاری صلاح کا مدار ہے اور حق تعالیٰ سب سے پہلے تمہیں اسی پر اٹھائے گا تم اپنے اوپر سب سے پہلے

جو چیز لازم کرو اور اپنا فعل اس کی طرف منسوب کرو وہ پنجگانہ نماز با جماعت کی پابندی ہے جو اللہ نے تم پر فرض فرما دی ہیں اور ان کے مسنونہ مسائل ہیں جیسے پورا پورا وضو کرنا نماز اللہ کے ذکر سے شروع کرنا' قرات میں قرآن پاک ٹھہر ٹھہر کر پڑھنا۔ رکوع و سجدہ پورے اطمینان سے کرنا اور تشہد میں اطمینان سے بیٹھنا اور اپنے خیالات وارادوں کا اس کی طرف پھیر دینا (پوری توجہ سے دل حاضر کر کے نماز پڑھنا) اور اپنے ماتحتوں کو بھی ان نیک عملوں کا شوق دلانا اور ان کا عادی بنانا۔ کیونکہ نماز بقول حق تعالیٰ ہر بے حیائی اور شرمناک فعل سے روکتی ہے۔ پھر رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں کی پیروی کرو اور اخلاق محمدیہؐ پر ہمیشہ جمے رہو۔ پھر سلف صالحین کے قدم بقدم چلنے کی کوشش کرو جب تم کوئی کام کرنا چاہو تو اس پر استخارہ کر کے اللہ سے مدد مانگو اور تقویٰ مدنظر رکھو۔ تعمیل احکام ربانی کو چمٹ جاؤ۔ حکم عدولیوں سے بچو۔ شرع میں جو حلال ہے اسے حلال اور جو حرام ہے اسے حرام سمجھو۔ احادیث نبویہؐ پر عمل پیرا ہو جاؤ پھر جس کام کے لیے کھڑے ہو اللہ کی رضا کے لیے کھڑے ہو۔ نقطہ عدل سے نہ ہٹو خواہ طبیعت کو گوارا ہو یا نہ ہو اور عزیز ہو یا اجنبی علم و علماء کو ترجیح دو اور دین اور دینی علماء سے محبت رکھو اور قرآن اور قرآن پر عمل کرنے والوں کو دوست رکھو۔ کیونکہ مسلمان کا بہترین زیور دینی سمجھ' فہم دین کی تلاش اور اس کا دوسروں کو شوق دلانا ہے اور ان چیزوں کو پہچاننا ہے جن سے اللہ کا قرب حاصل ہو۔ کیونکہ وہ سعادت دارین کی نشانیاں ہیں اور اللہ ہی کی طرف لے جاتی ہیں اور فرماں برداری پیدا کرتی ہیں اور گناہوں سے اور تمام گمراہ کن باتوں سے روکتی ہیں۔ انسان اللہ ہی کی توفیق سے اللہ کی معرفت میں اور اس کی عظمت واحترام میں بڑھ جاتا ہے اور آخرت میں بلند درجات حاصل کر لیتا ہے۔ اس کے باوجود جب دنیا والوں کے سامنے تمہاری ان نیکیوں کا انکشاف ہوگا تو وہ تمہارے احکام کی عزت وتوقیر کریں گے اور تمہارے اقتدار سے سہم جائیں گے۔ تم سے محبت کریں گے اور تمہارے عدل پر بھروسہ رکھیں گے۔

اپنے تمام کاموں میں درمیانی راہ اختیار کرو کیونکہ اس سے زیادہ اور ظاہر فائدہ والی' مخصوص امن والی اور جامع الفضائل کوئی چیز نہیں۔ درمیانی راہ ہدایت کی دعوت دیتی ہے۔ توفیق ہدایت کی نشانی ہے اور توفیق سعادت کی طرف لے جانے والی بلکہ دین کا مادہ اور رہنمائی کرنے والی سنتیں درمیانی راہ ہی سے وابستہ ہیں اور تمہارے تمام دنیوی کام بھی اسی پر موقوف ہیں۔ آخرت کو بنانے کی اجر و ثواب کی نیک عملوں کی مشہور سنتوں کی' نشانات ہدایت کی' خیر خواہی کی اور نیکیوں کو سمیٹنے کی ان کے لیے زیادہ سے زیادہ جدوجہد کرنے کی۔ جستجو میں کوتاہی نہ کرو جب کہ ان عملوں سے اللہ کی خوشنودی اس کی رضا اور اس کے دوستوں کی رفاقت مطلوب ہو کیا تمہیں معلوم نہیں کہ دنیا میں اعتدال پسندی عزت بڑھاتی ہے اور گناہ مٹاتی ہے۔ حالانکہ تم اپنے بارے میں کسی کی زبان نہیں پکڑ سکتے۔ نیز اس سے زیادہ کسی اور چیز سے تمہارے کام درست وصحیح نہیں ہو سکتے۔ اس لیے اس سے روشنی حاصل کرو۔ تمہارے کام درجہ تکمیل تک پہنچیں گے اور درست ہوتے چلے جائیں گے تمہاری قدرت بڑھے گی اور تمہارے ہر طرح کے کام

بنتے چلے جائیں گے خواہ عام کام ہوں یا خاص۔ اللہ سے اچھا گمان رکھو رعایا ٹھیک ٹھاک رہے گی۔ اپنے تمام کاموں میں اسی کو وسیلہ بناؤ (ہر کام میں اسے ہی مدد و توفیق مانگو) اللہ کی نعمتیں تم پر برقرار رہیں گی اور اگر کسی کام پر کسی کو حاکم بناؤ پوری پوری تحقیق و تفتیش سے پہلے اس پر کوئی الزام نہ لگاؤ کیونکہ ناکردہ گناہوں پر الزام لگانا اور ان کے بارے میں برے گمان قائم کرنا سب سے بڑا گناہ ہے۔ اس لیے اپنے رفقاء سے حسن ظن کی عادت بنا لو اور ان سے بدگمانی قطعی دور کر دو اور اسے انہیں میں چھوڑ آؤ۔ اس کا یہ اثر ہوگا کہ وہ کام پوری جدو جہد اور ذمہ داری سے سرانجام دیں گے۔ خبردار اللہ کا دشمن شیطان تمہارے کسی کام میں اپنے لیے ذرا سا بھی اشارہ نہ پائے کیونکہ اسے تو تمہاری ذرا سی سستی کافی ہے۔ اسی سے وہ تمہارے لیے دل میں تمہارے رفقاء کی طرف سے بدظنی کی بے قراری پیدا کر دے گا جس سے تمہارا عیش مکدر ہو جائے گا۔ یقین مانو تم حسن ظن سے اپنے اندر ایک قسم کی قوت و مسرت پاؤ گے اور اس سے تمہارا ہر کام بن جائے گا جب تک تم اس سے کام بنانے چاہو گے۔ اور تم لوگوں میں ہر دلعزیز بن جاؤ گے۔ تمہیں اپنے ساتھیوں سے حسن ظن اور رعایا سے نرمی اس پر آمادہ نہ کرے کہ تم کسی مسئلہ کی کرید ہی نہ کرو۔ اور اپنے کسی کام کی تحقیق ہی نہ کرو۔ نیز اپنے دوستوں کے کاموں کی دیکھ بھال اور رعایا کی حفاظت ہی نہ کرو اور ان کی ضرورت پر دھیان ہی نہ دو۔ ان کا بوجھ اٹھانا دوسروں کے بوجھ سے تم پر زیادہ آسان ہے اس سے دین بھی انتہائی سیدھا رہتا ہے اور سنت بھی زندہ ہوتی ہے ان تمام عملوں میں اپنی نیت خالص رکھو اور اپنے نفس کو سیدھا کرنے میں اس کی طرح منفرد بن جاؤ جسے اپنے افعال سے باز پرس کیے جانے کا یقین ہوتا ہے اور اس پر بھی کہ اچھے کاموں پر اسے اچھی جزا ملے گی اور برے کاموں پر سزا کیونکہ حق تعالیٰ نے دین کو سبب عزت و بچاؤ بنایا ہے اور دین پر چلنے والوں کو سربلند و معزز کیا ہے اور اپنی رعایا کو دین کے مسلک و ہدایت کے طریقے پر چلاؤ۔ مجرموں پر ان کے جرم کے مطابق اللہ کی حدیں قائم کرو۔ حدوں کو معطل نہ سمجھو نہ انہیں حقیر کرو اور مجرم کی سزا میں دیر نہ کرو۔ کیونکہ اس سلسلے میں کوتاہی تمہارے حسن ظن کو بگاڑ دے گی اور اپنے تمام کاموں میں رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں پر عمل کرنے کا پختہ ارادہ کر لو اور بدعتوں اور مشتبہ مسائل سے بچتے رہو۔ تمہارا دین سلامت رہے گا اور تمہاری مروت قائم رہے گی۔ اگر کوئی عہد کرو تو اسے پورا کرو۔ کسی اچھے کام کا وعدہ کر لو تو اسے نباہو۔ نیکی کی طرف جھکے رہو اور اس سے برائی دفع کرو۔ اپنی رعایا کے عیب دار شخص کے عیبوں سے چشم پوشی کرو۔ جھوٹ و تہمت سے اپنی زبان محفوظ رکھو اور چغلی کھانے والوں سے بیزار رہو۔ کیونکہ دنیا و آخرت میں تمہارے کاموں میں سب سے پہلا بگاڑ جھوٹوں سے قریب آنے سے اور جھوٹ پر جرأت کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ جھوٹ تمام گناہوں کا سر ہے اور تہمت و چغل خوری سے گناہوں پر مہر لگ جاتی ہے۔ کیونکہ چغلی پر دھیان دینے والا بھی سلامت نہیں رہتا اور چغلی کھانے والے کا بھی کوئی دوست نہیں رہتا اور نہ اس کا کوئی کام سنورتا ہے۔ ارباب صلاح و صدق سے محبت رکھو

اور شرفاء کی دل سے عزت کرو' کمزوروں کو خیر خواہی کرو۔ صلہ رحمی کرو اور ان تمام کاموں کے لیے اللہ کی رضا کے جویاں رہو اور اس کے حکم کا اعزاز برقرار رکھو اور اس سے اللہ کے پاس والا ثواب اور آخرت ڈھونڈو بری خواہشات و مظالم سے بچو اور اپنی توجہ ان سے ہٹا لو اور رعایا کے سامنے ان سے اپنی بیزاری کا اظہار کرو اور حسن عدل سے ان میں انتظام برقرار رکھو اور جو قدم اٹھاؤ حق کے ساتھ اٹھاؤ اور ایسی تحقیق پر اٹھاؤ جو تمہیں مسئلہ کی صحیح حیثیت تک پہنچا دے۔ غصہ کے وقت اپنے اوپر قابو رکھو۔ وقار وحلم کو ترجیح دو۔ کوئی کام کرتے وقت تیزی غصے اور خودی سے بچو خبردار یہ نہ کہنا کہ میں تم سب پر غالب ہوں جو چاہوں کروں کیونکہ اس سے بڑی سرعت سے تمہاری رائے میں کمزوری پیدا ہو جائے گی اور اللہ پر بھروسہ نہ رہے گا۔ جو کام کرو خالص اللہ کے لیے کرو اور اسی پر بھروسہ رکھو خوب یاد رکھو ملک حق تعالیٰ کا ہے اور وہ جسے چاہے دے اور جس سے چاہے چھین لے۔ کسی اور سے اتنی جلدی نعمتیں نہیں چھینتیں اور نہ ان پر عذاب آتا ہے جتنی جلدی ارباب اقتدار و اہل حکومت سے چھن جاتی ہے۔ جب وہ اللہ کی نعمتوں کی اور اس کے احسانات کی ناشکری کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے عطا کردہ فضل پر فخر کرتے ہیں۔ حرص وطمع قطعاً چھوڑ دو۔ تمہارا ذخیرہ اور خزانہ نیکی' تقویٰ' رعایا کی اصلاح ملک کے لیے تعمیری کام' رعایا کے کاموں کی دیکھ بھال' ان کی جانوں کی حفاظت اور مظلوم کی دادرسی ہونا چاہیے۔ دیکھو جب مال خزانوں میں بند کر دیا جاتا ہے اور اسے جمع کر کے رکھ لیا جاتا ہے تو وہ بڑھتا نہیں اور جب اسے رعایا کی اصلاحات پر ان کے حقوق ادا کرنے پر اور ان سے تکالیف دفع کرنے پر خرچ کیا جاتا ہے تو وہ بڑھتا ہے اور حلال طیب ہو جاتا ہے جس سے عوام سنور جاتے ہیں۔ حکومت کا نظم ونسق قائم ہو جاتا ہے۔ وہ خوش حال ہو جاتی ہے۔ اور اس سے عزت و منفعت حاصل کرنے کی توقع وابستہ ہو جاتی ہے۔ اس لیے تمہارا گڑا ہوا خزانہ اسلام اور ارباب اسلام کے تعمیری کاموں میں کام آنا چاہیے اسے سابق حکمرانوں کے وفاداروں کے حقوق پر خرچ کرو اور اس مال میں سے ان کے پورے پورے حصے دو اور جو چیزیں ان کے معاشی کام بناتی ہیں۔ ان کی پابندی سے دیکھ بھال رکھو۔ جب تم ایسا کرو گے تو اللہ کی نعمت تمہارے پاس بحال رہے گی اور اللہ کی طرف سے مزید نعمتیں بھی ملیں گی اور تم اس سے اپنا خراج وصول کرنے پر اور اپنی رعایا کے مال جمع کرنے پر اور اپنی ذمہ داریاں پوری کرنے پر خوب قادر رہو گے اور سب تمہارے عدل واحسان کی ہمہ گیری کی بدولت تمہارے وفادار بن کر رہیں گے اور تمہاری ہر خواہش کا بڑی خوشی سے احترام کریں گے۔ اس سلسلہ میں میں نے تمہیں جتنی باتیں بتائی ہیں ان پر انتہائی جانفشانی سے سب سے زیادہ عمل کرو اور سب سے آگے آگے رہو وہی مال باقی رہتا ہے جو اللہ کی راہ میں خرچ کیا جائے۔ شکر ادا کرنے والوں کے حقوق پہچانو اور اس پر انہیں بدلہ دو۔ خبردار دنیا میں پھنس کر اور اس سے دھوکہ کھا کر آخرت کے ہول نہ بھول جانا ورنہ تمہارے فرائض میں سستی آ جائے گی اور سستی سے کوتاہی پیدا ہو گی اور کوتاہی سے ہلاکت۔ تمہارا عمل حق تعالیٰ ہی کے لیے ہونا چاہیے اور اس

میں ثواب کا یقین رکھو کیونکہ حق تعالیٰ نے اپنا فضل تم پر مکمل فرما دیا ہے اسے شکر کے ذریعے مضبوط تھام لو اور اللہ ہی پر بھروسہ رکھو اور وہ خیر و احسان میں اضافہ فرمائے گا کیونکہ حق تعالیٰ شکر گذاروں کے شکر کے اور محسنوں کے احسان کے مطابق ثواب عطا فرماتا ہے۔ خبردار کسی گناہ کو معمولی نہ سمجھ لینا نہ کسی حاسد کے ہم خیال بننا۔ نہ کسی بدکار پر ترس کھانا۔ نہ کسی ناشکرے سے تعلق قائم کرنا نہ کسی دشمن سے بے پرواہ ہونا نہ کسی چغل خور کی تصدیق کرنا نہ کسی غدار سے بے خوف رہنا نہ کسی فاسق سے دوستی کرنا نہ کسی گمراہ سے پیروی کرنا۔ نہ کسی ریاکار کی تعریف نہ کرنا نہ کسی انسان کو حقیر نہ سمجھنا نہ کسی قلاش سائل کو خالی ہاتھ واپس لوٹانا نہ کسی غلط بات کو صحیح سمجھنا نہ جگ ہنسائی کا کوئی کام کرنا۔ نہ وعدہ خلافی کرنا نہ فخر میں آ کر اترانا نہ کسی پر غصہ کرنا۔ نہ امید منقطع کرنا۔ نہ اکڑ کر چلنا نہ طلب آخرت میں کوتاہی کرنا نہ چغل خور کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھنا نہ ظالم سے ڈر کر اور نہ محبت کی خاطر چشم پوشی کرنا۔ اور نہ دنیا میں آخرت کا ثواب طلب کرنا۔ کثرت سے علماء سے مشورہ کرو حلم و وقار کے عادی بنو۔ تجربہ کار دانشمند صائب الرائے اور حکماء کے تجربات سے فائدہ اٹھاؤ اور نہ اپنے مشورہ میں کنجوس اور عیش پرست کو آنے دو اور ان کی ایک بات بھی نہ سنو۔ کیونکہ ان کے نقصانات ان کے منافع سے زیادہ ہیں رعایا کے جن کاموں کی اصلاح کے درپے ہو ان میں بخل سے زیادہ تیزی سے فساد پیدا کرنے والی کوئی چیز نہیں۔ یاد رکھو جب تم حریص بن جاؤ گے تو زیادہ سے زیادہ مال لینا چاہو گے اور دوسروں کو پھوٹی کوڑی بھی نہ دو گے پھر جب تم اس حالت میں پہنچ جاؤ گے تو تمہارے کام بنتے بنتے بگڑ جائیں گے کیونکہ رعایا کے دلوں میں تمہاری اس وقت تک محبت ہے جب تک تم ان کے مالوں سے ہاتھ روکے رکھو۔ اور ان پر ظلم سے بچتے رہو۔ اپنے مخلص دوستوں سے احسانات کی بہترین تحائف کے ساتھ پہل کرو اور بخل سے بچو۔ سب سے پہلے اسی بخل کی وجہ سے انسان نے اپنے رب کی نافرمانی کی۔ گنہگار سراپا رسوائی ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے: ''و من یوق شح نفسه'' الخ۔ یعنی جو لوگ بخل سے بچا لیے جائیں وہی کامیاب ہیں۔ اس لیے مناسب موقعوں پر بخشش کی راہ آسان بناؤ (اور اتنی بخشش کرو کہ دوسروں کو بھی تمہاری دیکھا دیکھی اس کا شوق پیدا ہو اور یہ راہ دشوار ہونے کی بجائے آسان ہو جائے) اور تمام مسلمانوں کو اپنے مال میں سے کچھ نہ کچھ دو اور یقین رکھو کہ بخشش تمام عملوں سے افضل ہے۔ لہذا اسے اپنی عادت بنا لو اور اس پر خوشی خوشی عمل درآمد کرو فوج کی دفتروں اور اوقات کار میں جا کر دیکھ بھال کرو۔ ان کی تنخواہیں خوشی خوشی وقت پر ادا کرتے رہو اور تنخواہیں اتنی دو جن سے حق تعالیٰ ان کی حاجت رفع فرما دے۔ اس طرح تم ان سے زیادہ سے زیادہ کام لے لو گے اور ان کے دلوں میں تمہاری فرماں برداری اور وفاداری کا پرخلوص جذبہ پیدا ہو گا۔ صاحب اقتدار کو یہی سعادت کافی ہے کہ وہ فوج اور رعایا پر عدل کی راہ سے بھی مہربان ہو اور حفاظت و توجہ کی راہ سے بھی اور وسعت و شفقت کی راہ سے بھی۔ اس لیے سیاست کا نیک رخ اختیار کر کے اس کا بد رخ چھوڑ دو اور نیک رخ پر برابر عمل پیرا رہو۔ انشاء اللہ

کامرانی و صلاح تمہارے قدم چومے گی۔ یادرکھو تمام کاموں میں اللہ کے فیصلوں کا سب سے اونچا ہاتھ کارفرما ہے کیونکہ یہی اللہ کی وہ ترازو ہے جس سے دنیا میں لوگوں کے حالات میں توازن برقرار رہتا ہے اور احکام و قضا میں انصاف برقرار رکھنے سے رعایا کے حالات سنور جاتے ہیں۔ راستے محفوظ ہو جاتے ہیں۔ مظلوم اور عوام اپنے اپنے حقوق حاصل کر لیتے ہیں۔ زندگی خوبصورت بن جاتی ہے۔ طاعت کا حق ادا ہو جاتا ہے۔ حق تعالیٰ تندرستی و سلامتی عطا فرماتا ہے۔ دین قائم کر دیتا ہے اور قوانین شرعیہ برمحل جاری کر دیتا ہے۔ حق تعالیٰ کے احکام کی فرمانبرداری میں انتہائی سرگرم رہو اور شرارت و فساد سے بچتے رہو حدیں قائم کرنے کے لیے پیش قدمی کرو۔ کاموں میں جلدی نہ کرو۔ اکتاہٹ و بے چینی سے دور رہو۔ نصیبہ پر قناعت کرو۔ تجربہ سے فائدہ اٹھاؤ۔ خاموشی میں بیدار رہو۔ گفتگو میں ٹھیک ٹھیک رہو۔ مدمقابل سے انصاف سے پیش آؤ۔ شبہ کے وقت ٹھہر جاؤ (کوئی ایک رائے قائم نہ کرو) دلیل میں انتہا کو پہنچ جاؤ (مقدور بھر مضبوط سے مضبوط دلیل سوچو) خبردار! کسی رعیت کے آدمی کے بارے میں محبت یا حسن سلوک یا ملامت کرنے والے کی ملامت اس کی گرفت کرنے سے تمہارا ہاتھ نہ پکڑے۔ صحیح عزم پر جمے رہو۔ سوچنے کے لیے فیصلہ میں تاخیر کر دو اور اس میں خوب غور فکر کر لو خوب دیکھ بھال کر لو خوب سمجھ لو۔ جزئیات میں قیاس سے کام لو اور حق کی رہنمائی کے لیے اپنے اللہ کے سامنے جھک جاؤ اور اس سے صحیح فیصلہ کی توفیق مانگو۔ تمام رعیت کے ساتھ نرمی سے پیش آؤ اور حق و انصاف اپنے اوپر جاری کرو۔ خبردار خوں ریزی میں جلدی نہ کرنا کیونکہ حق تعالیٰ کے نزدیک کسی کو ناحق قتل کرنے کا بڑا زبردست گناہ ہے۔ خراج کا نظام قائم رکھو جس پر رعیب جم گئی ہے اور اسے حق تعالیٰ نے اسلام کی عزت و رفعت کا خراج والوں کی آسودگی و دفاع کا دشمنان اسلام کے دبائے جانے اور غیظ و غضب کا اور کافروں کی توہین و تذلیل کا ذریعہ بنایا ہے۔ لہٰذا خراج وفاداروں میں بانٹتے وقت حق و انصاف کا اور مساوات و عموم کا لحاظ رکھو۔ خبردار خراج کے مال میں سے کسی شریف کو اس کی شرافت کی وجہ سے ذرا سا بھی نہ دو نہ کسی تونگر کو اس کی تونگری کی وجہ سے نہ اپنے کسی منشی کو اس کے انشا کی وجہ سے۔ نہ اپنے کسی خاص آدمی کو یا خادم کو اس کی تخصیص و خدمت کی وجہ سے دو اور خراج کے سلسلے میں کسی پر برداشت سے زیادہ بوجھ نہ لادو۔ نہ کسی کو اس قدر تکلیف دو جس میں زیادتی ہو اور لوگوں کو صحیح و مسلم دستور پر رکھو۔ کیونکہ لوگ اس سے مطمئن زندگی گزاریں گے اور یہ ان کی رضا کو بھی لازم ہے۔ خوب یاد رکھو تمہیں اس منصب ولایت پر مقرر کر کے خازن اور محافظ بنایا گیا ہے اور تمہارے ہاتھ تلے جو لوگ ہیں انہیں رعیت کے نام سے پکارا گیا ہے۔ کیونکہ تم ان کے گلہ بان اور منتظم ہو۔ اس لیے ان سے ان کی ضرورت سے بچے ہوئے مال سے جو کچھ وہ دیں لے لو اور ان کی اصلاحات و درستگی کے اور ٹھیک ٹھاک کرنے کے کاموں میں صرف کر دو اور ان پر تجربہ کار صائب الرائے علمی و عملی سیاست سے واقف کار اور پاک دامن حاکم مقرر کرو۔ ان کی روزیاں فراخ کر دو کیونکہ یہ چیز تمہارے منصب کے لازمی

فرائض میں سے ہے اور تمہاری مرضی پر چھوڑ دی گئی ہے اس لیے کسی مصروفیت کی وجہ سے یہ تمہارے دل میں سے نکلنے نہ پائے اور نہ کوئی رکاوٹ اس میں حائل ہونے پائے۔ کیونکہ جب تم اسے اختیار کرلو گے اور اس میں اپنی ذمہ داری پر عمل کرو گے تو اس کے ذریعے اپنے رب سے اس کی نعمتوں کی زیادتی کے طلب گار ہو گے۔ اور اپنے کاموں میں خوبصورتی وصلاح کے۔ علاوہ اس سے تم اپنی رعایا کے دل بھی جیت لو گے اور ان کی فلاح و بہبود پر ان کی مدد کرو گے۔ اس طرح تمہارے ملک میں بہبودی وفلاح کی نہریں بہہ پڑیں گی اور تمہارے علاقے آباد وشاداب اور تمہارے ملک کا ہر گوشہ سرسبز وشاداب نظر آئے گا۔ خراج میں اضافہ ہوگا ملک کی آمدنی بڑھے گی اور اس طرح تم فوج کے دلوں میں بھی محبوب بن جاؤ گے اور عوام میں بھی کیونکہ تم ان پر اپنی بخششوں کے مینہ برسا دو گے اور لوگ تمہارے حسن سیاست کی بھی تعریف کریں گے حتی کہ دشمن بھی تمہاری تعریف کیے بغیر نہ رہیں گے اور تمہارے پسندیدہ عدل کے گن گائیں گے۔ اور تم اپنے تمام کاموں میں صاحب عدل صاحب تدبیر صاحب قوت اور صاحب اسباب کہلاؤ گے اس لیے تم اس میں سب سے پہلے رغبت کرو اور اس پر کسی کام کو مقدم نہ کرو۔ انشاء اللہ تمہارے کاموں کو انجام قابل تعریف برآمد ہوگا اپنے حلقہ اقتدار کے ہر علاقے میں ایک ایک امین شخص مقرر کرو جو تمہارے ملازموں کے حالات صحیح صحیح تم تک پہنچاتے رہیں اور ان کے اخلاق و اعمال تمہارے پاس لکھ کر بھیجتے رہیں۔ گویا تم اپنے ہر ملازم کے پاس کھڑے ہوئے اس کے کام کا اپنی آنکھوں سے معائنہ کر رہے ہو۔ اگر تم انہیں کسی کام کا حکم کرنا چاہو تو اپنے ارادے کے نتائج پر خوب غور کرلو۔ اگر تم کو اس کام میں سلامتی وعافیت نظر آئے اور اس سے کوئی آفت عمدگی کے ساتھ ٹلتی ہوئی یا کوئی بگڑا ہوا کام عمدگی سے بنتا دکھائی دے تو اسے نافذ کر دو ورنہ اسے موقوف رکھو اور اس کے بارے میں ارباب حل وعقد اور علماء سے پوچھ لو پھر مشورہ کے بعد کوئی رائے قائم کرو بسا اوقات انسان کسی مسئلہ پر غور کرتا اور اس کا اندازہ لگاتا ہے پھر اسے حسب مرضی کر گذرتا ہے مگر وہ غلط ثابت ہوتا ہے اور غلط راہ پر ڈال دیتا ہے جس سے انسان حیران رہ جاتا ہے۔ اگر اس کے نتائج وثمرات پر غور نہ کیا جائے تو وہ اسے ہلاک کر دیتا ہے اور وہ کام اس کی مرضی کے خلاف الگ بگڑ جاتا ہے اس لیے اپنے ہر ارادے میں بیدار مغزی سے کام لو۔ پھر اللہ سے توفیق صورات مانگنے کے بعد پوری سرگرمی سے اس سے چمٹ جاؤ۔ تمام کاموں میں اپنے رب سے کثرت سے استخارہ کرو۔ آج کے کام سے آج ہی فارغ ہو جاؤ اسے کل پر نہ چھوڑو اور وہ کام خود ہی انجام دو کیونکہ کل بھی تو کام ہوں گے شاید وہ کام آج کے کام کو جسے تم نے کل پر ٹال دیا ہے نہ کرنے دیں اور کل والے کام کرنے کی تمہیں فرصت ہی نہ ملے۔ یاد رکھو جب آج کا دن ختم ہو گیا تو اس کے ساتھ اس کے سارے کام بھی ختم ہو گئے۔ اگر تم آج کے کام کو کل پر ٹال دو گے تو تمہیں دو دن کا کام ایک دن میں کرنا پڑ جائے گا جس سے تمہاری طبیعت پر بوجھ پڑے گا اور ہو سکتا ہے کہ تم بیمار بھی پڑ جاؤ اور جب تم روزانہ کا کام روزانہ انجام دیتے رہو گے تو اس سے

تمہارے بدن کو راحت پہنچے گی اور تمہاری طبیعت کو بھی اور تم قوت عمل کو بھی برقرار رکھ سکو گے۔ آزاد شرفاء کا جن کا دلی خلوص تم نے آزما کر دیکھ لیا ہے اور تم نے ان میں اپنی محبت مشاہدہ کر لی ہے اور یہ بھی کہ وہ تمہاری خیر خواہی کا مظاہرہ کرتے رہتے ہیں اور تمہارے کام کی محافظت بھی کرتے رہتے ہیں دلی محبت کرو اور ان کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آؤ۔ ضرورت مند گھرانوں کا خیال رکھو اور ان کا خرچہ اٹھاؤ ان کے حالات کی اصلاح کر وحتی کہ انہیں یہ محسوس نہ ہونے دو کہ ان کی کوئی ضرورت باقی رہ گئی ہے۔ نیز تم ذاتی طور پر فقراء محتاجوں کا بھی خیال رکھو اور ان کا بھی جو اپنی شکایات تم تک پہنچانے پر قادر نہیں ہیں اور ان کا بھی جو نچلے طبقے کے ہیں اور انہیں اپنے حقوق طلب کرنے تک کا شعور نہیں۔ ان سے چمٹ کر ان کی ضرورتیں پوچھتے رہو اور ان لوگوں کی دیکھ بھال کے لیے اپنی رعیت میں سے کسی دیندار آدمی کو مقرر کر دو کہ وہ ان کی ضرورتیں اور حالات تم تک پہنچاتا رہے۔ تاکہ تم ان کے مسائل میں غور کر سکو جن سے حق تعالیٰ ان کی اصلاح فرماتا ہے۔ اسی طرح مصیبت کے مارے ہوؤں کی، بیواؤں کی اور یتیموں کی خبر لیتے رہو اور امیر المؤمنین کی پیروی کرتے ہوئے بیت المال سے ان کے وظیفے مقرر کر دو۔ امیر المؤمنین کو اللہ اور عزت عطا فرمائے وہ ان پر کتنے مہربان ہیں اور کتنا سلوک کرتے رہتے ہیں۔ تاکہ حق تعالیٰ ان کی زندگی سنوار دے اور اس کے صلہ میں تمہارے رزق میں بھی برکت وفراخی عطا فرمائے اسی طرح اپاہج اور معذوروں کے لیے بیت المال سے وظیفے مقرر کر دو اور ان میں حفاظ وعلماء کی زیادتی وظیفے میں مقدم رکھو۔ بیمار مسلمانوں کے لیے شفا خانے قائم کر و تاکہ وہ ان میں آرام کریں اور ایسے ملازم رکھو جو ان سے محبت و پیار سے پیش آئیں اور اطباء مقرر کرو۔ جو ان کی بیماریوں کا علاج کریں اور ان کی خواہشیں پوری کرو۔ بشرطیکہ یہ مصارف بیت المال میں اسراف کی حد تک نہ پہنچیں۔ یاد رکھو جب لوگوں کو ان کے حقوق دے دیئے جائیں اور ان کی سب سے بڑی آرزو بھی پوری کر دی جائے تو یہ چیزیں انہیں خوش نہیں کرتی اور نہ اس سے ان کے دل مطمئن ہوتے ہیں جب تک وہ حکام کے سامنے اپنی ضرورتیں پیش نہ کر لیں۔ کیونکہ اس سے انہیں مزید ملنے کی توقع ہوتی ہے اور مزید ہمدردیوں کی بھی۔ کبھی کبھی اس کثرت سے شکایتیں آتی ہیں کہ اس صیغہ کی نگرانی کرنے والا بھی اکتا جاتا ہے اور ان کی مشقت ان کے دل ودماغ پر چھا جاتی ہے جو شخص عدل میں اس لیے رغبت کرتا ہے کہ اسے دنیا میں بھی اچھائیاں حاصل ہوں اور آخرت میں زیادہ سے زیادہ ثواب ملے وہ اس کی طرح نہیں جو صرف اللہ کے تقرب اور رضا کے لیے عدل میں رغبت کرتا ہے۔ لوگوں کو کثرت سے ملنے کی اجازت دو اور عوام میں گھل مل جاؤ۔ ان کے سامنے اپنے حواس قائم رکھو۔ ان کے لیے اپنا بازو جھکا دو۔ ان سے خندہ پیشانی سے ملو ان سے سوال و جواب اور بات چیت میں نرم بن جاؤ۔ اور ان پر اپنی بخشش اور فضل کے ذریعے اپنی مہربانیوں کا اظہار کرو۔ جب کسی کو کچھ دو تو خوشی خوشی اور فراخ دلی کے ساتھ دو۔ کوئی فائدہ یا اجر مقصود ہو تو اس پر احسان نہ جتاؤ نہ کسی طرح سے ان کے دل مکدر کرو۔ یاد رکھو اس قسم کی

بخشش ایک فائدہ والی تجارت ثابت ہوگی۔ انشاء اللہ دنیا کے موجودہ واقعات سے اور گذشتہ بادشاہوں اور رؤسا اور سابق قوموں کے حالات سے عبرت پکڑو۔ پھر تم اپنے تمام حالات میں اللہ کے قانون کو مضبوط پکڑلو۔ اس کی محبت پر جم جاؤ۔ اس کی شریعت پر عمل پیرا رہو۔ اس کے طریقے اپناؤ۔ اس کا دین قائم رکھو اس کی کتاب مقدس پر عمل کرو اور ان تمام چیزوں سے اپنا دامن کھینچ لو جو اللہ کے دین و کتاب کے خلاف اور اللہ کی ناراضگی کا موجب ہوں تمہارے ماتحت جو مال جمع کر رہے ہیں۔ اسے پہچانو اور ان کے مصارف کو بھی حرام مال جمع نہ کرو۔ اسے شیطانی راہ میں خرچ نہ کرو کہ یہ اسراف ہے۔ زیادہ تر علماء کی مجلسوں میں اٹھو بیٹھو اور ان سے بہت زیادہ میل جول رکھو۔ تمہاری دلی خواہش سنتوں کی اتباع کا رواج اور مکارم اخلاق کو ترجیح دینا ہونا چاہیے۔ تمہارے یار غار اور خواص زیادہ معزز ہونے چاہئیں کہ اگر وہ تمہارا کوئی عیب دیکھیں تو تمہارا رعب اس سے خلوت وجلوت میں تم کو روکنے پر مانع نہ آئے۔ یہی تمہارے سچے بہی خواہ ہیں اور خیر خواہی کا مظاہرہ کرنے والے ہیں اپنے ماتحت درباریوں اور کاتبوں کے کاموں کی نگرانی رکھو اور روزانہ ہر ایک کے لیے ایک وقت مقرر کردو کہ وہ اس وقت تمہارے پاس اپنے کاغذات لے کر آئیں اور اپنے مشورے دیں اور عوام اور ملک کی ضرورتیں پیش کریں اور رعایا کے حالات سے اطلاع دیں۔ پھر تم یکسو ہوکر ان تمام معاملات میں غور وفکر کرو اور تمام قوی اس میں صرف کردو۔ اور بار باران پر غور کرو جو بات حق اور صحیح رائے کے موافق ہو اللہ سے استخارہ کر کے اسے جاری کردو اور جو مخالف ہو اسے کسی دوسرے وقت کے لیے ملتوی کردو تا کہ اس میں علماء سے مشورہ کر کے کوئی صحیح رائے قائم کرسکو۔ کوئی نیکی کر کے رعایا اور غیر رعایا پر اس کا احسان نہ جتاؤ اور کسی سے بجز وفاداری ثابت قدمی اور مدد کے مسلمانوں کے کاموں میں کوئی اور بات قبول نہ کرو اور اسی اصول پر کسی کے ساتھ نیکی کرو۔ میرا یہ خط خوب سمجھنے کی کوشش کرو اس میں گہری نگاہ ڈالو اور اس پر عمل کرو اور اپنے تمام کاموں میں اللہ سے مدد مانگو اور اسی سے استخارہ کرو۔ کیونکہ حق تعالیٰ اصلاح و اہل اصلاح کے ساتھ ہے۔ تمہاری انتہائی رغبت اور انتہائی شوق اسی چیز کے لیے ہونا چاہیے جس میں حق تعالیٰ کی رضا ہے اور جس سے اس کے دین کا نظام درست ہو اور دینداروں کا اعزاز و اقتدار بڑھے اور جو مذہب و فرائض کے لیے موجب عدل وصلاح ہو۔ میں اللہ سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ تمہاری بہترین مدد فرمائے۔ عدل والے کاموں کی توفیق دے اور ہدایت کی بھی اور تمہارے حفاظت کرے۔ (آمین)

والسلام

مؤرخین کہتے ہیں کہ جب یہ خط لوگوں میں پھیلا اور لوگوں نے اس کا مضمون پڑھا تو لوگ حیران رہ گئے۔ یہ خط مامون کو بھی ملا۔ جب اسے پڑھ کر سنایا گیا تو بولا ابو الطیب (طاہر) نے دینی و دنیوی تدبیر والی، رائے والی، سیاست والی، ملک و رعیت کی اصلاح والی، سلطان کی حفاظت والی، خلفاء کی اطاعت والی اور خلافت کو درست کرنے والی چیزوں میں سے

کوئی چیز نہیں چھوڑی۔ مگر وہ اس خط میں درج کر دی ہیں اور اس کی ہدایت فرمادی۔ پھر یہ خط مامون کے حکم سے تمام سرکاری افسروں اور ماتحتوں کو نقل کرا کر بھیج دیا گیا تا کہ وہ بھی اس کی پیروی کریں اور اس پر عمل پیرا رہیں میرے علم میں اس سیاست کے بارے میں یہ خط بہترین ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

فصل نمبر ۵۲

مہدی' مہدی کے بارے میں لوگوں کے خیالات اور مہدی کی حقیقت

آخری زمانے میں مہدی کا ظہور: تمام مسلمانوں میں ہر زمانے میں پرانے زمانے سے یہ بات مسلم ومشہور چلی آ رہی ہے کہ آخری زمانے میں خاندان اہل بیت میں سے ایک ایسے شخص کا ظہور ہوگا جو دین کو تقویت پہنچائے گا انصاف پھیلائے گا۔ مسلمان اس کے تابع ہوں گے اور وہ تمام اسلامی ممالک پر غالب آ جائے گا۔ مسلمان اسے مہدی کہتے ہیں مہدی کے بعد دجال کا اور قیامت کی دیگر ان شرطوں کا ظہور ہوگا جن کا ثبوت صحیح حدیثوں سے ملتا ہے اور مہدی کے بعد عیسیٰؑ آسمان سے اتریں گے اور نماز میں آپ مہدی کی اقتدا کریں گے اور دجال کو قتل کریں گے۔ مسلمانوں کا امام مہدی کے بارے میں احادیث سے استدلال ہے۔ جن کو آئمہ اپنی اپنی کتابوں میں لائے ہیں لیکن جو ظہور مہدی کے قائل نہیں انہوں نے ان احادیث پر جرح کی ہے اور بعض دوسری احادیث سے معارضہ بھی پیش کیا ہے۔

پچھلے صوفیاء کا مہدی کے بارے میں ایک نیا نظریہ: امام مہدی کے ثبوت میں پچھلے صوفیاء کا ایک نیا طریقہ ہے۔ اس سلسلے میں ان کے استدلال کی ایک الگ نوع ہے چنانچہ وہ کشف پر بھروسہ کرتے ہیں۔ جو ان تمام طریقوں کی جڑ ہے۔

مہدی کے بارے میں احادیث: ہم یہاں وہ احادیث بیان کرتے ہیں جو مہدی کے بارے میں آئی ہیں اور وہ اعتراضات بھی جو مہدی کو نہ ماننے والوں کی طرف سے پیش کیے جاتے ہیں اور وہ دلائل بھی جو انہیں نہ ماننے والے پیش کرتے ہیں پھر ہم صوفیاء کے اقوال وآراپیش کریں گے تا کہ آپ پر اس مسئلہ کی صحیح نوعیت کھل جائے۔

مہدی کے بارے میں علیؓ' ابن عباسؓ' ابن عمرؓ' طلحہؓ' ابن مسعودؓ' ابوہریرہؓ' انسؓ' ابوسعید خدریؓ' ام حبیبہؓ' ام سلمہؓ' ثوبانؓ' قرۃ بن ایاسؓ علی ہلالی اور عبداللہ بن حارث بن جز سے مختلف سندوں سے روایتیں آتی ہیں اور انہیں ترمذی ابوداؤد' بزار ابن ماجہ' حاکم' طبرانی اور ابوالعلیٰ موصلی لائے ہیں۔ مہدی کو نہ ماننے والے ان احادیث کی سندوں پر اعتراض کرتے ہیں جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ چونکہ محدثین کے نزدیک یہ قاعدہ مسلم ومشہور ہے کہ جرح پر تعدیل معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے اگر ہم اسناد کے کسی راوی پر جرح پائیں گے۔ مثلاً اس میں غفلت ہے یا اس کا حافظہ خراب ہے یا اس میں ضعف ہے۔ یا اس کی رائے صحیح نہیں تو اس کا اثر صحت حدیث پر پڑے گا

اور حدیث درجہ اعتبار سے گر جائے گی۔

ایک شبہ کا جواب: کوئی یہ نہ کہے کہ جرح تو بخاری ومسلم کے بعض راویوں پر بھی کی گئی ہے۔ حالانکہ علما بالاتفاق بخاری مسلم کی حدیثیں صحیح مانتے ہیں کیونکہ علماء کا اجماع ان احادیث کی صحت پر سب سے قوی دلیل اور دفاع وحمایت کے لیے بہترین ہے۔ دیگر کتابوں کی احادیث کی صحت پر علماء کا اجماع نہیں اس لیے ان کی اسناد کے راویوں پر جرح کی گنجائش نکلتی ہے۔ چنانچہ ائمہ حدیث سے ان پر جرح منقول ہے بقول سہیلی ابوبکر بن خیثمہ نے مہدی کے بارے میں تمام حدیثیں ایک جگہ جمع کر دی ہیں۔ ہم انہیں تفصیل سے یہاں درج کرتے ہیں۔

۱۔ جابرؓ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: مہدی کا منکر کافر ہے اور دجال کا انکار کرنے والا جھوٹا ہے۔ اور مغرب سے سورج کے نکلنے کے بارے میں بھی میرے خیال میں اسی طرح فرمایا۔ (ابوبکر اسکاف در فوائد الاخبار از مالک بن انس از محمد بن منکدر از جابر)

تنقید: مالک بن انس کی طرف اس حدیث کی سند کی صحت میں بہت مبالغہ آمیزی ہے۔ علاوہ ازیں خود ابوبکر اسکاف بھی اہل حدیث کے نزدیک متہم ہے۔ کیونکہ اس پر حدیثیں گھڑنے کا الزام ہے۔

۲۔ ابن مسعودؓ: نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ دنیا کا اگر ایک ہی دن باقی رہے تو حق تعالیٰ اس کو لمبا فرما دے گا۔ حتیٰ کہ اس میں مجھ سے یا میرے اہل بیت سے ایک شخص کو بھیجے گا جس کا نام میرے نام پر اور اس کے باپ کا نام میرے باپ کے نام پر ہوگا (ترمذی' ابوداؤد) یہ لفظ ابوداؤد راوی کا ہے اس کی سند کے راوی درج ذیل ہیں۔

عاصم بن ابی النجود' مشہور قاری از زر بن جیش از عبداللہ بن مسعود۔ ترمذی اور ابوداؤد اسے اپنی اپنی سندوں سے لائے ہیں۔ ابوداؤد نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے انہوں نے اپنے مشہور رسالے میں فرمایا کہ میں جس حدیث پر خاموش رہوں اس میں حجت کی صلاحیت ہوتی ہے۔ ترمذی کا لفظ یہ ہے۔ جب تک عرب پر میرے اہل بیت میں سے میرا ہم نام ایک شخص قابض نہ ہو جائے گا۔ دنیا ختم نہ ہوگی اور ایک لفظ میں بجائے یملک (قابض ہو جائے) یلی (حاکم ہو جائے) کا لفظ ہے۔ دونوں حدیثیں حسن صحیح ہیں ترمذی ایک طریقے سے اسے ابو ہریرہؓ پر موقوف لائے ہیں۔ یعنی یہ ابو حریرہؓ کا قول ہے۔ حاکم فرماتے ہیں یہ حدیث ثوای' شعبہ اور زائدہ وغیرہ عاصم سے روایت کرتے ہیں اور عاصم از زر از عبداللہ کے تمام طریق اس اصول پر جو اخبار عاصم کے استدلال کے لیے میں نے بیان کیے ہیں صحیح ہیں۔ کیونکہ عاصم بھی دیگر اماموں کی طرح ایک امام ہیں۔ عاصم کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں۔ یہ نیک ہیں قرآن کے قاری ہیں۔ اچھے آدمی اور بھروسے والے ہیں۔ لیکن اعمش ان سے زیادہ حافظ ہیں شعبہ حدیث کو مضبوط بنانے کے لیے ان پر اعمش کو ترجیح دیتے ہیں۔

عجلی: عاصم پر زر اور ابووائل میں اختلاف کیا جاتا تھا (ضعیف مانی جاتی تھی)

محمد بن سعد: عاصم تھے تو قابل بھروسہ مگر حدیث میں غلطیاں بہت کرتے تھے۔

یعقوب بن ابی سفیان۔ ان کی حدیث میں اضطراب پایا جاتا ہے۔

عبدالرحمٰن بن ابی حاتم: میں نے اپنے والد سے کہا کہ ابوزرعہ عاصم کو ثقہ بتاتے ہیں۔ فرمایا ان کا یہ مرتبہ نہیں (کہ ثقہ ہوں) ان پر ابن علیہ نے جرح کی ہے اور فرمایا ہے ہر عاصم کمزور حافظہ والا ہے۔

ابوحاتم: میرے نزدیک ان کا مقام صدق کا مقام ہے (یہ سچے ہیں) اور صالح الحدیث ہیں کہ (ان کی حدیث مان لی جائے) مگر حافظ حدیث نہیں۔ ان کے بارے میں نسائی کا قول بھی مختلف ہے۔

ابن حراش: ان کی حدیث میں نکارت ہے۔

ابوجعفر عقیلی: ان کا صرف حافظہ خراب تھا۔

دار قطنی: ان کے حافظہ میں کچھ (کمی) ہے۔

یحیٰی القطان: میں نے جس شخص کا نام عاصم پایا اسی کو خراب حافظہ کا پایا۔ میں نے شعبہ سے سنا۔ فرماتے تھے ہم سے عاصم بن ابی النجود نے حدیث بیان کی۔ حالانکہ ان کے بارے میں لوگوں کے خیالات اچھے نہیں۔

ذہبی: عاصم قرأت میں اچھے ہیں اور حسن الحدیث بھی ہیں۔

ایک اعتراض کا جواب: اگر کوئی کہے کہ بخاری و مسلم بھی تو عاصم کی حدیث لائے ہیں معلوم ہوا کہ عاصم میں حجت کی صلاحیت ہے تو اس کا یہ جواب ہے کہ بخاری و مسلم ان کی حدیث براہ راست نہیں لائے۔ بلکہ دوسرے راوی کے ساتھ ملا کر لائے ہیں۔ گویا اصل دوسرا راوی ہے۔ اور یہ بطور شہادت کے لائے گئے ہیں۔

۳۔ علیؓ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا کہ اگر زمانے کا ایک دن بھی رہ جائے تو بھی حق تعالیٰ میرے اہل بیت میں سے ایک ایسے شخص کو بھیجے گا جو دنیا کو انصاف سے بھر دے گا جس طرح وہ جور و تشدد سے بھری ہوئی تھی۔ (ابوداؤد)

راوی حدیث: قطن بن خلیفہ از قاسم بن ابی مرّہ از ابوالطفیل از علیؓ

قطن کو اگرچہ امام احمدؒ، ابن قطان، ابن معین اور نسائی وغیرہ نے ثقہ بتایا ہے مگر عجلی کہتا ہے کہ یہ حسن الحدیث ہے اور اس میں شیعیت کی جو ہے۔ ایک جگہ ابن معین فرماتے ہیں یہ ثقہ ہے اور شیعہ ہے۔

احمد بن عبداللہ بن یونس: ہم قطن کے پاس سے گذرتے تھے اور اس سے حدیثیں نہیں لکھتے تھے۔ کیونکہ وہ چھوڑ دیا گیا ہے (ناقابل اعتبار ہے) ایک جگہ فرماتے ہیں کہ ہم اس کے پاس سے گذرتے تھے اور اسے کتے کی طرح چھوڑ دیتے تھے۔

دار قطنی: یہ قابل حجت نہیں ہے۔

ابوبکر بن عیاش: میں نے اس سے روایت اس کی لامذہبی ہی کی وجہ سے چھوڑی ہے۔

جرجانی: یہ ٹیڑھا اور ناقابل اعتبار ہے۔

۴۔ ابواسحٰق نسفی کا بیان ہے کہ علیؓ نے اپنے بیٹے حسن کو دیکھ کر فرمایا کہ میرا یہ بیٹا سردار ہوگا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ عنقریب اس کی پشت سے ایک ایسا شخص پیدا ہوگا جو تمہارے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کا ہم نام ہوگا اور آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے عادتوں میں متشابہ ہوگا۔ شکل و صورت میں نہیں اور دنیا کو انصاف سے

بھر دے گا (ابوداؤد)

راوی: مروان بن مغیرہ از عمر بن ابو قیس از شعیب بن ابو خالد از ابواسحٰق نسفی از علیؓ

علیؓ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے ماوراء النہر سے ایک شخص ظاہر ہوگا جس کا نام حارث ہوگا۔ اس کی فوج کے اگلے دستے میں منصور نامی ایک شخص ہوگا جو آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حکومت کا فرش بچھائے گا یا انہیں حکومت پر قادر بنائے گا۔ جیسے قریش نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے فضا سازگار بنائی تھی۔ ہر مسلمان پر اس کی مدد واجب ہے۔ (یا یہ کہا) اس کی دعوت پر لبیک واجب ہے۔ (ابوداؤد)

راوی: ہارون از عمر بن ابو قیس از مطرف بن طریف از ابوالحسن از ہلال بن عمر از علیؓ

ابوداؤد اس پر تو خاموش ہیں مگر دوسری جگہ فرمایا ہے کہ ہارون شیعہ کی اولاد ہے اسناد میں ہارون عمر بن ابو قیس سے روایت کرتا ہے۔

سلیمانی: اس کی ثقاہت نا قابل تسلیم ہے۔ عمر بن ابو قیس کے بارے میں ابوداؤد فرماتے ہیں اس کی حدیث میں غلطی ہے۔

ذہبی: سچا ہے مگر وہموں والا ہے۔ ابواسحٰق شیعی کی حدیث اگرچہ بخاری مسلم لائے ہیں۔ مگر آخری عمر میں اس کے حافظہ میں اختلاط پیدا ہو گیا تھا اور اسکی روایت علیؓ سے منقطع ہے اسی طرح ابوداؤد کی روایت ہارون بن مغیرہ سے منقطع ہے۔ دوسری سند میں ابوالحسن اور ہلال بن عمر مجہول ہیں۔ ابوالحسن مطرب بن طریف کی روایت ہی سے پہچانا جاتا ہے۔

۵۔ ام سلمہؓ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) فرماتے تھے مہدی فاطمہ کی اولاد میں سے ہوگا (ابوداؤد حاکم) حاکم کا لفظ یہ ہے کہ میں نے اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ مہدی کا ذکر فرما رہے تھے۔ آپ نے فرمایا ہاں مہدی کا ظہور برحق ہے اور وہ بنو فاطمہ میں سے ہوگا حاکم نے یہ نہیں بتایا کہ یہ حدیث صحیح ہے یا ضعیف۔

راوی: علی بن نفیل از سعید بن مسیّب از ام سلمہؓ

ابوجعفر عقیلی نے یہ حدیث ضعیف بتائی ہے اور فرمایا ہے کہ اس پر علی بن نفیل کی مطابعت نہیں کی جاتی اور یہ اسی حدیث سے پہچانا جاتا ہے۔

۶۔ ام سلمہؓ: رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک خلیفہ کی وفات کے وقت خلیفہ کے بارے میں اختلاف ہوگا تو ایک مدنی بھاگ کر مکہ معظمہ پہنچے گا۔ اس کے پاس مکہ والے آئیں گے اور اسے خلافت کے لیے اٹھائیں گے۔ حالانکہ وہ اسے مکروہ سمجھ رہا ہوگا۔ چنانچہ لوگ حجر اسود و مقام ابراہیم کے درمیان اس سے بعیت کریں گے۔ پھر ان کی طرف شام سے ایک لشکر بھیجا جائے گا جسے حق تعالیٰ مکہ اور مدینہ کے درمیان مقام بیداء میں دھنسا دے گا جب لوگ اس کی یہ کرامت دیکھیں گے تو اس کے پاس شامی شرفاء اور عراقی جماعتیں آئیں گی اور اس کے ہاتھ پر بیعت کریں گی پھر ایک قرشی اٹھے گا جس کی ماں بنو کلب سے ہوگی پھر بنو کلب پر چڑھائی کی جائے گی اور انہیں زیر کر لیا جائے گا جو لشکر بنو کلب کی طرف بھیجا جائے گا وہ بعث کلب کے نام سے مشہور ہوگا۔ وہ بڑا ہی ناکام و نامراد

ہوگا جو کلب سے لوٹے ہوئے مال میں حاضر نہ ہوگا پھر یہ شخص غازیوں میں مال بانٹ دے گا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں پر عمل پیرا ہوگا اور لوگوں سے بھی عمل کرائے گا اور اسلام زمین پر بیٹھ جائے گا (اسلام کا غلبہ ہو جائے گا) یہ غلبہ سات یا نو سال تک رہے گا (ابوداؤد)

راوی: (صالح ابوالخلیل از صاحب او از ام سلمہ) دوسرے طریقے میں ابوالخلیل از عبداللہ بن حارث از ام سلمہ) پہلی اسناد کا ابہام دوسری اسناد سے دور ہو گیا ہے۔ اس حدیث کے راوی بخاری و مسلم کے راوی ہیں جن پر کوئی جرح درج نہیں۔ زیادہ سے زیادہ اس حدیث کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ حدیث قتادہ ابوالخلیل سے لائے ہیں اور قتادہ مدلس ہیں اور معنعن روایت لائے ہیں اور مدلس کی حدیث قبول نہیں کی جاتی ہے جب تک کہ اس میں سماع کی صراحت نہ ہو۔ پھر اس حدیث میں مہدی کا ذکر بھی صراحت سے نہیں۔ ہاں ابوداؤد یہ حدیث باب مہدی میں لائے ہیں۔

۷۔ ابوسعید خذری: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مہدی مجھ سے ہوں گے جن کی پیشانی روشن اور بلند ناک ہوگی۔ وہ دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے جس طرح وہ ظلم و جور سے بھری ہوئی تھی اور سات سال تک حکومت فرمائیں گے (ابوداؤد اس پر خاموش ہیں) حاکم کا یہ لفظ ہے۔ مہدی ہم اہل بیت میں سے ہیں جن کی ناک بلند اور اونچی ہوگی اور وہ دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ جیسے ظلم و جور سے بھری ہوئی تھی۔ آپ اتنے (بایاں ہاتھ کھول کر اور دو انگلیاں اٹھا کر اور شہادت کی انگلی دائیں ہاتھ کی کھول کر فرمایا) سال تک زندہ رہیں گے۔

حاکم نے یہ حدیث شرط مسلم پر صحیح بتائی ہے مگر بخاری مسلم میں نہیں ہے۔ عمران القطان کی حدیث سے استدلال میں اختلاف ہے۔ امام بخاری اس کی حدیث بطور شہادت کے لائے ہیں۔ مستقل طور پر نہیں۔ یحییٰ القطان اس سے حدیث نہیں لیا کرتے تھے۔

یحییٰ بن معین: یہ قوی نہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں کچھ نہیں۔

احمد: اُمید ہے صالح الحدیث ہوں۔

یزید بن زریع: یہ خارجی تھا اور اہل قبلہ کو قتل کرنا جائز سمجھتا تھا۔

نسائی: یہ ضعیف ہے۔

ابوعبید آجری: میں نے اس کے بارے میں ابوداؤد سے پوچھا تو فرمایا حسن حدیث والوں میں ہے۔ میں نے اس کی اچھائی ہی سنی ہے۔ ایک دفعہ میں نے ابوداؤد سے سنا آپ نے اس کا ذکر کر کے اسے ضعیف بتایا اور فرمایا اس نے ابراہیم بن عبداللہ بن حسن کے بارے میں ایسا سخت فتویٰ دیا جس میں خون بہہ گئے۔

۸۔ ابوسعید خذری فرماتے ہیں ہمیں ڈر ہوا کہ آپ کے بعد کچھ واقعات رونما نہ ہوں تو اس کے بارے میں ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ فرمایا میری امت میں مہدی پیدا ہوں گے اور پانچ یا سات یا نو سال تک (شک زید کی طرف سے ہے) حکومت فرمائیں گے ہم نے پوچھا یہ ہیں ہی کیا۔ فرمایا چند سال ہیں پھر ان کے پاس ایک شخص آ کر کہے گا کہ اے مہدی مجھے کچھ دیجئے۔ آپ اس کے کپڑے میں اس قدر لپ بھر بھر کر ڈالیں گے کہ وہ اٹھا

1

نہ سکے گا۔ (ترمذی۔ ابن ماجہ۔ حاکم)

یہ ترمذی کا لفظ ہے۔ ترمذی اس حدیث کو حسن بتاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ ابوسعید سے کئی سندوں سے آئی ہے۔ ابن ماجہ اور حاکم کا لفظ یہ ہے "میری امت میں مہدی آئیں گے اگر کم رہے تو سات سال رہیں گے ورنہ نو سال رہیں گے۔ ان کے عہد میں میری وصیت پر اس قدر رحمتوں کی بارش ہوگی کہ کبھی ایسی نعمتیں سننے میں نہ آئی ہوں گی۔ زمین اپنے پھل اگل دے گی اور ایک پھل بھی جمع کر کے نہیں رکھا جائے گا۔ اس زمانے میں مال کے انبار کے انبار لگے ہوں گے۔ پھر ایک دن ایک شخص کھڑا ہو کر آپ سے کچھ مانگے گا۔ آپ فرمائیں گے لے لو۔"

راوی: زید عمی از ابوصدیق ناجی از ابوسعید خذری

اگر چہ دارقطنی، احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین زید عمی کو صالح بتاتے ہیں بلکہ امام احمد تو اسے یزید رقاشی اور افضل بن یحییٰ سے اونچا بتاتے ہیں مگر ابوحاتم فرماتے ہیں یہ ضعیف ہے اس کی حدیث لکھ لی جاتی ہے لیکن اس سے استدلال نہیں کیا جاتا۔ یحییٰ بن معین دوسری روایت میں فرماتے ہیں۔ یہ کچھ نہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں اس کی حدیث لکھ لی جاتی ہے مگر ضعیف ہے۔

جرجانی: دوسرے اسے تھامتے نہیں۔

ابوزرعہ: یہ قوی نہیں کمزور حدیث والا ہے اور ضعیف ہے۔

ابوحاتم: اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ کبھی شعبہ اس سے حدیث بیان کرتے ہیں۔

نسائی: یہ ضعیف ہے۔

ابن عدی: اس کی عام روایات ضعیف ہیں اور اس سے روایت کرنے والے بھی ضعیف ہیں۔ البتہ شعبہ اس سے روایت کرتے ہیں شاید شعبہ اس سے کم ضعیف راوی سے روایت نہیں کرتے۔ کہتے ہیں ترمذی کی یہ حدیث مسلم والی حدیث جابر کی تفسیر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میری پچھلی امت میں ایک خلیفہ ہوگا جو لوگوں کو لپ بھر بھر کر مال دے گا گن کر نہیں اور مسلم والی حدیث ابوسعید کی بھی کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا تمہارے خلفاء میں سے ایک خلیفہ ہوگا جو مال لپ بھر بھر کر دے گا۔ دوسری سند سے جابر اور ابوسعید سے منقول ہے کہ آپؐ نے فرمایا پچھلے زمانے میں ایک خلیفہ ہوگا جو مال بغیر گنے تقسیم کرے گا۔ مسلم کی حدیثوں میں مہدی کا ذکر نہیں اور نہ کوئی ایسی دلیل ہے جس سے معلوم ہو کہ ان میں خلیفہ سے مراد مہدی ہے۔ یہی حدیث حاکم عوف اعرابی از ابوالصدق الناجی از ابوسعید خذری کے طریق سے لائے ہیں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قیامت نہیں آئے گی جب تک دنیا ظلم وجور اور زیادتی سے نہ بھر جائے گی۔ پھر میرے اہل بیت میں سے ایک شخص پیدا ہوگا جو اسے عدل وانصاف سے اسی طرح بھر دے گا۔ جیسے وہ ظلم وزیادتی سے بھری ہوئی تھی۔"

حاکم فرماتے ہیں یہ بخاری ومسلم کی شرطوں پر صحیح ہے۔ مگر ان دونوں کتابوں میں لائی نہیں گئی۔ نیز حاکم اسے سلیمان بن عبید از ابوالصدیق ناجی از ابوسعید کے طریق سے بھی لائے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میری پچھلی امت میں مہدی پیدا ہوں گے حق تعالیٰ انہیں بارش سے سیراب فرمائے گا۔ زمین اپنی نباتات پیدا

کرے گی۔ آپ پیالے بھر بھر کر مال بانٹیں گے۔ جانوروں کی کثرت ہوگی اور امت میں بھی زیادتی ہوگی۔ آپ سات یا آٹھ سال زندہ رہیں گے۔''

حاکم فرماتے ہیں۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ لیکن بخاری مسلم میں نہیں لائی گئی حالانکہ سلیمان بن عبید سے صحاح ستہ میں کوئی حدیث نہیں۔ البتہ اسے ابن حبان نے ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے اور نہ یہ کہا کہ کسی نے اس پر جرح کی ہے۔ پھر یہی حدیث حاکم اسد بن موسیٰ از حماد بن سلمہ از مطر الوراق وابو ہارون عبدی از ابوالصدیق الناجی از ابوسعید خذری کے طریق سے بھی لائے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دنیا جور وظلم سے بھر جائے گی پھر میرے گھرانے سے ایک شخص پیدا ہوگا جو سات یا نو سال تک اس پر قابض رہے گا اور دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دے گا جیسے وہ جور وظلم سے بھری ہوئی تھی۔

حاکم فرماتے ہیں یہ حدیث شرط مسلم پر صحیح ہے کیونکہ یہ حماد بن سلمہ اور ان کے شیخ مطر الوراق سے لائی گئی ہے۔ ان کے دوسرے شیخ (ابو ہارون عبدی) کی کوئی حدیث نہیں لائی گئی کیونکہ وہ بہت ضعیف ہیں اور جھوٹ سے متہم ہیں۔ ان کا ضعف بیان کرنے کے سلسلہ میں تفصیل سے اقوال حفاظ لانے کی ضرورت نہیں۔ یہ حدیث حماد بن سلمہ سے اسد بن موسیٰ جن کا لقب اسد السنہ ہے روایت کرتے ہیں اگرچہ ان کے بارے میں بخاری نے فرمایا ہے کہ یہ مشہور الحدیث ہیں اور ان کو بخاری میں بخاری بطور شہادت کے بھی لائے ہیں اور ان سے ابوداؤد اور نسائی نے بھی استدلال کیا ہے ایک جگہ یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ ثقہ ہیں لیکن اگر تصنیف نہیں کرتے تو اچھا تھا۔

محمد بن حزم: یہ منکر الحدیث ہیں یہی حدیث طبرانی اوسط میں ابوالواصل عبدالحمید بن واصل از ابوالصدیق الناجی از حسن بن یزید سعدی (بنی بعدلۃ کا ایک شخص) از ابوسعید خذری کے طریق سے بھی لائے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے میری امت میں سے ایک شخص پیدا ہوگا جو میری سنت پھیلائے گا۔ حق تعالیٰ اس کے لیے آسمان سے مینہ برسائے گا اور زمین اپنی برکتیں باہر کرے گی اس کی وجہ سے دنیا عدل وانصاف سے بھر جائے گی جیسے جور وظلم سے بھری ہوئی تھی وہ اس امت پر سات سال حکومت کرے گا اور بیت المقدس میں بھی ٹھہرے گا۔''

اس حدیث کے بارے میں طبرانی فرماتے ہیں کہ اسے ابوالصدیق سے ایک جماعت روایت کرتی ہے اور ان میں سے کسی نے بھی ابوالصدیق اور ابوسعید کے درمیان کسی راوی کو داخل نہیں کیا بجز ابوالواصل کے۔ کیونکہ یہ ابوالصدیق از حسن بن یزید از ابوسعید لائے ہیں۔ اس حسن بن یزید کو ابوحاتم نے ذکر کیا ہے اور اس اسناد سے زیادہ اسے نہیں پہنچایا (کہ یہ ابوسعید سے روایت کرتے ہی اور ان سے ابوالصدیق روایت کرتے ہیں)

ذہبی در میزان: یہ مجہول ہے لیکن اسے ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ہے۔ ابوالواصل جو ابوالصدیق سے روایت کرتا ہے) کی صحاح ستہ میں کوئی حدیث نہیں۔ البتہ ابن حبان نے اسے ثقات میں دوسرے طبقے کے راویوں میں شمار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہی حدیث انس سے بھی مروی ہے۔ یعنی شعبہ اور عتاب بن بشر انس سے روایت کرتے ہیں۔

۹۔ عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ اس حال میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے۔ اتنے میں بنی ہاشم کے

کچھ جوان آئے۔ انہیں دیکھ کر رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے اور آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا رنگ بدل گیا۔ (فرماتے ہیں) ہم نے پوچھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے چہرے پر کچھ ایسے نشانات دیکھ رہے ہیں جو ہمیں ناگوار معلوم ہو رہے ہیں۔ فرمایا ہم اہل بیت کے لیے اللہ نے دنیا پر آخرت کو پسند فرمایا ہے۔ میرے بعد میرے اہل بیت مصائب سے دوچار ہوں گے۔ انہیں بھگا دیا جائے گا اور وطن سے بے وطن کر دیا جائے گا حتی کہ مشرقی جانب سے ایک قوم سیاہ پھریروں کے ساتھ نمودار ہو گی وہ اس سے لڑنا نہ چاہیں گے۔ بلکہ امن وصلح کی درخواستکریں گے مگر ان کی درخواست وہ مسترد کریں گے اور جنگ ہو گی اور فتح وہ گی اور اب وہ امن وصلح چاہے گی لیکن یہ قبول نہیں کریں گے حتی کہ حکومت میرے اہل بیت کے ایک شخص کو دے دی جائے گی اور وہ دنیا کو انصاف سے بھر دے گا جیسے لوگوں نے اسے جور وظلم سے بھر کر رکھا تھا۔ پھر تم میں سے جو شخص ایسا زمانہ پائے اسے ان کے پاس آ جانا چاہیے اگرچہ برف پر گھسٹ کر آنا پڑے۔''

اس حدیث کو محدثین حدیث الرایات کہتے ہیں۔ (ابن ماجہ یزید بن ابی زیاد از ابراہیم از علقمہ از عبداللہ بن مسعود کے طریق سے) یزید کے بارے میں شعبہ فرماتے ہیں یہ غیر مرفوع احادیث کو مرفوع دیا کرتا تھا۔

محمد بن فضیل: یہ شیعہ کے بڑے اماموں میں سے ہے۔

احمد بن حنبل: یہ حافظ نہیں تھا۔ ایک جگہ فرماتے ہیں۔ اس کی حدیث اچھی نہیں۔

یحییٰ بن معین: یہ ضعیف ہے۔

عجلی: جائز الحدیث ہے۔ آخیر میں حدیث لکھوانے لگا تھا۔

ابوزرعۃ: یہ کمزور ہے۔ اس کی حدیث لکھی جاتی ہے مگر اس سے استدلال نہیں کیا جاتا۔

ابوحاتم: یہ قوی نہیں ہے۔

جرجانی: میں نے محدثین سے سنا۔ اس کی حدیث ضعیف بتاتے تھے۔

ابوداؤد: میرے علم میں کسی نے اس کی حدیث نہیں چھوڑی۔ مگر مجھے اس سے اس کا غیر محبوب ہے۔

ابن عدی: یہ کوفہ کے شیعہ میں سے ہے اور ضعف کے باوجود اس کی حدیث لکھی جاتی ہے مسلم بھی اس کی ایک حدیث لائے ہیں لیکن مستقل نہیں بلکہ دوسرے راوی کے ساتھ ملا کر (یعنی بطور شہادت کے لائے ہیں) غرض کہ اکثر محدث اس کے ضعف ہی کے قائل ہیں ائمہ نے اس حدیث (حدیث رایات) کے ضعف کی صراحت فرما دی ہے۔ اس حدیث کے بارے میں وکیع بن جراح فرماتے ہیں یہ حدیث بے بنیاد ہے۔ یہی رائے امام احمد کی ہے۔

ابوقدامہ: میں نے ابواسامہ سے سنا۔ آپ حدیث یزید (حدیث رایات) کے بارے میں فرما رہے تھے اگر کوئی میرے پاس پچاس قسمیں بھی کھائے تو میں اسے باور نہیں کروں گا۔ کیا ابراہیم کی یہی رائے تھی۔ کیا علقمہ کا یہی خیال تھا؟ کیا عبیداللہ کا یہی قول تھا؟ عقیلی یہ حدیث ضعفاء میں لائے ہیں۔

ذہبی: یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

۱۰۔ علیؓ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''مہدی ہم اہل بیت میں سے ہے حق تعالیٰ اس کے ذریعے ایک ہی رات میں

اصلاح فرمادے گا۔"

(ابن ماجہ یاسین عجلی از ابراہیم بن محمد بن حنفیہ از ابیہ از جدہ کے طریق سے)

یاسین عجلی کے بارے میں اگرچہ ابن معین نے اس میں کوئی جرح نہیں کی۔ کہا ہے امام بخاری نے فرمایا ہے کہ یہ ناقابل تقسیم ہے۔ امام بخاری کی اصطلاح میں یہ جملہ انتہائی ضعف پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی یہ حدیث ابن عدی کامل میں اور ذہبی میزان میں انکار کے طور پر لائے ہیں اور فرمایا ہے کہ یاسین اسی حدیث سے معروف ہے۔

۱۱۔ حضرت علیؓ نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا "کیا مہدی ہم میں سے ہوں گے یا کسی غیر میں سے؟ فرمایا۔ ہم میں سے ہوں گے۔ حق تعالیٰ نے ہم ہی سے دین کی ابتداء کی تھی اور ہمیں پر اس کی انتہائی فرمائے گا۔ ہمارے ہی وجہ سے لوگ شرک سے بچیں گے اور ظاہری عداوت کے بعد ہی ہماری ہی وجہ سے حق تعالیٰ ان کے دلوں میں محبت پیدا فرمادے گا جیسے اس نے ہماری وجہ سے شرک کی عداوت کے بعد ان کے دلوں میں محبت پیدا کردی تھی۔ حضرت علیؓ نے پوچھا کیا وہ لوگ مومن ہوں گے یا کافر۔ فرمایا فتنوں میں پھنسے ہوئے کافر ہوں گے۔ (طبرانی دراوسط)

اس کی اسناد میں عبداللہ بن لہیعہ ہے۔ جس کا ضعف مشہور و معروف ہے نیز عمر بن جابر حضرمی بھی ہے جو ضعف میں ابن لہیعہ سے بھی گیا گذرا ہے۔

احمد: یہ جابر سے سن کر حدیثیں روایت کرتا ہے۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ یہ بھی جھوٹ بولتا تھا۔

نسائی: یہ ثقہ نہیں۔ ابن لہیعہ کمزور عقل کا ایک بیوقوف بوڑھا تھا۔ کہتا رہتا تھا کہ علی بادل میں مقیم ہیں۔ ایک دفعہ ہمارے پاس بیٹھا تھا کہ ایک بادل دیکھتا ہے اور کہتا ہے یہ علی ہیں جو بادل سے گذر رہے ہیں۔

۱۲۔ علیؓ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آخری زمانے میں ایک ایسا فتنہ سر اٹھائے گا جس میں لوگ اس طرح گھل مل جائیں گے۔ جیسے کان میں سونا مٹی ملا جلا ہوتا ہے۔ اہل شام پر زبان طعن دراز نہ کرو۔ ہاں ان کے غنڈوں کو کہو سنو۔ کیونکہ ان میں شرفاء بھی ہیں۔ کسی وقت شام والے اس قدر بزدل ہوں گے کہ آسمانی بارش بھی ان کی جماعت کو منتشر کردے گی۔ حتی کہ ان سے لومڑیاں لڑیں تو وہ بھی ان پر غالب آجائیں گی۔ اس وقت میرے اہل بیت میں سے ایک شخص تین جھنڈوں کے ساتھ کھڑا ہوگا اور ان کی تعداد زیادہ سے زیادہ پندرہ ہزار اور کم سے کم ۱۲ ہزار بتائیں گے۔ ان کا امتیازی نشان امت امت ہوگا۔ ان کا سات جھنڈوں والی فوج سے مقابلہ ہوگا اور ہر جھنڈے والا ملک کا خواہش مند ہوگا حق تعالیٰ ان سب کو قتل کر ڈالے گا اور مسلمانوں کو ان کا انس و محبت' ان کی نعمتیں' ان کی دور رسی اور ان کی سمجھ بوجھ عطا فرمائے گا۔ (طبرانی)

اس کی اسناد میں ابن لہیعہ ہے جس کا ضعف مشہور ہے۔ یہ روایت حاکم مستدرک بھی لائے ہیں اور فرمایا ہے کہ یہ صحیح الاسناد ہے اور بخاری مسلم اسے نہیں لائے۔ حاکم کی روایت حسب ذیل ہے۔

"پھر ہاشمی ظاہر ہوگا پھر حق تعالیٰ لوگوں کی طرف کا فروں جیسی انس و محبت وغیرہ لوٹا دے گا۔"

حاکم کے طریقے میں ابن لہیعہ نہیں ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے جیسا کہ خود حاکم نے تصحیح کی ہے۔

۱۳۔ محمد بن حنفیہ: ہم علیؓ کے پاس تھے کہ ہم میں سے ایک شخص نے مہدی کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا افسوس۔ پھر

ہاتھ سے سات کی گنتی بنا کر فرمایا کہ ان کا ظہور آخری زمانے میں ہوگا۔ ایسے نازک زمانے میں کہ انسان اللہ کا نام لینے پر قتل کر ڈالا جائے گا۔ حق تعالیٰ ان کے لیے پراگندہ لوگوں کو اس طرح جمع فرما دے گا جیسے پراگندہ بادل جمع ہوتے ہیں اور ان کے دلوں میں محبت پیدا کر دے گا اور کوئی بھی کسی سے نہیں بدکے گا اور نہ کوئی اپنی جماعت میں آنے سے (اسے مصیبت میں) دیکھ کر خوش ہوگا۔ ان کی تعداد بدر والوں کی تعداد کے برابر ہوگی۔ ان سے پہلے (نیکیوں میں) ان سے آگے نہ بڑھ سکیں گے اور نہ پچھلے (ان کے مراتب تک) پہنچ سکیں گے۔ ان کی تعداد اصحاب طالوت کے برابر ہوگی۔ یعنی ان کے برابر جو طالوت کے ساتھ نہر کو عبور کر کے آگے بڑھ گئے تھے۔ (مستدرک' ابوالطفیل از محمد بن حنفیہ کے طریق سے۔) ابوالطفیل نے کہا۔ ابن حنفیہ نے فرمایا کہ کیا تم بھی انہیں چاہتے ہو؟ میں نے کہا ہاں۔ فرمایا وہ ان دونوں پہاڑوں (مکہ) کے درمیان سے نکلیں گے۔ میں بولا۔ پھر تو میں اللہ کی قسم تا دم واپسیں مکہ نہ چھوڑوں گا۔ آخر وہ مکہ معظمہ میں ہی فوت ہوئے۔

حاکم نے فرمایا کہ یہ حدیث بخاری مسلم کی شرطوں پر ہے اور صحیح ہے۔ یہ حاکم کا وہم ہے کیونکہ یہ حدیث فقط مسلم کی شرط پر ہے کیونکہ اس میں عمار ذہبی اور یونس بن ابوالاسحاق ہیں۔ بخاری ان دونوں کی روایت نہیں لائے اور اس میں عمرو بن محمد عبقری ہے۔ بخاری اس کی بھی روایت بطور احتجاج کے نہیں لائے بلکہ بطور شہادت کے لائے ہیں۔ اس کے باوجود عمار ذہبی میں شیعیت تھی۔ اسے اگرچہ احمد ابن معین' ابوحاتم اور نسائی وغیرہ نے ثقہ بتایا ہے لیکن علی بن مدینی سفیان سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بشیر بن مروان نے اس کی دونوں ایڑیاں کاٹ ڈالی ہیں۔ یعنی اس کی روایت ترک کر ڈالی ہے۔ میں نے کہا کیوں۔ فرمایا اس کے شیعہ ہونے کی وجہ سے۔

انس بن مالک: میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا۔ آپ فرماتے تھے ''ہم اولاد عبدالمطلب جنت والوں کے سردار ہیں''

حمزہ علی جعفر حسن حسین اور مہدی ''ابن ماجہ''

ابن ماجہ سعد بن عبدالحمید بن جعفر از علی بن زیاد یمامی از عکرمہ بن عماد از اسحاق بن عبداللہ از انس کے طریق سے) اگرچہ مسلم عکرمہ بن عمار کی حدیث لائے ہیں مگر بطور شہادت کے لائے ہیں اسے بعض نے ضعیف اور بعض نے ثقہ بتایا ہے اور ابوحاتم رازی مدلس بتاتے ہیں اس لیے اس کی حدیث ناقابل قبول ہے۔ جب تک کہ سماع کی صراحت ثابت نہ ہو۔ علی بن زیاد کے بارے میں میزان میں ہے۔ ہمیں معلوم نہیں کہ یہ کون ہیں پھر فرماتے ہیں کہ ان کے بارے میں صحیح خیال یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن زیاد ہوں۔ سعد بن عبدالحمید کو یعقوب بن ابی شیبہ نے ثقہ بتایا ہے اور یحییٰ بن معین نے کہا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن ثوری نے اس پر جرح کی ہے کیونکہ انہوں نے کچھ مسائل میں غلط جوابات دیئے تھے۔

ابن حبان: اس کی غلطیاں فحش ہیں اس لیے یہ ناقابل استدلال ہے۔

احمد: سعد بن عبدالحمید کہتا ہے کہ اس نے امام مالک کی کتابیں مالک سے سنی ہیں لیکن لوگ سعد کی یہ بات نہیں مانتے کیونکہ وہ یہاں بغداد میں ہے اور حج بھی نہیں کیا تو کس طرح امام مالک سے ان کی کتابیں سن لیں۔ ذہبی نے اسے ان راویوں میں شامل کیا ہے جن پر جرح کرنے والوں کی جرح کا کچھ اثر نہیں پڑتا۔

۱۵۔ مجاہد: مجھ سے ابن عباس نے فرمایا۔ اگر میں یہ سنتا کہ تم اہلِ بیت کی مانند ہو میں تم سے یہ حدیث بیان نہیں کرتا۔ مجاہد نے کہا۔ یہ بات راز میں رہے گی۔ میں اس حدیث کو اس سے بیان نہیں کروں گا جسے یہ ناگوار گذرے۔ چنانچہ ابن عباس نے فرمایا۔ ہم اہل بیت میں سے چار شخصوں کا ظہور ہوگا۔ سفاح، منذر، منصور اور مہدی کا۔ مجاہد بولے ان چاروں کے کچھ اوصاف بیان فرمائیے۔ فرمایا۔ سفاح اکثر اپنے دوستوں کو قتل کرے گا اور دشمنوں کو معاف فرما دے گا۔ منذر (میرے خیال میں) لوگوں کو بہت کچھ دے گا اور فخر نہیں کرے گا اور اپنے حق سے بھی بہت تھوڑا لے گا۔ منصور کا رعب دشمن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عطا کردہ مسافت سے آدھی مسافت سے پڑے گا۔ آپؐ سے آپ کا دشمن دو ماہ کی مسافت سے ڈر جاتا تھا (تو منصور سے ایک ماہ کی مسافت سے ڈر جائے گا) مہدی وہ ہے جو دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دے گا۔ جیسے وہ ظلم وتشدد سے بھری ہوئی تھی۔ جانور درندوں سے بے خوف ہو جائیں گے اور زمین اپنے جگر کے ٹکڑے اگل دے گی۔ میں نے کہا جگر کے ٹکڑے اگلنے سے کیا مطلب ہے۔ فرمایا سونا چاندی لمبے لمبے تھموں کی طرح باہر نکال باہر کرے گی (مستدرک)

حاکم نے کہا یہ حدیث صحیح الاسناد ہے لیکن مسلم وبخاری میں نہیں ہے۔ یہ موافق روایت اسماعیل بن ابراہیم بن مہاجر از ابراہیم بن مہاجر کے طریق سے ہے اسمٰعیل ضعیف ہے اور اس کا باپ ابراہیم اکثر کے نزدیک ضعیف ہے۔ اگرچہ مسلم اس کی حدیث لائے ہیں۔

۱۶۔ ثوبان: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ تمہارے بڑھاپے کے وقت تین آدمی قتل ہوں گے اور تینوں خلیفہ کے بیٹے ہوں گے پھر ملک ان (کی اولاد) میں سے کسی کو بھی نہ ملے گا۔ پھر مشرق کی طرف سے سیاہ جھنڈوں والی ایک قوم نمودار ہوگی اور وہ دشمنوں کو اس قدر قتل کرے گی کہ آج تک کسی نے اپنے دشمن اتنے قتل نہیں کیے ہوں گے۔ پھر کچھ اور بیان فرمایا۔ مگر مجھے یاد نہیں رہا۔ فرمایا اگر تم اسے پاؤ تو اس کے ہاتھ پر بیعت کرلو۔ اگرچہ تمہیں برف پر چوتڑوں کے بل گھسٹ کر آنا پڑے کیونکہ وہ اللہ کے خلیفہ مہدی ہیں (ابن ماجہ)

اس کی اسناد کے راوی بخاری ومسلم کے راوی ہیں مگر اسناد میں ابوقلابہ جرمی بھی ہے ذہبی وغیرہ نے اسے مدلس بتایا ہے اور سفیان ثوری کی تدلیس بھی مشہور ہے اور دونوں معنعن روایتیں لائے ہیں اور سماع کی صراحت نہیں کی۔ اس لیے یہ روایتیں ناقابل قبول ہیں۔ اس کی اسناد میں عبدالرزاق بن ہمام بھی ہے۔ یہ ایک مشہور شیعہ تھا اور آخیر عمر میں نابینا ہو گیا تھا اور حدیثوں میں گڑبڑ کرنے لگا تھا۔

ابن عدی: اس نے فضائل میں چند ایسی حدیثیں بیان کیں جن پر کسی نے اس کی موافقت نہیں کی اور لوگ اسے شیعہ کہا کرتے تھے۔

۱۷۔ عبداللہ بن حارث بن جز: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کچھ لوگ مشرق سے نکلیں گے اور وہ مہدی کے لیے ان کے اقتدار کا فرش بچھائیں گے۔ (ابن ماجہ ابن لہیعہ از ابی زرعہ از عمر بن جابر حضرمی از عبداللہ بن حارث بن جز کے طریق سے) طبرانی فرماتے ہیں اس حدیث میں ابن لہیعہ منفرد ہے۔ ہم حدیث علی میں جو اوسط طبرانی میں ہے اوپر بیان کر چکے ہیں کہ ابن لہیعہ ضعیف ہے اور اس کا شیخ عمر بن جابر اس سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔

۱۸۔ابوحریرہ: نبی کریم علیہ نے فرمایا۔ میری امت میں مہدی ہوں گے ان کی حکومت کم از کم ۷ سال ورنہ ۸ سال ورنہ ۹ سال ہوگی۔ ان کی حکومت میں میری امت اس قدر خوشحال ہوگی کہ کبھی نہ ہوئی ہوگی۔ آسمان سے موسلا دھار بارشیں ہوں گی اور زمین پیداوار میں سے کوئی چیز جمع کر کے نہ رکھے گی (سب اگل دے گی) مال کے ڈھیر ہوں گے ایک شخص کھڑا ہوکر کہے گا جناب مہدی مجھے کچھ دیجئے۔ آپ فرمائیں گے لے لو۔ (بزار طبرانی دراوسط)

بزار طبرانی فرماتے ہیں اس میں محمد بن مروان عجلی منفرد ہے۔ بزار مزید فرماتے ہیں ہمیں معلوم نہیں اس پر کسی نے اس کی مطابعت کی یا نہیں۔ محمد کو اگرچہ ابوداؤد نے ثقہ بتایا ہے اور ابن حبان نے اس کا ذکر ثقات میں کیا ہے اور یحیٰ بن معین نے صالح بتایا ہے اور ایک جگہ فرمایا ہے

کہ اس میں کوئی حرج نہیں مگر پھر بھی اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

ابوزرعہ: میرے نزدیک یہ اچھا نہیں ہے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل: میں نے دیکھا محمد بن مروان نے چند حدیثیں بیان کیں میں بھی موجود تھا ہم نے عمداً وہ حدیثیں نہیں لکھیں مگر ہمارے بعض اصحاب نے لکھ لیں۔ اس قول سے انہوں نے محمد کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یہ حدیث ابوالعلی موصلی اپنی سند میں بھی ابوہریرہؓ سے لائے ہیں کہ ابوہریرہؓ نے فرمایا مجھ سے میرے دوست ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث بیان کی کہ قیامت نہیں آئے گی جب تک کہ ان پر میرے اہل بیت میں سے ایک شخص کا ظہور نہ ہوگا جو انہیں مار مار کر حق کی طرف لوٹائے گا۔ فرماتے ہیں۔ میں نے پوچھا کتنے دن حکومت کرے گا؟ فرمایا پانچ اور دو۔ میں نے پوچھا پانچ اور دو کا کیا مطلب؟ فرمایا معلوم نہیں۔

یہ سند بھی حجت کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس میں بشیر بن نہیک ہے اگرچہ اس کے بارے میں ابوحاتم فرماتے ہیں کہ اس سے استدلال نہیں کیا جاتا۔ لیکن اس سے بخاری مسلم نے استدلال کیا ہے اور علماء نے اسے ثقہ بتایا ہے اور ابوحاتم کے قول کی پرواہ نہیں کی۔ البتہ اس کے بارے میں رجاء بن نیشکری نے کہا ہے کہ یہ مختلف فیہ ہے۔

ابوزرعہ: یہ ثقہ ہے۔

ابن معین: یہ ضعیف ہے۔

ابوداؤد: ضعیف ہے ایک جگہ فرمایا صالح ہے۔ بخاری بخاری میں اس کی ایک حدیث معلق لائے ہیں۔

۱۹۔قرہ بن ایاس: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دنیا ظلم وتشدد سے بھر جائے گی۔ پھر جب ایسا ہوگا تو حق تعالیٰ میری امت میں سے میرے ہم نام شخص کو اٹھائے گا جس کا باپ بھی میرے باپ کے ہم نام ہوگا۔ وہ دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دے گا۔ جیسے وہ ظلم وتشدد سے بھری ہوئی تھی۔ آسمان ذرا سی بھی بارش نہیں روکے گا اور زمین اپنی ذرا سی پیداوار بھی روک کر نہیں رکھے گی وہ تم میں ۷ یا ۸ یا ۹ سال رہے گا۔ (مسند بزار)

(طبرانی در کبیر در وسط)

اس کی اسناد میں داؤد بن مجبی بن محترم اپنے باپ مجبی سے روایت کرتے ہیں اور یہ دونوں سخت ضعیف ہیں۔

۲۰۔ابن عمر: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مہاجرین وانصار کی ایک جماعت میں تشریف فرما تھے۔ علیؓ آپ کے دائیں جانب اور

عباس بائیں جانب تھے۔ اتنے میں عباس اور ایک انصاری میں جھگڑا ہو گیا۔ اور انصاری نے عباس کو خوب سخت سست کہا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عباس و علیؓ کے ہاتھ تھام کر فرمایا۔ عنقریب ان کی نسل میں ایک ایسے شخص کا ظہور ہو گا جو دنیا کو جور و تشدد سے بھر دے گا اور اس کی نسل سے ایک ایسے شخص کا بھی ظہور ہو گا جو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دے گا اگر تم وہ وقت پاؤ تو تمیمی جوان کو چمٹ جانا وہ مشرقی جانب سے آئے گا اور وہی مہدی کا علمبردار ہو گا۔ (طبرانی در اوسط)

اس میں عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن لہیعہ ہیں اور دونوں ضعیف ہیں۔

۲۱۔ طلحہ بن عبداللہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ عنقریب ایک ایسا فتنہ سر اٹھائے گا جو دبائے نہ دبے گا۔ اگر کسی مقام پر دبا دیا جائے گا تو دوسری مقام پر اٹھ کھڑا ہو گا۔ حتی کہ آسمان سے اعلان کرنے والا اعلان کرے گا کہ تمہارا امیر فلاں ہے (طبرانی در اوسط)

اس کی اسناد میں مثنی بن صباح ہے جو سخت ضعیف ہے۔ علاوہ ازیں اس میں مہدی کی صراحت بھی نہیں ہے۔ البتہ علماء نے ابواب و ترجمہ مہدی میں یہ حدیث بیان کی ہے۔

یہ ہیں وہ تمام احادیث جو علماء مہدی کے اور آخری زمانے میں ان کے ظہور کے بارے میں لائے ہیں۔ ان کے مطالعہ سے آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ ہر حدیث پر جرح ہے اور شاذ و نادر ہی جرح سے کوئی حدیث بچی ہے۔

مہدی کو نہ ماننے والوں کے دلائل: جو مہدی کے منکر ہیں وہ استدلال میں حدیث انس پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مہدی عیسیٰ بن مریم ہی ہیں۔

(محمد بن خالد جندی از ابان بن صالح بن ابی عیاش از حسن بصری از انس بن مالک)

محمد بن خالد کے بارے میں ابن معین فرماتے ہیں کہ یہ ثقہ ہیں۔

بیہقی: اس میں محمد بن خالد منفرد ہیں۔

حاکم: یہ مجہول آدمی ہے اور اس پر اس کی اسناد میں بھی اختلاف کیا گیا ہے۔ یہ کبھی تو حسب ما تقدم روایت لاتے ہیں اور اسے شافعی کی طرف منسوب کرتے ہیں اور کبھی از محمد بن خالد از زبان بن حسن از نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مرسل لاتے ہیں۔

بیہقی: اس کی اسناد میں محمد بن خالد مجہول ہے۔ ابان بن ابی عیاش متروک ہے اور حسن بصریؒ براہ راست نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے راوی ہیں۔ اس لیے منقطع ہے۔ بہر حال حدیث ضعیف ہونے کے علاوہ مضطرب بھی ہے۔

مہدی کے نہ ماننے والوں کے استدلال کا جواب پھر جواب الجواب: بعض نے لا مہدی الا عیسیٰ کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ گہوارے میں عیسیٰ ہی نے باتیں کیں اور اس مطلب کے بیان کرنے سے یہ غرض ہے کہ مہدی کے عدم خروج پر دلیل لانے والوں کی دلیل باطل ہو جائے یا دونوں طرح کی احادیث میں تطبیق دینا چاہتے ہیں حالانکہ یہ مطلب حدیث صریح سے غلط ثابت ہوتا ہے۔

عقائد میں صوفیاء اور شیعوں کی مشابہت: متقدمین صوفیائے کرام اس قسم کے کسی مسئلہ میں غور و خوض نہیں کیا کرتے تھے۔ وہ تو مجاہدات و اعمال میں مصروف رہا کرتے تھے۔ یا ان وجدانی کیفیات یا احوال میں غور کیا کرتے تھے جو مجاہدات و ریاضات سے بطور نتائج کے حاصل ہوا کرتے تھے۔ شیعوں میں امامیہ اور رافضی حضرت علیؓ کو سب سے زیادہ افضل ثابت کرنے میں، ان کی امامت کے ثبوت میں اور نبی ﷺ سے ان کیلئے وصیت ثابت کرنے میں مصروف رہا کرتے تھے اور صدیقؓ و فاروقؓ سے اظہار نفرت کرنے میں بھی جیسا کہ ہم ان کے مذاہب میں ذکر کر چکے ہیں۔ پھر شیعہ میں امام معصوم کا تصور پیدا ہوا اور کثرت سے اس پر کتابیں لکھی گئیں شیعوں میں اسماعیلیہ فرقہ امام کی الوہیت کا قائل ہو گیا۔ یعنی امام اللہ ہوتا ہے جو امام کے روپ میں دنیا میں آتا ہے۔ ایک فرقہ مرنے والے اماموں کے بارے میں تناسخ کے طور پر دنیا میں پھر واپس ہونے کا قائل ہے۔ بعض کہتے ہیں امام مرتے نہیں نظروں سے پوشیدہ ہو جاتے ہیں یا پردہ کر لیتے ہیں اور وہ مناسب وقت پر ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ فرقہ ان کی آمد کی لو لگائے بیٹھا ہے۔ ایک فرقہ اس انتظار میں ہے کہ خلافت اہل بیت میں لوٹ کر آئے گی ان کے دلائل وہی ہیں جو ہم نے مہدی کے بارے میں اوپر ذکر کیے ہیں۔ پھر پچھلے صوفیا میں کشف اور ماوراء الحس کا مسئلہ پیدا ہوا اور بہت سے صوفیا مطلق حلول و وحدت کے قائل ہو کر امامیہ اور رافضیوں کے ہم خیال بن گئے۔ کیونکہ وہ بھی الوہیت ائمہ کے قائل ہیں کہ اللہ ان میں حلول کیے ہوئے ہے اور صوفیاء میں قطب و ابدال کا تصور بھی پایا جاتا ہے۔

علیؓ تک خرقہ کی سند غلط ہے: صوفیاء کے دلوں میں شیعوں کی باتیں اور ان کے مذہب کی صداقت کچھ اس طرح رچ گئی ہے کہ گدڑی پہننے میں اپنے طریقہ کی سند یہ دیتے ہیں کی علیؓ نے حسن بصری کو خرقہ پہنایا اور ان سے اس طریقہ پر قائم رہنے کا عہد لیا۔ پھر یہ طریقہ حسن بصری سے سلسلہ بہ سلسلہ جنید تک پہنچا حالانکہ علیؓ سے کسی معقول دلیل سے اس کا ثبوت نہیں۔ نیز یہ طریق حضرت علیؓ ہی سے مخصوص نہ تھا بلکہ تمام صحابہ کرامؓ طریقہ ہدایت میں نمونہ ہیں اور اس طریقہ کو صحابہ کو چھوڑ کر حضرت علیؓ کے ساتھ مخصوص کر دینے میں شیعیت کی قوی بو پائی جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے صوفیاء کرام بھی مسلک تشیع میں منسلک ہو گئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں بھی قطب کا تصور پایا جاتا ہے اور رافضیوں کی اور متاخرین صوفیاء کی کتابیں مہدی منتظر کے بارے میں بھری ہوئی ہیں۔ اور اس سلسلہ میں وہ ایک دوسرے کو سکھاتے پڑھاتے چلے آئے ہیں یہ سب کتابیں کمزور و بوسیدہ دلیل کے اصول پر مبنی ہیں۔

ظہور مہدی پر نجوم سے استدلال: بعض لوگ اپنے ان نظریات پر علم نجوم سے استدلال کیا کرتے ہیں اور قرانات کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ نجومی آنی والے واقعات کی پیش گوئی کیا کرتے ہیں اور یہ قرانات پر ہی مبنی ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں اس کے بعد والے باب میں تحقیق آ رہی ہے۔ متاخرین صوفیاء میں مہدی کے بارے میں زیادہ تر لکھنے والا ابن عربی حاتمی ہے۔ جس نے اپنی کتاب عنقاء مغرب میں اس سلسلہ میں بہت کچھ لکھا ہے اور ابن قسی نے اپنی کتاب خلع النعلین میں بہت کچھ لکھا ہے۔ اس کی شرح عبدالحق بن سبعین اور اس کے شاگرد ابن ابی واصل نے کی ہے۔ مہدی کے بارے میں ان کی اکثر باتیں چیستانوں اور تمثیلات کے طور پر ہیں صاف صاف نہیں۔ ہاں ان کے شارحین ان کی باتوں کی وضاحت کرتے ہیں۔

صوفیاء کے خیالات کا خلاصہ: ان کی خیالات کا خلاصہ جیسا کہ ابن ابی واصل نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ نبوت سے غوایت وضلالت کے بعد حق وہدایت کا ظہور ہوا۔ پھر نبوت کے بعد خلافت ہے اور خلافت کے بعد حکومت ہے پھر یہ حکومت جبر وتشدد وظلم وتعدی سے ناحق حاصل کی جائے گی۔ چونکہ حق تعالیٰ کا طریقہ ہے کہ وہ تمام دنیوی باتوں کو پھر ان کی اصلیت کی طور لوٹا دیتا ہے۔ اس لیے نبوت کا زندہ ہونا ضروری تھا (مگر نبوت ختم ہوگئی) اس لیے اب بجائے نبوت کے ولایت باقی ہے اور ولایت کے بعد خلافت اور خلافت کے بعد جبر وتشدد سے ملک حاصل کرنے کے بجائے دور دجال ہے۔ پھر کفر اپنی سابق حالت پر لوٹ آئے گا۔ اس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ جیسے نبوت کے بعد خلافت اور خلافت کے بعد حکومت کے تین مراتب ظاہر ہوں گے اسی طرح ولایت مہدی کے لیے ہوگی پھر ولایت کے بعد خلافت اور خلافت کے بعد دجال کا تاریک دور شروع ہوگا۔ جیسے نبوت کے تین مرتبے ہیں۔ اسی طرح ولایت کے تین مرتبے ہیں۔ کہتے ہیں چونکہ شرعی حکم کی رو سے خلافت قریش کا حق ہے جس پر اجماع ہے جیسے سطحی علم والوں کا ان کا کمزور نہیں کر سکتا۔ اس لیے امامت کا ان لوگوں میں ہونا ضروری ہے جو قرشی ہوں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا خصوصی تعلق ہو یا تو ظاہری قرابت ہو جیسے اولاد عبدالمطلب کا تعلق ہے یا باطنی جیسے وہ لوگ جو آل کے مفہوم میں داخل ہیں۔ آل میں آپ کے خواص امتی بھی شامل ہیں۔

ابن عربی کے نزدیک مہدی چاندی کی اینٹ ہیں: ابن عربی حاتمی نے اپنی کتاب عنقاء مغرب میں مہدی کو خاتم الاولیاء بتایا ہے اور انہیں چاندی کی اینٹ سے تشبیہ دی ہے۔ اس نے باب ختم النبیین میں بخاری کی اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری مثال سابق انبیائے کرام میں اس طرح ہے جیسے کسی نے ایک گھر بنایا اور اسے مکمل کر دیا۔ بس ایک اینٹ کی جگہ چھوڑ دی۔ میں اس مکان کی وہی اینٹ ہوں (نبوت کا مکان مکمل ہو چکا تھا بس ایک اینٹ ہی کی کمی تھی جسے میں نے آ کر پورا کر دا۔ اس طرح نبوت ختم ہوگئی۔ میرے بعد نبوت نہیں) یہ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کو وہی آخری اینٹ بتاتے ہیں۔ حتیٰ کہ آپؐ سے عمارت نبوت مکمل ہوگئی یعنی آپؐ ایسے نبی ہیں کہ آپ کو کامل نبوت حاصل ہوگئی اوپر گذر چکا ہے کہ وہ ولایت کو تفاوت مراتب میں نبوت سے تشبیہ دیتے ہیں اور ولایت میں صاحب کمال کو خاتم الاولیا کہتے ہیں۔ یعنی خاتمہ ولایت کے رتبے کو حاصل کرنے والا خاتم الانبیاء نے خاتم نبوت کے درجے کو حاصل کیا تھا۔ گویا شارع نے اس خاتمہ نبوت کے رتبہ کو اینٹ سے تعبیر فرمایا ہے۔ دونوں رتبوں کی ولایت ونبوت میں ایک ہی نسبت ہے اور تمثیل میں وہ ایک ہی اینٹ ہے لیکن نبوت میں سونے کی اینٹ ہے اور ولایت میں چاندی کی۔ کیونکہ دونوں رتبوں میں وہی تفاوت ہے جو سونے اور چاندی میں ہے اس لیے سونے کی اینٹ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کنایہ ہے اور چاندی کی اینٹ سے مہدی منتظر سے۔ رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں اور مہدی منتظر خاتم الاولیاء ہیں۔

ابن عربی کی پیش گوئی غلط نکلی: ابن عربی جیسا کہ ان سے ابن ابی واصل نے نقل کیا ہے فرماتے ہیں۔ یہ امام منتظر اہل بیت میں اولاد فاطمہ سے ہوگا اور اس کا ظہور خفج ہجری کے بعد ہوگا یعنی ان حرفوں کے جمل کے حساب سے اعداد مراد ہیں

خ = ۶۰۰
ف = ۸۰
ج = ۳

کُل اعداد ۶۸۳ھ ہوتے ہیں جو ساتویں صدی کا آخر ہے جب یہ زمانہ گذر گیا اور مہدی منتظر کا ظہور نہیں ہوا تو ان کے بعض ماننے والوں نے یہ تاویل کی کہ اس سے ان کی پیدائش مراد ہے۔ یعنی ابن عربی کے ظہور سے مراد پیدائش ہے ان کا ظہور ۷۱۰ھ کے بعد ہوگا اور وہ امام مغرب کی جانب نمودار ہوں گے۔ پھر جب ان کی پیدائش ۶۸۳ھ میں ہوگی تو ظہور کے وقت ان کی عمر ۲۶ سال کی ہوگی۔ لوگوں کا گمان ہے کہ یوم محمدی ہی سے ۷۴۳ھ میں دجال کا ظہور ہوگا۔ ان کے نزدیک یوم محمدی کی ابتدا آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی وفات سے دن سے لے کر ایک ہزار سال تک ہے۔ خلع النعلین کی شرح میں ابن ابی واصل لکھتا ہے۔ ولی منتظر جو اللہ کے دین کو قائم کرنے والا ہوگا اور وہ محمد مہدی ہوں گے جو خاتم الاولیاء ہوں گے۔ وہ نبی نہیں بلکہ ولی ہیں اور اللہ کی روح اور اس کے حبیب ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قوم میں عالم امت میں نبی کی مانند ہوتا ہے اور فرمایا میری امت کے علماء اسرائیلی انبیاء کی طرح ہوں گے۔ یہ بشارت محمدی دن کی ابتدا سے ۵۰۰ برس تک یعنی آدھے دن تک لوگوں میں لگاتار چلی آتی رہی اور جب سے آدھا دن گذرا ہے مشائخ کی بشارتوں سے کہ اب ان کا وقت قریب ہے اس میں دن بدن اضافہ ہی ہوتا رہا۔ کندی کا بیان ہے کہ یہی ولی لوگوں کو ظہر کی نماز پڑھائے گا۔ اسلام زندہ فرمائے گا۔ لوگوں میں عدل وانصاف پھیلائے گا۔ جزیرہ اندلس فتح کرے گا اور رومہ پہنچ کر اسے بھی فتح کر لے گا۔ مشرق کی طرف پیش قدمی کر کے اسے بھی فتح کر لے گا۔ اور قسطنطنیہ کو بھی فتح کر لے گا اور دنیا پر قابض ہو جائے گا۔ اس کے عہد مبارک میں مسلمانوں کی شان بڑھے گی۔ اسلام کا بول بالا ہوگا اور دین حنیفیہ پاک ومجلی ہوگا کیونکہ نماز ظہر سے نماز عصر تک نماز ہی کا وقت ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان دونوں کے درمیان وقت ہے۔

نیز کندی کہتا ہے کہ حروف عربیہ کا یعنی ان حرفوں سے جن سے قرآن پاک کی صورتوں کی ابتدا کی گئی ہے مجموعہ ۷۴۳ ہے جن میں سے ۷ دجالی ہیں۔ پھر حضرت عیسیٰ عصر کی نماز کے وقت اتریں گے اور دنیا کی اصلاح کریں گے اور بکریاں بھیڑیوں کے دوش بدوش چلیں گی۔ پھر اسلام لانے کے بعد عجمی مسلمانوں کی حکومت کی مدت مع حکومت عیسیٰؑ کے ۱۶۰ سال ہوگی جو ق ی او رن کے اعداد ہوتے ہیں اور انصاف والی حکومت صرف چالیس سال ہوگی۔

ابن ابی واصل کی حدیث مسیح کے بارے میں غلط تاویل: ابن ابی واصل لکھتا ہے یہ جو حدیث ہے کہ عیسیٰؑ کے سوا کوئی مہدی نہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسا مہدی کوئی نہیں جس کی ہدایت عیسیٰؑ جیسی ہدایت ہو یہ بھی معنی بتائے گئے ہیں کہ گہوارے میں عیسیٰ کے علاوہ کسی نے بات نہیں کی مگر یہ معنی حدیث جریج وغیرہ سے غلط ہو جاتا ہے۔ صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ امر (خلافت) برابر قائم رہے گا۔ حتی کہ قیامت آ جائے اور یا ان میں بارہ خلفاء (قرشی) ہوں۔ واقعہ بتایا ہے کہ بعض خلفاء تو آغاز اسلام میں ہوئے اور بعض اسلام کے آخیر زمانے میں ہوں گے اور آپؐ نے یہ بھی فرمایا میرے بعد خلافت ۳۰ یا ۳۱ یا ۳۶ سال تک رہے گی۔ خلافت کا اختتام امام حسنؓ کے عہد خلافت پر اور امیر معاویہ کی آغاز حکومت پر ہوا۔ معاویہ کا آغاز حکومت بھی خلافت ہی میں شمار ہوگا کیونکہ عہد خلافت کے متصل ہے۔ اس لیے معاویہ چھٹے خلیفہ ہیں اور ساتویں عمر بن عبدالعزیز ہیں۔ باقی پانچ خلفاء اہل بیت میں سے اولاد علیؓ میں سے ہوں گے۔ اس نظریئے کی تائید رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ذی شان بھی کرتا ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے علیؓ کے بارے میں فرمایا کہ تم امت کے دو صدیوں والے ہو یعنی تم اول امت میں خلیفہ ہو گے اور تمہاری اولاد آخرت میں جو لوگ

دنیا میں علیؓ کے دوبارہ آنے کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال اسی حدیث سے ہے۔ اول خلیفہ وہ ہوگا جس کی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے زعم میں اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ سورج مغرب سے نکلے گا۔ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کسریٰ ہلاک ہو جائے گا تو اس کے بعد کوئی کسریٰ نہ ہوگا۔ اور جب قیصر ہلاک ہو جائے گا تو اس کے بعد کوئی قیصر نہیں ہوگا۔ اس کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے تم ان دونوں کے خزانے اللہ کی راہ میں خرچ کرو گے۔ فاروق اعظمؓ نے کسریٰ کا خزانہ اللہ کی راہ میں خرچ کیا اور جو خلیفہ قیصر کو ہلاک کرے گا اور وہ اس کا خزانہ اللہ کی راہ میں خرچ کرے گا اور وہی مہدی منتظر ہے جو قسطنطنیہ فتح کرے گا۔ وہ کیا ہی اچھا امیر ہوگا اور اس کا لشکر کیا ہی اچھا لشکر ہوگا۔ جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی حکومت کی مدت ۳ سے ۹ سال تک ہے یا دس سال تک کیونکہ لفظ بضع ۳ سے ۹ یا دس تک بولا جاتا ہے۔ ایک روایت میں چالیس اور ایک میں ستر کا بھی بیان ہے تو چالیس سال مدت اس کی اور اس کے بعد باقی چار خلفاء کی ہے۔ کہتا ہے نجومی اور اصحاب قرآنات کا بیان ہے کہ مہدی منتظر کی اور ان کے بعد ان کے خلفائے کرام کی مدت خلافت ۱۵۹ سال ہے۔ اس صورت کی بنا پر خلافت ۴۰ یا ۷۰ سال رہے گی۔ پھر حالات بدل جائیں گے اور خلافت حکومت بن جائے گی۔

ابن ابی واصل دوسری جگہ لکھتا ہے حضرت عیسیٰؑ یوم مہدی کے عصر کی نماز کے وقت آسمان سے اتریں گے جب کہ ۳/۴ دن گذر جائے گا۔ کہتا ہے کندی یعقوب بن اسحٰق کتاب الجفر میں جس میں اس نے قرانات میں روشنی ڈالی ہے۔ لکھتا ہے کہ جب برج ثور میں قران راس ضح پر پہنچے گا یعنی ۶۹۸ھ میں مسیح اتریں گے (اہل مغرب کے نزدیک ض کے ۹۰ عدد ہوتے ہیں اس لیے ضح کے ۹۸ ہوئے) اور دنیا پر جب تک اللہ کو منظور ہوگا حکومت کریں گے۔ کہتا ہے حدیث میں بھی آیا ہے کہ عیسیٰؑ سفید منارہ پر اتریں گے۔ جو دمشق کی مشرقی جانب ہوگا۔ آپ کے جسم مبارک پر دو زعفرانی رنگ کی چادریں ہوں گی اور دائیں بائیں دو فرشتوں کے پروں پر اپنے ہاتھ رکھے ہوئے ہوں گے۔ آپ کے پٹھے ہوں گے اور ایسا معلوم ہوگا گویا آپ ابھی حمام سے نکلے ہیں۔ جب سر جھکائیں گے تو پٹھوں سے پانی ٹپکے گا اور جب سر اٹھائیں گے تو موتی کی طرح پانی کے قطرے بہیں گے۔ آپ کے چہرے پر بہت تل ہوں گے۔ دوسری حدیث میں ہے آپ معتدل القامت اور سرخی اور سفیدی مائل ہوں گے۔ ایک حدیث میں ہے آپ عرب میں نکاح کریں گے اور آپ کے اولاد بھی ہوگی اور آپ کی وفات کا ذکر چالیس سال کے بعد ہے۔ حدیث میں یہ بھی ہے کہ آپ مدینے میں فوت ہوں گے اور فاروق اعظمؓ کے پاس مدفون ہوں گے اور یہ بھی آیا ہے کہ ابوبکر و عمر دو نبیوں کے درمیان زندہ ہوں گے۔

ابن ابی واصل: شیعہ کہتے ہیں کہ یہ مسیح مسیحوں کے مسیح ہیں یعنی مہدی منتظر ہیں میری رائے میں بعض صوفیاء نے بھی حدیث لامہدی الا عیسیٰ (مہدی عیسیٰ علیہ السلام ہی ہیں) کو اسی معنی پر محمول کیا ہے یعنی مہدی نہیں ہوگا مگر وہ مہدی ہوگا جس کی نسبت شریعت محمدیہ کی طرف وہی ہوگی جو حضرت عیسیٰؑ کو پیروی اور عدم نسخ میں شریعت موسویہ سے ہے۔ وہ اس پر یا اس جیسے معنی پر حدیث کو محمول کرتے ہیں اور ان کی جگہ شخصیت اور وقت کمزور دلائل اور بے بنیاد باتوں سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ پھر وہ وقت معینہ گذر جاتا ہے اور ان کا نام و نشان تک بھی نہیں ملتا تو پھر ان کے بارے میں ایک نئی رائے قائم کرتے ہیں اور اسے ان کی طرف منسوب کر دیتے ہیں جیسے تم لغوی مفہومات کو نجوم کے احکام کو اور اشیائے تخلیہ کو دیکھتے ہو کہ

لگاتار انہیں واقعات رد کرتے چلے آتے ہیں انہیں تاویلات پر ان کی عمریں گذر گئیں۔ مگر مہدی منتظر کا اب تک ظہور نہیں ہوا۔ ہمارے ہم عصر صوفیائے کرام ایک ایسے شخص کے ظہور کے قائل ہیں جو احکام ملت اور قوانین حق کی تجدید کرے گا اور ہمارے زمانے کے قریب اس کے ظہور کے وقت کا تعین کرتے ہیں۔ بعض تو کہتے ہیں کہ وہ اولاد فاطمہ سے ہوگا اور بعض مطلق چھوڑ دیتے ہیں۔ ہم نے ان کی ایک جماعت سے یہ بات سنی ہے جن میں سب سے بڑے ابو یعقوب بادسی ہیں جو مغرب میں آٹھویں صدی کے آغاز میں بڑے ولی اللہ ہیں مجھے ان کی طرف سے ان کے پوتے میرے دوست ابوزکریا نے اپنے باپ ابومحمد عبداللہ سے اور انہوں نے اپنے باپ ابو یعقوب بادسی سے یہ خبر دی ہے۔ اس سلسلے میں صوفیاء کے اقوال کے بارے میں ہماری معلومات کی یہ آخری حد ہے۔ اور علمائے اہل حدیث کے اقوال کے بارے میں بھی ہم نے مقدور بھر دونوں کے اقوال جمع کر دیئے ہیں۔

مسئلے کی صحیح حیثیت: صحیح بات جو تمہارے ذہن میں راسخ ہونی چاہئے کہ کوئی تحریک خواہ وہ دینی ہو یا ملکی بغیر عصبیت کی طاقت کے پروان نہیں چڑھا کرتی۔ عصبیت ہی کے ذریعہ تحریک لوگوں میں پھیلتی ہے اور اسی کے ذریعہ مخالفوں کا پراپیگنڈہ دبایا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ اس سلسلے میں حق تعالیٰ کا حکم آپہنچتا ہے اوپر ہم پختہ دلائل سے ثابت کر آئے ہیں کہ نہ صرف فاطمیوں کی عصبیت بلکہ تمام قریش کی عصبیت دنیا کے گوشے گوشے سے ختم ہو چکی اور ایسی اقوام نے جنم لے لیا جن کی عصبیتیں قریش کی عصبیت پر غالب آ گئیں۔ عصبیت قریش بس حجاز میں مکہ مدینہ اور ینبع میں بنی حسن بنی حسین اور بنی جعفر میں باقی رہ گئی ہے۔ یہ لوگ ان شہروں میں منتشر ہیں اور ان پر غالب ہیں لیکن ان کی بہت سی دیہاتی جماعتیں ہیں جو اپنے اپنے علاقوں میں پھیلی ہوئی ہیں اور چھوٹی چھوٹی ریاستیں ہیں جو مختلف الرائے ہیں اور ہزاروں کی تعداد میں ہیں۔ اگر مہدی منتظر کا ظہور صحیح مان لیا جائے تو اس کا اور اس کی دعوت کا ظہور انہیں میں سے ہونا چاہیے۔ شاید حق تعالیٰ اس کی اتباع کی برکت سے ان سب میں اتحاد پیدا کر دے۔ حتیٰ کہ اس کی عصبیت کامل ہو کر اس کی طاقت زور پکڑ جائے تا کہ اس کی تحریک پروان چڑھے اور لوگ اس میں جوق در جوق شامل ہوں۔ اس کے علاوہ کوئی دوسری صورت (جیسے کوئی فاطمی دنیا کے کسی ملک میں یہ دعوت لے کر اٹھ کھڑا ہو جب کہ اس کے پاس نہ کوئی عصبیت ہو اور نہ طاقت بلکہ اس کی محض اہل بیت کی طرف نسبت ہو) نہ ممکن الوقوع ہے اور نہ قرین قیاس جیسا کہ ہم قطعی دلائل سے اس پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ عوام و نا تجربہ کار جن کے پاس نہ عقل کی روشنی ہے نہ علم کی نسبت وحمل کے اعتبار کے بغیر تقلید کے طور پر مہدی پر ایمان لائے ہوئے ہیں کیونکہ ظہور مہدی کا چرچا عام طور پر لوگوں میں پایا جاتا ہے مگر لوگ معاملہ کی تہہ تک پہنچنے سے قاصر ہیں جن کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے۔ اس دعوت پر لبیک کہنے والے اکثر دور والے ممالک جو آبادیوں کی سرحدوں پر پائے جاتے ہیں جیسے افریقہ میں زاب اور مغرب میں سوس وغیرہ۔ ہم بہت سے نادانوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ ماسہ میں مہدی کی تلاش میں اس قلعہ کا قصد کر کے جاتے ہیں کیونکہ وہ قلعہ مغرب میں کدالہ کے ملثمین کا تھا اور ان کا عقیدہ ہے کہ مہدی انہیں میں سے ہوں گے یا آپ کی دعوت کو یہی لوگ لے کر اٹھیں گے اس پر ان کے پاس کوئی معقول دلیل نہیں بس یہ گمان ہے کہ یہ لوگ اجنبی ہیں پھر یہ ان قوموں کی کثرت وقلت سے اور طاقت و کمزوری سے بھی نا آشنا ہیں۔ چونکہ یہ دور دراز کے مقامات حکومت کی رسائی سے باہر اور اس کے دائرے سے خارج ہیں۔ اس لیے ان کا پکا یقین ہو جاتا ہے کہ مہدی موعود یہیں سے ظاہر ہوں گے۔ کیونکہ وہ کسی حکومت کے ماتحت اور کسی کے احکام و

تسلط کی زد میں نہ ہوں گے۔ان کے پاس جو کچھ دلائل کا سرمایہ ہے بس یہی ہے۔ان مقامات پر بہت سے نادان وعیار پہنچ جاتے ہیں تا کہ مہدیت کا ڈھونگ رچا کر لوگوں کو گمراہ کریں اور اپنا الو سیدھا کریں آخر قتل کر دیئے جاتے ہیں۔

ہمارے شیخ محمد بن ابراہیم ابلی نے بتایا کہ آٹھویں صدی کے شروع میں سلطان یوسف بن یعقوب کے زمانے میں رباط ماستہ میں ایک صوفی نے جسے توریزی کہا جاتا تھا مہدی منتظر کا دعویٰ کیا اور بہت سے اہل سوس قبائل خالتہ اور کزولتہ اس کے پیروکار بن گئے اور اس کی طاقت زور پکڑ گئی۔حتیٰ کہ مصامدہ کے روساء کو اس سے خطرہ لاحق ہونے لگا۔آخر سکسوی نے اسے رات کو سوتے ہوئے قتل کر دیا اور اس کی دعوت کا شیرازہ بکھر کر رہ گیا۔

اسی طرح ساتویں صدی کے آخیر میں غمارہ میں ایک شخص عباس نے فاطمی ہونے کا دعویٰ کیا اور غمارہ کے عوام اس کے پیچھے لگ گئے۔یہ شخص شہر فاس میں زبردستی داخل ہو گیا اور بازاروں میں آگ لگا دی پھر وہاں سے شہر مزمۃ پہنچا اور وہاں غفلت میں قتل کر دیا گیا اس کی دعوت پروان چڑھتے چڑھتے رہ گئی۔

اسی طرح بہت سے لوگ اٹھے اور مارے گئے۔ہمارے شیخ موصوف نے اسی جیسا ایک عجیب وغریب واقعہ سنایا کہ وہ حج کے سفر میں رباط عباد میں جو کوہ تلسمان میں شیخ ابو مدین کا مدفن ہے۔ایک شخص کے پاس ٹھہرے۔یہ کربلا کا رہنے والا تھا اور کہا کرتا تھا کہ میں اہل بیت میں سے ہوں۔لوگ اسے سردار مان کر اس کی تعظیم کرتے تھے اور اس کے بہت سے شاگرد و خدام بھی تھے۔یہ جس شہر میں جاتا اس کے ہم وطن حضرات اس کا تمام خرچہ اپنے ذمہ لے لیا کرتے تھے یہ شخص میرا گہرا دوست بن گیا اور اس کا اندرونی راز مجھ پر کھل گیا اس نے کہا ہم اپنے وطن کربلا سے محض اس لیے آئے ہیں کہ مغرب میں اپنے کو مہدی ظاہر کر کے خلافت حاصل کر لیں۔پھر جب اس نے بنی مرین کی حکومت کا جائزہ لیا اور یہ بھی دیکھا کہ اس زمانے میں تلسمان میں یوسف بن یعقوب تشریف فرما ہیں تو اپنے ساتھیوں سے بولا آؤ واپس چلیں۔ہمیں غلط فہمی ہوئی ابھی ہمارا وقت مقررہ نہیں آیا ہے اس شخص کی اس بات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اسے معلوم تھا کہ تحریک بغیر ایسی عصبیت کے جو مخالفوں کا دفاع کر سکے پروان چڑھنی مشکل ہے۔جب اسے یقین ہو گیا کہ وہ وطن سے بے وطن ہے اور اس کے پاس طاقت نہیں اور اس وقت بنی مرین کی عصبیت کا مغرب میں کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا تو عاجز آ کر حق کی طرف لوٹ آیا اور اپنی ہوس رانیوں سے ہاتھ کھینچ لیا لیکن وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ فاطمیوں کی بلکہ تمام قریش کی عصبیت خصوصاً مغرب میں ختم ہو چکی ہے۔غالباً تعصب کی وجہ سے وہ یہ بات سمجھنے سے قاصر رہا کیونکہ وہ خود فاطمی تھا یا سمجھ تو گیا مگر اقرار نہیں کر سکا۔

مغرب میں حق پرستوں کی جماعت کا قیام: مغرب میں حال ہی میں حق پرستوں کی ایک جماعت قائم ہوئی ہے جو سنتوں کا احیاء اپنا نصب العین بتاتی ہے۔وہ اس تحریک میں خود کو نہ مہدی بتاتے ہیں اور نہ کوئی اور اسی قسم کا دعویٰ کرتے ہیں۔بلکہ ان میں سے ایک ایک کر کے سنت کے قیام کے لیے اور برائیاں مٹانے کے لیے کوششیں کرتا ہے۔یہی ان کا نصب العین ہے ان کے ماننے والے بہت ہیں۔ان کی زیادہ تر توجہ راستوں کو پرامن بنانے کی طرف ہے تا کہ قافلے سلامتی سے آ جا سکیں۔کیونکہ دیہاتی اکثر قافلوں کو لوٹ لیتے ہیں جیسا کہ ہم دیہاتیوں کے طبعی معاش پر روشنی ڈال چکے ہیں۔یہ جماعت مقدور بھر برائیاں مٹانے کے درپے رہتی ہے۔مگر دینی رنگ ان پر چڑھ کر پختہ نہیں ہوا۔کیونکہ عربوں کی توبہ اور ان کا دین کی طرف لوٹ آنا لوٹ مار اور غارت گری سے باز آ جانے کے مترادف ہے۔اس سلسلے میں ان کے آگے بجز اس کے اور دینی

مقاصد نہیں ہوتے کیونکہ توبہ سے پہلے وہ اسی گناہ کے مرتکب تھے جواب توبہ سے چھوڑ دیا ہے اس لیے اس قسم کے داعی جو اپنے زعم میں سنت کا احیاء چاہتے ہیں۔ اتباع کی جزئیات میں زیادہ گہرے نہیں اترتے ان کا مقصد محض لوٹ مار، فتنہ فساد اور قافلوں کو لوٹنے سے اعراض کر کے دنیا اور روزگار پر اپنی انتہائی کوششوں سے ٹوٹ پڑنا ہے۔ اور مخلوق کی اصلاح میں اور دنیا کی طلب کرنے میں آسمان وزمین کا فرق ہے۔ ان دونوں کا جمع ہونا محال ہے اس طرح ان پر نہ تو پورا دینی رنگ ہی چڑھتا ہے اور نہ پوری طرح باطل سے دست برداری ہی ہوتی ہے اور نہ ان کے ماننے والوں کی کثرت ہی ہوتی ہے اس قسم کی دعوت کے محرک کا دین وولایت میں جو مقام ہوتا ہے۔ اس کے ماننے والوں کو وہ مقام نصیب نہیں ہوتا۔ متبوع کا دینی مقام تابعین کے دینی مقام سے بالکل مختلف ہے۔ پھر جب وہ مر جاتا ہے تو اس جماعت کا شیرازہ بکھر کر وہ فنا ہو جاتی ہے۔ افریقہ میں کعب سلیم کا ایک شخص جس کا نام قاسم بن مرہ بن احمد تھا۔ ساتویں صدی میں داعی حق بن کر ظاہر ہوا۔ پھر اس کے بعد دوسرا شخص ریاح کے گاؤں سے جہاں کعب سلیم کا ایک چھوٹا سا خاندان آباد تھا جسے مسلم کہتے تھے اٹھا اس کا نام سعادت تھا یہ اس کا جانشین بنا۔ یہ شخص پہلے شخص سے بھی زیادہ دیندار تھا اور بڑا متقی تھا۔ لیکن اس کی دعوت پروان نہ چڑھی۔ کیونکہ اس کے پاس عصبیت نہ تھی۔ اس کی تفصیل اپنی جگہ پر جب ہم سلیم وریاح کے قبائل کا ذکر کریں گے انشاء اللہ آ رہی ہے۔ اس کے بعد کچھ لوگ یہی دعوت لے کر کھڑے ہوئے اور ان کی ریس کرتے رہے اور ڈھونگ رچاتے اور احیائے سنت کا دعویٰ کرتے رہے مگر چند اللہ کے بندوں کے سوا خود ہی سنت سے کورے تھے۔ اس لیے نہ ان کی تحریکیں پروان چڑھیں اور نہ ان کے جانشینوں کی اور سب عدم میں بے نام ونشان ہو کر رہ گئے۔

فصل نمبر ۵۳

حکومتوں اور قوموں کا آغاز، آنے والے واقعات کی پیش گوئیاں اور جفر کی حقیقت

انسانی طبیعت کا ایک خاصہ: انسانی طبیعت کا خاصہ ہے کہ وہ واقعات کے انجام ونتائج کو قبل از وقت پہچاننے کی مشتاق ہوتی ہے یعنی وہ چاہتی ہے کہ اسے اپنی زندگی اور موت برائی اور بھلائی کے بارے میں عموماً اور عام واقعات کے بارے میں خصوصاً کچھ معلومات حاصل ہو جائیں جیسے دنیا کتنی گذر گئی اور کتنی باقی ہے؟ حکومتوں کی عمریں کتنی ہوں گی۔ کس حکومت پر پہلے زوال آئے گا اور کس پر پیچھے؟ اس قسم کی باتوں کی کرید انسان میں ایک طبعی چیز ہے اس لیے بہت سے لوگ اس قسم کی باتیں خود ہی معلوم کرنے کی کوشش کیا کرتے ہیں اور بعض کاہنوں سے غیب کی خبریں معلوم کرتے ہیں جیسا کہ عوام و خواص اور سلاطین نجومیوں وغیرہ سے آنے والے واقعات پوچھا کرتے ہیں۔ ہم شہروں میں لوگوں کی چند قسمیں دیکھتے ہیں

کہ وہ اسی فن کو اپنا روزگار بنائے بیٹھے ہیں کیونکہ انہیں لوگوں کے طبعی رجحانات معلوم ہیں۔ لہٰذا وہ راستوں پر یا دکانوں پر یہی باتیں بتانے بیٹھا کرتے ہیں۔ پھر جو ان کے پاس سوالات پوچھنے آتے ہیں وہ ان سے کچھ پیسے لے کر ان کے جوابات بتا دیتے ہیں۔ روزانہ صبح وشام شہر کی عورتیں اور بچے اور کمزور عقل والے مرد ان کے پاس آتے جاتے رہتے ہیں اور روزگار' جاہ وعزت' معاش معاشرت عداوت اور اسی قسم کی دیگر باتوں کے نتائج پوچھتے رہتے ہیں اور یہ ان کے جوابات کبھی علم رمل کے زائچے کھینچ کر بتاتے ہیں۔ اس قسم کے لوگوں کو نجومی کہتے ہیں اور کبھی سنگ ریزوں اور اناج کے ذریعہ انہیں حاسب کہتے ہیں اور کبھی شیشوں اور پانی کو دیکھ کر انہیں حنارب المندل کہتے ہیں۔ یہ تمام طریقے شریعت کے خلاف ہیں۔ لیکن شہروں میں عام طور پر ان کا رواج ہے۔ شریعت میں ان کی مذمت آئی ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ غیب اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ ہاں اللہ جسے کوئی غیب کی بات نیند میں یا ولایت کے ذریعے بتا دے تو دوسری بات ہے۔

اکثر سلاطین وامراء غیب کی کرید میں رہا کرتے ہیں: غیب کی باتوں کی کرید اکثر بادشاہوں اور امراء کو ہوا کرتی ہے تا کہ انہیں اپنی حکومت کی مدت اور آنے والے واقعات معلوم ہو جائیں۔ تا کہ احتیاطی تدابیر فراہم کر لیں۔ اسی لیے علماء ان علموں میں دنیا حاصل کرنے کے لیے غور وفکر کیا کرتے ہیں۔

ہر قوم میں پیشین گوئیاں پائی جاتی ہیں: دنیا کی ہر قوم میں کسی کاہن یا ولی یا نجومی کی پیشین گوئیاں ضرور پائی جاتی ہیں۔ خواہ حکومت منتظرہ کے سلسلے میں ہوں جس کی وہ آس لگائے بیٹھے ہیں یا موجودہ حکومت کے بارے میں یا آنے والی لڑائیوں اور واقعات اور ان کے نتائج کے بارے میں کہ کس کروٹ اونٹ بیٹھے گا یا حکومت کے بارے میں کہ کتنے دنوں رہے گی۔ اس میں کتنے بادشاہ ہوں گے اور ان کے کیا کیا نام ہوں گے۔ ان تمام باتوں کو خدنان (آنے والے واقعات) کہتے ہیں۔

کاہن عرّاف: عرب میں غیب کی باتیں کاہن اور عراف بتایا کرتے تھے۔ لوگ انہیں سے غیب کی باتیں پوچھا کرتے تھے۔ ان کاہنوں کی عربی حکومتوں کے بارے میں پیشین گوئیاں موجود ہیں مثلاً شاہ یمن ربیعہ بن نصر نے ایک خواب میں دیکھا جس کی تعبیر شق اور سطیح نے یہ دی کہ ان کے علاقہ پر حبشیوں کا قبضہ ہو جائے گا۔ پھر یمن والے یمن کو واپس لے لیں گے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا یمن پر حبشی قابض ہو گئے اور عربوں نے ان سے یمن واپس لے لیا۔ اسی طرح کسریٰ نے ایک خواب دیکھا جو عبدالمسیح کے ذریعے سطیح تک پہنچایا گیا۔ سطیح نے انہیں بتایا کہ موبذان کا خواب بتا رہا ہے کہ ملک پر عرب چھا جانے والے ہیں اسی طرح بربری قبائل میں مشہور کاہن تھے بنی یفرن یا غمرہ میں سے موسیٰ بن صالح مشہور کاہن تھا آنے والے واقعات اس نے اپنی زبان میں اشعار میں بتا دیئے تھے۔ ان اشعار میں اس نے بہت سے واقعات کی پیشین گوئی کی تھی۔ جن میں سب سے بڑی پیشن گوئی مغرب میں زناتہ کی حکومت کے قیام کی تھی۔ یہ قصیدہ بربر قبائل میں آج تک محفوظ ہے اور لوگ اسے پڑھتے پڑھاتے ہیں۔ بعض اسے ولی بتاتے ہیں اور بعض کاہن بلکہ بعض تو نبی بتاتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اس کا زمانہ ہجرت سے بہت پہلے کا ہے۔ واللہ اعلم۔

32

اسلام میں پیشین گوئیاں: اگر کسی قوم میں نبی ہوتا ہے تو وہ اپنے نبی کی پیشین گوئیوں پر بھروسہ کرتی ہے جیسا کہ بنی اسرائیل کہ ان میں لگاتار انبیاء کرام آتے رہے اور وہ ان سے جس قسم کے سوالات کیا کرتے تھے انبیاء کرام انہیں جواب دے دیا کرتے تھے۔ اسلامی حکومت میں تو اس قسم کی پیشین گوئیاں بڑی کثرت سے پائی جاتی ہیں جو دنیا کی بقا کے اس کی مدت کے اور خصوصی خلافت کے اور خلافت راشدہ کی مدت کے بارے میں ہیں۔ شروع اسلام میں ان پیشین گوئیوں کے سلسلہ میں ان آثار پر بھروسہ کیا جاتا تھا جو صحابہ کرام سے صحیح سندوں سے منقول ہیں۔ خصوصاً ان صحابہ سے جو پہلے یہودی تھے اور بعد میں مسلمان ہو گئے تھے جیسے کعب احبار اور وہب بن منبہ وغیرہ علماء نے بعض پیشین گوئیاں احادیث کے ظاہر الفاظ سے یا احتمال رکھنے والی احادیث سے بھی لی ہیں۔ اسی طرح اس قسم کی پیشین گوئیاں جعفر صادق سے اور ان جیسے دیگر اہل بیت سے بکثرت آئی ہیں جن پر دلیل محض کشف ہے۔ کیونکہ انہیں ولایت کا مقام حاصل تھا۔ جب اس قسم کی پیشین گوئیاں دیگر اولیاء کی ناقابل انکار ہیں تو اہل بیت کے اولیاء کا درجہ تو پھر بھی اونچا ہے۔ کیونکہ ان کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں محدث ہیں یعنی واقعات کی خبریں دینے والے ہیں۔ لہٰذا اصحاب اہل بیت دیگر لوگوں کی نسبت اس شریف رتبہ کے اور ان وہبی کرامتوں کے زیادہ حقدار ہیں۔ آغاز اسلام کے بعد والے دور میں جب لوگ علوم و اصطلاحات میں گھس گئے اور حکماء کی کتابوں کے تراجم عربی میں ہو گئے تو اس سلسلے میں لوگوں کا زیادہ تر بھروسہ نجومیوں کی پیشین گوئیوں پر ہو گیا۔ اب یہی لوگ زائچے کھینچ کر ممالک و حکومتوں کے حالات اور دیگر تمام باتیں قرانوں، موالید، مسائل اور طوالع کے خصوصی آثار سے بتایا کرتے تھے کہ ان واقعات کے رونما ہوتے وقت فلک کی کیا شکل تھی۔ مزید وضاحت کے لیے پہلے تو ہم ارباب آثار کی پیشین گوئیاں نقل کرتے ہیں۔ پھر نجومیوں کی پیشین گوئیوں پر غور کریں گے۔

ارباب آثار کی پیشین گوئیاں: مذاہب کی عمروں اور بقائے دنیا کے سلسلے میں ارباب آثار کی پیشین گوئیاں کتاب السہیلی میں درج ہیں۔ سہیلی نے طبری سے ایک عبارت نقل کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آغاز مذہب سے لے کر دنیا کی مدت پانچ سو سال ہے۔ اس کا جھوٹ تو ظاہر ہو چکا۔ طبری نے اس پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ ابن عباس کا بیان ہے کہ دنیا آخرت کے جمعوں میں سے ایک جمعہ ہے لیکن طبری نے اس دلیل کی وضاحت نہیں فرمائی کہ اس سے پانچ سو برس کی مدت کیسے سمجھی گئی میری رائے میں اس کی وضاحت یہ ہے کہ دنیا کا اندازہ آسمان و زمین کی پیدائش کے اندازہ سے ہے کائنات کی پیدائش کے ایام سات ہیں اور ایک دن ایک ہزار سال کا ہے۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے: ﴿و ان یوما عند ربک﴾ الخ آپ کے رب کے نزدیک ایک دن تمہارے ہزار سالوں کے برابر ہے۔ بخاری مسلم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پہلی امتوں کی عمروں کے مقابل میں تمہاری عمریں عصر سے لے کر غروب آفتاب تک ہیں۔ نیز آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا میرے بھیجے جانے اور قیامت کے درمیان اتنی مسافت ہے جتنی انگشت شہادت اور درمیانی انگلی میں ہے۔ نماز عصر سے غروب آفتاب تک کا فاصلہ جب کہ آپ نے دو مثل سایہ سے نماز عصر کی تعیین فرمائی ۱/۱۴ حصہ بیٹھتا ہے یہی فاصلہ شہادت کی انگلی اور درمیانی انگلی پر بیٹھتا ہے۔ اس لیے پورے ہفتہ کے ایام ۷x۱۰۰۰=۷۰۰۰ ہوتے ہیں ۷۰۰۰/۱۴=۵۰۰ ہوتے ہیں لہٰذا دنیا کی عمر ۵۰۰ برس ثابت ہوتی ہے۔ اس کی تائید یہ حدیث بھی کرتی ہے کہ اس امت کو آدھے دن ٹھہرائے رکھنا اللہ کو عاجز نہیں کر سکتا۔ یعنی اگر اللہ اس امت کو آدھے دن (۵۰۰ برس) باقی رکھے تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ معلوم ہوا کہ قبل از

اسلام دنیا ۶۵۰۰ برسوں کی ہو چکی تھی چنانچہ وہب بن منبہ کا بیان ہے کہ دنیا ۵۶۰۰ سال ہے یعنی قبل از اسلام کی دنیا۔ کعب کا بیان ہے کہ دنیا کی کل عمر ۶۰۰۰ سال ہے۔

سہیلی: دونوں حدیثوں میں اس استدلال پر کوئی چیز دلالت کرنے والی نہیں۔ علاوہ ازیں واقعہ بھی اس کے خلاف ہے۔ رہی یہ حدیث کہ اگر اللہ اس امت کو آدھے دن رہنے دے تو جائے تعجب نہیں اس سے آدھے دن سے زیادہ کی نفی لازم نہیں آتی۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا یہ ارشاد کہ میرے اور قیامت کے درمیان وہی فاصلہ ہے جو شہادت کی اور درمیانی انگلی میں ہے سے قرب قیامت مراد ہے نہ کہ قیامت کے وقت کا تعین۔ نیز یہ بھی مراد ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اور قیامت کے درمیان کوئی نبی آنے والا نہیں اور نہ اسلام کے سوا کوئی دین آنے والا ہے۔ پھر سہیلی اسلام کی مدت مقرر کرنے کے لیے ایک دوسرا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ اگر تحقیق اس کا ساتھ دے تو ٹھیک ہے وہ یہ ہے۔ اس نے سورتوں کے آغاز میں حروف تہجی مکررات نکال کر جمع کیے ہیں کہتا ہے آغاز سور میں حروف تہجی ۱۴ ہیں جو اس جملہ میں آ گئے ہیں (الم یسطع نص حق کرہ) اور جمل کے حساب سے ان کے اعداد ۷۰۳ ہوتے ہیں (یہ غلط ہے بلکہ ۶۹۳ ہوتے ہیں) ان میں اس نے ایک ہزار برس جو بعثت محمدی سے پہلے گزرے وہ ملائے تو ۱۷۰۳ ہوئے۔ کہتا ہے یہی امت محمدیہ کی عمر ہے۔ سہیلی کہتا ہے کہ کوئی بعید بات نہیں کہ ان مقطعات میں حق تعالیٰ نے یہی راز پوشیدہ رکھا ہے۔ میرے خیال میں سہیلی کا یہ کہنا کوئی بعید بات نہیں کہ ان مقطعات میں حق تعالیٰ نے یہی راز پوشیدہ رکھا ہو محض ایک اندازہ ہے جو نا قابل بھروسہ ہے۔ دراصل سہیلی نے یہ نظریہ ابن اسحاق کی کتاب اسیر سے لیا ہے۔ ابن اسحاق اپنی تاریخ میں ابن یاسر اور حیی سے یہ واقعہ نقل کرتے ہیں کہ جب انہوں نے یہ لفظ الم جو قرآن میں شروع ہوتا ہے سنا جس کے اعداد ۷۱ ہوتے ہیں تو حیی رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر پوچھتا ہے۔ کیا اور بھی حروف تہجی ہیں۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ہاں المص پھر اس نے اور پوچھے تو فرمایا الرا پھر اور پوچھے تو فرمایا المرا۔ اب عدد ۲۷۱ ہوتے ہیں آخر حیی نے اس امت کی مدت لمبی سمجھی او یہ بولا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تمہارا زمانہ ہم پر گڑ بڑ ہو گیا۔ ہم کو معلوم نہیں ہوا کہ تمہاری مدت تھوڑی ہے یا زیادہ۔ پھر لوگ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس سے چلے گئے۔ ابو یاسر ان سے بولا تمہیں کیا معلوم شاید آپ کو ان تمام حروف کی مدت دی گئی ہو جس کے ۹۰۴ سال ہوتے ہیں۔ ابو اسحٰق فرماتے ہیں پھر ﴿منه آيات محكمات﴾ الخ اتری یعنی قرآن کی بعض آیتیں صاف اور واضح ہیں۔ جو کتاب کی اصل ہیں اور بعض متشابہات ہیں۔ اس واقعہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسلام کی مدت کا یہی اندازہ مقرر کر لیا جائے۔ کیونکہ ان اعداد پر ان حرفوں کی دلالت نہ تو طبعی ہے اور نہ عقلی۔ بلکہ وضعی اور اصطلاحی ہے جسے حساب جمل کرتے ہیں۔ مانا کہ یہ دلالت پرانے زمانے سے چلی آ رہی ہے اور مشہور ہے مگر قدامت حجت نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں ابو یاسر اور اس کا بھائی حیی یہودی تھے ان کی رائے پر عمل کرنا بھی صحیح نہیں اور نہ علمائے یہود کی رائیں قابل ہیں۔ کیونکہ یہ لوگ حجاز کے دیہاتی تھے اور علوم و صناع سے بے بہرہ۔ حتیٰ کہ انہیں اپنی شریعت اور کتاب کا بھی علم نہ تھا۔ یہ تو لوگوں سے سنا سنایا حساب بیان کرتے تھے۔ جیسا کہ آج کل عوام جاہل لوگوں سے کچھ سیکھ سا کھ کر اپنی علمیت جتایا کرتے ہیں۔ اس لیے سہیلی کی اس دلیل میں حجت کی قطعی صلاحیت نہیں۔ خاص کر اسلامی حکومت کے بارے میں ہمیں ایک مجمل حدیث بھی ملتی ہے۔ حذیفہ بن الیمان کا بیان ہے۔ اللہ کی قسم مجھے معلوم نہیں کہ آیا میرے ساتھی اسے بھول گئے یا بھولے تو نہیں مگر بیان نہیں کرتے۔ اللہ کی قسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا کے ختم

ہونے تک کسی دستہ کے سپہ سالار کا جس کی تعداد تین سو یا اس سے زیادہ ہو نام بھی بتا دیا ہے اور اسکے باپ اور اس کے قبیلہ کا نام بھی ظاہر فرما دیا ہے۔ (ابوداؤد محمد بن یحییٰ ذہبی از سعید بن ابی مریم از عبداللہ بن فروخ از اسامہ بن زید لیثی از ابو قبیصہ بن زویب از حذیفہ بن الیمان کے طریق سے۔ اس حدیث پر ابوداؤد خاموش ہیں لہٰذا اس میں حجت کی صلاحیت ہے جیسا کہ بار بار گذر چکا ہے) اگر یہ حدیث صحیح مان لی جائے تو یہ مجمل ہے اور اپنے ابہام کو دور کرنے کے لیے دیگر احادیث کی محتاج ہے جن کی سندیں عمدہ ہوں۔ اس حدیث کی اسناد علاوہ سنن اربعہ کے دوسرے طریقہ سے بھی آئی ہے۔ چنانچہ حذیفہ کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں خطبہ کے لیے کھڑے ہوئے اور آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اس خطبہ میں قیامت تک آنے والی کوئی چیز نہیں چھوڑی ایک ایک چیز بیان کر دی جسے یاد رکھنے والے نے رکھا اور بھولنے والا بھول گیا آپ ﷺ نے صحابہ کرام کو تمام واقعات بتا دیئے تھے (بخاری مسلم)

ابوسعید خدری کا بیان ہے کہ ایک دن ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز پڑھائی پھر خطبہ دیا اور قیامت تک پیش آنے والی کوئی چیز بیان کیے بغیر نہ چھوڑی جسے بھولنے والے بھول گئے اور یاد رکھنے والوں کو یاد رہی (ترمذی)

اس قسم کی تمام حدیثیں فتنوں پر معمول کی جاتی ہیں۔ جیسا کہ بخاری مسلم سے فتنوں کی اور ان کی نشانیوں کی حدیثیں ثابت ہوئیں۔ کیونکہ اس قسم کی عام حدیثوں میں شارع علیہ السلام نے عام طور پر فتنوں ہی کی خبر دی ہے۔ رہی ابوداؤد کی زیادتی جس میں وہی منفرد ہیں شاذ و منکر ہے۔ علاوہ ازیں آئمہ کا اس کے راویوں میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ ابومریم ابن فروخ کے بارے میں فرماتے ہیں اس کی حدیثیں منکر ہیں۔

امام بخاری: اس کی حدیثیں معروف بھی ہیں اور منکر بھی۔

ابن عدی: اس کی حدیثیں غیر محفوظ ہیں۔ اسامہ بن زید کی اگر چہ مسلم بخاری میں حدیثیں ہیں اور ابن معین نے انہیں ثقہ بھی بتایا ہے مگر بخاری ان کی حدیث بطور شہادت کے لائے ہیں اور انہیں یحییٰ بن سعید اور احمد بن حنبل نے ضعیف بتایا ہے۔

ابن حاتم: اس کی حدیث لکھی جاتی تھی مگر استدلال نہیں کیا جاتا تھا اور ابوقبیصہ بن زویب مجہول ہے۔ لہٰذا ان راہوں سے ابوداؤد والی زیادتی شذوذ کے ساتھ ساتھ کمزور پڑ جاتی ہے۔

کتاب الجفر کی حقیقت: لوگ حکومتوں میں پیش آنے والے واقعات خاص طور سے کتاب الجفر کی طرف بھی منسوب کر کے جفر سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کا گمان ہے کہ کتاب الجفر میں ان تمام واقعات کے آثار و نجوم کی راہ سے معلومات موجود ہیں بس اتنا ہی کہتے ہیں اور اس کی حقیقت سے قطعی بے خبر ہیں اور نہ اس کی سند سے آگاہ ہیں۔ کتاب الجفر کی حقیقت یہ ہے کہ ہارون بن سعید عجلی کی جو شیعہ زیدیہ کا سرغنہ تھا ایک کتاب ہے۔ جس میں وہ جعفر صادق سے روایت کرتا ہے اور اس میں عام طور پر اہل بیت کے ساتھ پیش آنے والے واقعات کا ذکر ہے اور خاص طور پر کچھ مخصوص اشخاص کے ساتھ پیش آنے والے حوادث کا بھی جو جعفر صادق اور ان جیسے حضرات کے ساتھ پیش آئے تھے۔ یہ واقعات براہ کرامت و کشف انہوں نے درج کیے تھے جیسا کہ عموماً اولیاء کو کشف و کرامت کے ذریعہ کچھ باتیں معلوم ہو جایا کرتی ہیں۔ یہ تمام واقعات جعفر صادق کے پاس بیل کے چھوٹے سے چمڑے پر لکھے ہوئے تھے۔ یہی واقعات ہارون عجلی نے اس سے اپنی کتاب میں نقل کر لیے اور

اس کا نام چمڑے کے نام پر جفر رکھا۔ کیونکہ جفر لغت میں چھوٹے چمڑے کو کہتے ہیں۔ پھر یہ جفر شیعہ حضرات میں اس کتاب کا نام ہو گیا۔ اس میں قرآن کی تفسیر و نکات بھی درج ہیں جو جعفر صادق سے منقول ہیں۔ اس کتاب کی نہ تو روایت ہی متصل ہے اور نہ اس کا کہیں اتا پتہ ہے۔ بلکہ اس کے شاذ و نادر چند کلمے پائے جاتے ہیں جن کے بارے میں یہ ثبوت بھی نہیں ملتا کہ یہ اسی کتاب کے ہیں یا کسی اور کتاب کے اگر اس کی سند جعفر صادق تک صحیح مل جاتی تو پھر یہ ایک مستند کتاب تھی کیونکہ اس میں ان کی اور دیگر اولیائے اہل بیت کی ذاتی کرامتیں مندرج ہوتیں۔ کیونکہ وہ لوگ کرامتوں کے اہل تھے۔

جعفر صادق کی پیشن گوئیاں: جعفر صادق سے یہ بات تو پایہ صحت کو پہنچ گئی ہے کہ آپ اپنے عزیزوں کو کچھ پیش آنے والے واقعات سے قبل از وقت آگاہ فرما دیا کرتے تھے۔ پھر وہ آپ کی پیشن گوئی کے مطابق ہی پیش آیا کرتے تھے۔ ایک دفعہ آپ نے اپنے چچا زاد بھائی یحییٰ کو ان کے مارے جانے کی اطلاع دی لیکن انہوں نے آپ کی پیشین گوئی کی پرواہ نہیں کی اور نکل گئے آخر کار جوز جان میں قتل کر دیئے گئے۔ جیسا کہ ان کے قتل کا واقعہ مشہور ہے۔ جب کرامتوں کا ثبوت غیر سادات میں اولیا اللہ سے ملتا ہے تو سیدوں کی کرامتوں سے کون انکار کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ لوگ تو علم دین اور آثار نبوت سے فیض یافتہ ہیں اور ان کے معزز خاندان کی وجہ سے ان پر حق تعالیٰ کی خاص توجہ مبذول رہتی ہے۔ کیونکہ یہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس اولاد ہیں۔ بہت سی پیشین گوئیاں اہل بیت میں مشہور ہیں لیکن کسی خاص شخص کی طرف منسوب نہیں ہیں۔ حکومت عبیدیہ کی تاریخ میں اس قسم کی بہت سی پیشین گوئیاں ملتی ہیں۔ ابو عبداللہ شیعی کی عبید اللہ مہدی اور اس کے بیٹے محمد حبیب کی ملاقات کے اور ان کی بات چیت کے بارے میں ابن رقیق لکھتا ہے کہ عبید اللہ اور محمد نے ابن عبداللہ کو جو ابن حوشب کے پاس جو یمن میں ان کی تحریک پھیلانے پر مقرر تھا بھیجا کہ ان کے پاس جا کر کہہ دو کہ مغرب جا کر دعوت پھیلائیں کیونکہ انہیں بتایا گیا تھا کہ ان کی تحریک مغرب میں پروان چڑھے گی جب افریقہ میں عبیدیہ حکومت زور پکڑ گئی اور عبید اللہ نے مہدیہ (قلعہ) تیار کرایا تو بولا میں نے یہ قلعہ اس لیے تیار کرایا ہے کہ اس میں اہل بیت آ کر کچھ دیر ستائیں۔ عبید اللہ نے لوگوں کو وہ جگہ بھی بتا دی جہاں صاحب حمار ابو یزید مہدیہ میں آ کر ٹھہریں گے۔ پھر لڑائی کے موقع پر ابو یزید اپنے ٹھہرنے کی جگہ کے بارے میں پوچھتا رہا حتی کہ اسے معلوم ہوا کہ تم اس جگہ پہنچ چکے ہو جو جگہ تمہارے دادا نے (ابو عبید اللہ) تمہارے ٹھہرنے کی مقرر کی تھی تو اسے فتح کا یقین ہو گیا اور شہر سے باہر نکل آیا اور دشمن کو پسپا کیا اور مقام زاب تک اس کا تعاقب کیا اور اس پر کامیابی حاصل کر کے اسے تہ تیغ کیا۔ اس قسم کے واقعات بہت ہیں۔

آنے والے واقعات پر نجومیوں کا قرانات سے استدلال: نجومی حکومتوں کے ساتھ پیش آنے والے واقعات پر احکام نجومیہ سے استدلال کرتے ہیں۔ عام واقعات پر جیسے ممالک و حکومتوں کے عروج و زوال پر تو قرانات سے استدلال کرتے ہیں۔ خصوصاً جب دو علوی سیارے ایک برج میں جمع ہو جائیں تو عروج کا حکم لگا دیتے ہیں اس کی وضاحت یہ ہے کہ دو علوی (زحل و مشتری) ہر بیس سال میں ایک برج میں جمع ہوتے ہیں جسے اصطلاح نجوم میں قران کہتے ہیں۔ چونکہ آسمان پر ۱۲ برج فرض کر لیے گئے ہیں۔ لہٰذا ان برجوں کی چار مثلثیں بنتی ہیں۔ پھر ایک قران کے بعد دوسرا قران دائیں مثلث والے ہر تیسرے برج میں ہوتا ہے اس طرح سلسلہ جاری رہتا ہے حتی کہ ہر مثلث کے تینوں برج پورے بارہ چکروں

میں ختم ہوتے اور ہر مثلث کی گردش ۶۰ سال لے لیتی ہے۔ اس چار بار بارہ چکر ۲۴۰ برس لے لیتے ہیں قران کی نقل و حرکت ہر برج میں دائیں مثلث کی طرف ہوتی ہے اور ایک مثلث سے دوسری متصلہ مثلث کی طرف ہوتی رہتی ہے۔ یعنی اس برج کی طرف جو مثلث میں پہلے قران کے آخیر برج سے متصل ہے۔

دوعلوی سیاروں کے قران کی قسمیں: دوعلوی سیاروں کا قران تین قسم کا ہوتا ہے قران کبیر' قران صغیر' قران اوسط۔ قران کبیر تو یہ ہے کہ دوسعد ستارے ایک درجے اور ایک دقیقہ میں ایک برج میں جمع ہو جائیں اور اس درجہ میں پھر ۹۶۰ سال کے بعد لوٹیں۔ قران وسط یہ ہے کہ ایک مثلث میں دوسعد ستارے بارہ مرتبہ جمع ہوں گے اور ۲۴۰ سال کے بعد وہی دوسرے برج میں دائیں مثلث پر اسی درجہ اور دقیقہ میں جمع ہو جائیں۔ مثلاً حمل میں پہلے دقیقہ میں قران ہو تو پھر ۲۰ سال کے بعد قوس میں پہلے دقیقہ میں پھر ۲۰ سال کے بعد اسد میں پہلے دقیقہ میں قران ہوگا۔ یہ تینوں برج آتشی ہیں۔ یہ تینوں قران صغیر ہیں پھر ۶۰ سال کے بعد اول حمل کی طرف قران لوٹے گا جسے قران دوری یا قران عودی کہتے ہیں۔ ۲۴۰ سال کے بعد قران آتشی برجوں سے نکل کر خاکی برجوں میں ہونے لگے گا۔ یہ قران کبیر ہے۔ قران کبیر بڑی بڑی اور اہم تبدیلیوں پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے سلطنتوں کے عروج وزوال پر' کسی کے ہاتھ سے حکومت نکلنے اور کسی کے قبضہ میں آنے وغیرہ پر۔ قران اوسط تسلط دعویداران ملک پر دلالت کرتا ہے اور قران صغیر ملک کی بغاوتوں اور شورشوں پر دلالت کرتا ہے اور شہروں اور آبادیوں کی ویرانی پر بھی۔ ان قرانات کے اثناء میں برج سرطان میں دونحس ستاروں کا ہر تیس سال کے بعد قران بھی ہوتا ہے جسے چوتھا قران کہتے ہیں اور برج سرطان ہی دنیا کا طالع ہے اور اسی پر زحل پر وبال اور مریخ پر ہبوط طاری رہتا ہے۔ یہ قران بڑی شدت سے فتنوں' لڑائیوں' خونریزیوں' باغیوں کے ابھرنے' فوجوں کی نقل وحرکت' فوجی بغاوت' وبا اور قحط پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے اثرات یا تو طویل زمانے تک باقی رہتے ہیں یا بقدر نحوست وسعادت کے جلد یا دیر میں جاتے رہتے ہیں۔ جراش بن احمد نجومی اپنی کتاب میں جو اس نے نظام الملک کے لیے لکھی تھی رقم طراز ہے۔

برج عقرب میں مریخ کے آنے کے اثرات: مریخ کا برج عقرب میں آنا ملت اسلامیہ پر زبردست اثر ڈالتا ہے۔ کیونکہ یہ اسلام کا طالع ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت اس وقت ہوئی تھی جب دوسعد ستاروں کا برج عقرب میں قران واقع تھا۔ پھر جب یہ قران وہاں سے منتقل ہو گیا تو خلفائے اسلام پریشان کن حوادث سے دوچار ہونے لگے اور ارباب علم و دین میں کثرت سے بیماریاں پھوٹ پڑیں اور ان کے حالات بگڑنے لگے بلکہ اکثر عبادت گاہیں مسمار کر دی گئیں۔ کہتے ہیں کہ یہ حالات حضرت علیؓ کی شہادت کے موقع پر ہوئے پھر بنو امیہ میں سے مروان کی وفات کے وقت اور بنو عباس میں سے متوکل کے مارے جانے کے وقت پیش آئے۔ اگر ان احکام کی احکام قرانات کے ساتھ رعایت کر کے حکم لگایا جائے تو حکم قریب قریب صحیح ہی ہوتا ہے۔

شاذان بلخی لکھتا ہے:

''اسلام زیادہ سے زیادہ ۳۲۰ھ تک ہے'' اس پیشین گوئی کا تو جھوٹ لوگوں پر کھل چکا ہے۔

''پھونکوں سے یہ چراغ بجھایا نہ جائے گا''

ابو معشر فلکی لکھتا ہے:

''مسلمانوں میں ۱۵۰ برس کے بعد بڑی زبردست پھوٹ پڑے گی'' یہ پیشین گوئی بھی غلط ثابت ہوئی۔

خراش لکھتا ہے:

''میں نے قدما کی کتابوں میں پڑھا ہے کہ نجومیوں نے کسریٰ کو بتایا تھا کہ ملک عرب کا دور اقتدار آ رہا ہے اور ان میں نبوت کا ظہور ہونے والا ہے۔ عرب کا طالع زہرہ ہے اور وہ شرف میں ہے اس لیے ان کا ملک چالیس سال رہے گا''

ابو معشر کتاب قرانات میں لکھتا ہے:

''جب تقسیم برج حوت کے ۲۷ ویں درجے پر ختم ہو جائے جس میں زہرہ کو شرف حاصل ہوتا ہے اور برج عقرب میں قران واقع ہو جو طالع عرب ہے تو عرب برسر اقتدار آ جائیں گے اور ان میں ایک نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) پیدا ہوں گے اور ان کا ملک اس وقت تک طاقتور رہے گا جب تک زہرہ اپنے شرف کے تمام درجات طے نہ کر لے جو گیارہ ہیں اور جن کی مدت ۶۱۰ سال ہے۔ ابو مسلم خراسانی اس وقت اٹھا تھا جب زہرہ اپنے شرف سے ہٹ رہا تھا اور برج حمل کے پہلے درجے میں قران ہونے والا تھا اور مشتری صاحب اقبال تھا۔

یعقوب بن اسحٰق کندی لکھتا ہے:

''اسلام کی مدت ۶۹۳ سال ہے کیونکہ ظہور اسلام کے وقت زہرہ برج حوت میں ۲۸ درجے اور ۲۷ دقیقہ گذر چکا تھا اور ۱۱ درجہ اور ۳۳ دقیقہ باقی تھے۔ ہر درجے میں ۶۰ دقیقے ہوتے ہیں لہٰذا ۱۱x۶۰ = ۶۶۰ + ۳۳ = ۶۹۳ اسی مدت پر حکماء کا اتفاق ہے اس خیال کی تائید آغاز سور کے حروف تہجی (مکررات کو نکال کر) بھی کرتے ہیں۔ میری رائے میں یہ وہی ہے جو سہیلی نے بیان کیا ہے جس کا اوپر بیان گذر چکا ہے۔ گمان غالب یہی ہے کہ سہیلی کی سند وہی ہے جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں۔''

خراش لکھتا ہے کہ:

''ہرمز نے حکیم افرید سے سلاطین ساسانیہ (اردشیر اور اس کی اولاد کی) سلطنت کی مدت پوچھی۔ بولا۔ ان کے ملک کا طالع مشتری ہے اور وہ شرف میں تھا۔ اس لیے اس کی طویل ترین مدت ۴۲۷ سال ہے۔ پھر زہرہ کو اقتدار حاصل ہوگا اور وہ اپنے شرف میں آئے گا اور زہرہ کا عرب طالع ہے اس لیے عربوں کی حکومت ہو جائے گی کیونکہ قران کا طالع برج میزان ہے اور اس کا مالک زہرہ ہے اور وہ قران کے وقت اپنے شرف میں ہوگا۔ معلوم ہوا کہ عرب ۱۵۶۰ سال تک برسر اقتدار رہیں گے۔'' یہی سوال نوشیروان نے اپنے وزیر بزرجمہر سے کیا تھا کہ حکومت فارس سے نکل کر عربوں کے ہاتھوں میں کب جائے گی۔ بزرجمہر نے بتایا کہ آپ کی تخت نشینی سے ۴۵ سال بعد عربی حکومت کا بانی پیدا ہو جائے گا اور مشرق و مغرب پر چھا جائے گا۔ مشتری زہرہ کی طرف غوطہ مار رہا ہے اور قران برج بادی سے منتقل ہو کر برج عقرب میں جو آبی ہے آ گیا ہے اور یہی عرب کا طالع ہے۔ اس لیے زہرہ کی پوری گردش کی مدت ۱۰۶۰ سال ہے جو اسلام کی مدت ہے۔ کسریٰ پرویز نے الیوس حکیم سے یہی سوال کیا اور اس نے بھی بزرجمہر کی طرح ہی جواب دیا۔ بنی امیہ کے زمانے میں ایک نجومی توفیل رومی نے کہا اسلام کی مدت قران کبیر کی مدت ہے یعنی ۹۶۰ سال پھر جب قران آغاز اسلام کی طرف برج عقرب میں لوٹ

جائے گا اور قران اسلام میں جو تاروں کی ہیئت تھی وہ بدل جائے گی تو یا تو اسلام میں بالکل ہی نئی باتیں آ جائیں گی یا ظن و گمان کے خلاف احکام میں تبدیلی آ جائے گی۔

خراش لکھتا ہے کہ:

''ارباب نجوم اس پر متفق ہیں کہ یہ کائنات آگ اور پانی کے غلبہ سے فنا ہو گی اور دنیا کی تمام مخلوق ختم ہو جائے گی۔ یہ اس وقت ہو گا جب قلب اسد ۲۴ درجے طے کر لے گا جو مریخ کی حد ہے اور ایسا ۹۶۰ سال گذر جانے کے بعد پیش آئے گا۔ خراش لکھتا ہے کہ شاہ زابلستان نے مامون کے پاس اپنا نجومی ذوبان بھیجا اس کے ہاتھ تحفے بھی بھیجے۔ اس حکیم نے مامون کو ایمن سے جنگ کرنے کی اجازت دی اور سپہ سالار لشکر کے لیے طاہر کو چننے کی سفارش کی۔ مامون کو اس کی پیشین گوئی پسند آئی اور اس نے اس سے اپنی حکومت کی مدت کے بارے میں بھی پوچھا۔ بولا حکومت آپ کی اولاد سے نکل جائے گی اور آپ کے بھتیجوں میں منتقل ہو جائے گی اور آپ کی حکومت کے پچاسویں سال عجمی خلافت پر چھا جائیں گے جو دیلمی ہوں گے اور جو کچھ حق تعالیٰ چاہے گا وہ ہو گا پھر دیلمیوں کا حال بھی بدتر ہو جائے گا اور شمال مشرق سے ترک ظاہر ہوں گے جو شام وفرات وسیحون تک قابض ہو جائیں گے اور رومی علاقہ پر بھی قابض ہو جائیں گے اور وہی ہو گا جو حق تعالیٰ چاہے گا۔ مامون نے پوچھا تم نے یہ حکم کہاں سے لگایا بولا حکماء کی کتابوں سے اور صصہ بن داہر ہندی کے احکام سے جو شطرنج کا موجد ہے۔''

میری رائے میں دیلمیوں کے بعد جن ترکوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ سلجوقی ترک ہیں چنانچہ سلجوقیوں کی حکومت ساتویں صدی کے شروع میں ختم ہو گئی۔

خراش لکھتا ہے قران کا برج حوت سے آبی مثلث میں انتقال ۸۳۳ھ یزدجردی میں پیش آئے گا۔ پھر قران عقرب کی طرف منتقل ہو گا جیسا کہ ۵۳ھ میں ہوا تھا (کہتا ہے) شروع شروع میں برج حوت میں قران منتقل ہوا تھا اور اس کے بعد برج عقرب میں ہوا جس سے اسلام کے بارے میں بہت سے احکام نکالے جا سکتے ہیں (کہتا ہے) ۸۶۸ھ میں مثلثات آبی میں ۲ رجب المرجب کو قران منتقل ہو گا۔ لیکن اس سلسلے میں اس نے وضاحت نہیں کی۔ نجومی جو حکومتوں کے عروج وزوال کے متعلق قران اوسط اور آسمان کی مخصوص ہیئت سے احکام لیتے ہیں اس لیے کہ ان کے زعم میں یہ دونوں باتیں قیام حکومت جدیدہ پر، اس کے طول وعرض پر اس کے حکمرانوں پر حکمرانوں کی تعداد پر ان کے ناموں پر، عمروں، مذہبوں، عادتوں اور لڑائیوں پر دلالت کرتی ہیں۔ جیسا کہ ابو معشر فلکی نے اپنی کتاب ''کتاب القرانات'' میں بیان کیا ہے۔ کبھی یہ احکام قران اصغر سے بھی لیے جاتے ہیں بشرطیکہ قران اوسط قران اصغر کی طرف اشارہ کرتا ہو۔ بہر حال سلطنتوں کے بارے میں پیشین گوئیاں اسی قسم کی ہوتی ہیں۔

یعقوب بن اسحٰق کندی نے جو رشید و مامون کا نجومی تھا اسلام میں ہونے والے قرانات کے موضوع پر ایک کتاب لکھی ہے۔ شیعہ حضرات نے اس کتاب کا نام جفر رکھ چھوڑا ہے اور وہ اس لفظ سے جعفر صادق کی کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یعقوب نے اس کتاب میں عباسیہ حکومت میں پیش آنے والے حوادث کا ذکر کیا ہے اور اس کے زوال وفنا کا بھی اور یہ بھی کہ بغداد میں ساتویں صدی کے درمیان ایک زبردست حادثہ پیش آئے گا اور یہ بھی کہ زوالِ بغداد، زوالِ اسلام کے مترادف ہو گا۔ ہم اس کتاب کی کوئی اطلاع نہ پا سکے اور نہ ہمیں کوئی ایسا شخص ملا جو ہمیں اس کتاب کا اتا پتہ بتاتا۔ ہو سکتا

ہے یہ کتاب ان کتابوں میں غرق ہوگئی ہو جو تاتاری سلطان ہلاکو نے دجلہ میں پھنکوا دی تھیں جب کہ تاتاری بغداد پر قابض ہوئے تھے اور انہوں نے معتصم آخری خلیفہ کو قتل کیا تھا مغرب میں ایک جز ملتا ہے جو اس کتاب کی طرف منسوب ہے جسے لوگ جفر صغیر کہتے ہیں اور جو یعقوب کندی کی طرف منسوب ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب اولاد عبدالمؤمن کے لیے تصنیف کی گئی تھی کیونکہ اس میں پہلے سلاطین موحدین کا تفصیل سے ذکر ہے۔ اس میں حوادث ماضیہ کی تصدیق اور مستقبل کے حوادث کی تکذیب ہے۔ کندی کے بعد عباسیہ دور حکومت میں اور بھی نجومی گذرے ہیں اور حوادث میں مزید کتابیں لکھی گئی ہیں۔

ملاحم کا بیان: تاریخ طبری میں مہدی کے واقعات میں جو کچھ درج ہے۔ ذرا اُسے دیکھیے۔ عباسیہ حکومت کے کاریگروں اور صنعت کاروں میں سے ایک شخص ابو بدیل کا بیان ہے کہ مجھے ربیع اور حسن نے مہدی کے زمانے میں مدعو کیا۔ آخر کار میں ان سے رات میں ملا۔ میں نے دیکھا کہ ان کے پاس ایک سرکاری کتاب جس میں پیشین گوئیاں درج ہیں رکھی ہوئی ہے۔ اس میں مہدی کا زمانہ دس سال کا درج ہے۔ میں بولا یہ کتاب کبھی نہ کبھی مہدی کی نگاہ سے ضرور گذرے گی ان کی حکومت کا جو زمانہ گذرا وہ گذر ہی گیا پھر جب مہدی کی نگاہ اس پر پڑے گی تو گویا تم اسے موت کی خبر دے رہے ہو۔ ان دونوں نے پوچھا اچھا تو کیا کیا جائے؟ میں نے جنسہ وراق کو جو آل عدیل کا آزاد کردہ غلام تھا بلا کر کہا۔ یہ ورق نقل کر اور بجائے عشر (۱۰) کے اربعین (۴۰) لکھ دے۔ چنانچہ اس نے چالیس سال لکھ دیئے۔ اگر میں مہدی کی حکومت کے اس ورق میں دس سال اور دوسرے میں چالیس سال نہیں دیکھتا تو کبھی اس میں شک نہ کرتا کہ مہدی کی حکومت کا زمانہ دس سال ہی کا ہے۔ پھر بعد والوں نے حکومتوں میں پیش آنے والے واقعات پر بہت سی نظمیں بھی لکھیں اور مقالے بھی اور رجز یہ اشعار بھی جو لوگوں کے پاس پائے جاتے ہیں اور بکھرے ہوئے ہیں۔ انہیں ملاحم کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اس میں سے کچھ تو اسلام کے عام تغیرات پر مشتمل ہیں اور کچھ مخصوص اسلامی حکومتوں کے واقعات پر۔ یہ تمام پیشین گوئیاں مشہور لوگوں کی طرف منسوب ہیں۔ لیکن ایسی کوئی دلیل نہیں کہ جن کی طرف منسوب ہیں انہیں کی سمجھی جائیں چنانچہ مغرب میں انہیں ملاحم کے سلسلے میں قصیدہ ابن مرانیہ پایا جاتا ہے۔ یہ قصیدہ صرف لا کی ردی میں بحر طویل میں ہے۔ لوگ اسے پڑھتے پڑھاتے ہیں۔ عوام کا خیال ہے کہ یہ قصیدہ عام حوادث کے بارے میں ہے۔ اسی لیے لوگ حال و مستقبل کے واقعات اس پر کس کر دیکھتے ہیں۔ ہم نے اپنے اساتذہ سے سنا ہے کہ یہ قصیدہ صرف حکومت ملتونہ کے بارے میں ہے اور ان کے مستقبل کے حوادثات بتاتا ہے کیونکہ یہ شخص ان کی حکومت سے کچھ دنوں پہلے کا ہے۔ اس نے اس قصیدے میں ذکر کیا ہے کہ بنی لمتونہ سبتہ پر غالب آجائیں گے اور اسے بنی حمود کے غلاموں سے ہتھیا لیں گے اور ساحل اندلس کا کچھ حصہ ان کی حکومت سے کاٹ دیں گے۔

ملاحم کے سلسلہ میں اہل مغرب کے پاس ایک اور قصیدہ ہے جس کا نام تبعیہ ہے اور اس کا مطلع یہ ہے:

طربتُ ما ذاک مسنی طرب

و قد یطرب الطائر المغتصب

وما ذاک مسنی للهواراه

ولکن لتذکار بعض السبب

ترجمہ: "میں خوش ہوں۔ لیکن یہ میری دلی خوشی نہیں ہے۔ کبھی پکڑا ہوا پرندہ بھی ناچنے لگتا ہے۔ یہ

مسرت مجھ میں کسی کھیل کو دیکھ کر پیدا نہیں ہوئی۔ ہاں کسی خاص سبب کو یاد کر کے ضرور پیدا ہوئی۔''

اس قصیدے کے تقریباً ۵۰۰ یا ۱۰۰۰ اشعار ہیں اور اس میں موحدین کی حکومت کے تغیرات پر زیادہ تر روشنی ڈالی گئی ہے اور مہدی وغیرہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ بظاہر یہ قصیدہ خود ساختہ ہے۔ اسی سلسلہ میں مغرب میں ایک اور قصیدہ ملتا ہے۔ یہ زجلی قسم کے اشعار پر مشتمل ہے جو کسی یہودی کی طرف منسوب ہیں۔ اس نے اپنے زمانے کے دوسعد یانحس (سعد سیاروں کے قرانات کے احکام بیان کیے ہیں۔ اسی طرح شہر فاس میں قتل سے اپنی موت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ واقعات بعینہٖ اس کی تحریروں کے مطابق پیش آئے۔ واللہ اعلم۔

(مصنف نے اس قصیدے کے بعض اشعار نقل کیے ہیں مگر نا قابل فہم ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیئے گئے ہیں)

اس قصیدے کے تقریباً ۱۵۰۰ اشعار ہیں اور اس میں ان قرانات کا بیان ہے جو کہ موحدین کی حکومت کے تغیرات پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی سلسلہ میں مغرب میں ایک اور قصیدہ ملتا ہے۔ جو بحر متقارب میں صرف باکی ردی پر ہے۔ یہ تونس میں موحدین میں سے بنو ابی حفص کی حکومت کے تغیرات بتاتا ہے اور ابن عبار کی طرف منسوب ہے۔ مجھ سے قسطنطنیہ کے ایک قاضی اور بڑے خطیب ابوعلی بن بادیس نے کہا جو علم نجوم کا ماہر تھا اور علم وبصیرت کی روشنی میں کہتا تھا کہ یہ ابن عبار اندلس کا وہ حافظ وکاتب نہیں ہے جسے مستنصر نے قتل کیا تھا۔ یہ تو تونس کا ایک درزی تھا۔ اتفاق سے حافظ کی شہرت کے ساتھ ساتھ یہ بھی مشہور ہو گیا میرے والد مرحوم اس ملحمہ کے اشعار پڑھا کرتے تھے۔ کچھ اشعار مجھے یاد رہ گئے ہیں۔

(مصنف نے اس قصیدے کے بعض اشعار نقل کیے ہیں مگر نا قابل فہم ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیئے گئے ہیں)

مجھے معلوم ہوا ہے کہ اس سلسلے میں مغرب میں ایک اور قصیدہ ہے جو تونس میں بنی ابوحفص کی حکومت کے بارے میں ہے۔ اس قصیدے میں سلطان ابویحیٰ دسویں بادشاہ کے بعد اس کے بھائی محمد کا بیان ہے اس میں کہتا ہے۔

ولبد ابی عبدالالٰہ تنقیقه
ویعرُف بالوثاب فی نسخته الاصل

''عبداللہ کے بعد اس کا بھائی حقیقی تخت نشین ہوگا۔ جو وثاب کے لقب سے مشہور ہوگا۔''

ایسا ہی اصل کتاب میں ہے۔ مگر یہ محمد اپنے بھائی کے بعد تخت نشین نہیں ہوا اور یہی ارمان لے کر دنیا سے چل بسا۔ مغرب میں انہیں ملاحم کے سلسلہ میں وہ ملعبہ ہے جو ہوشی کی طرف منسوب ہے جو اس شہر کی عام لغت میں ہے۔ اس کا مطلع یہ ہے۔

و عسنی بدمع الهتان
فترت الامطار ولم تفتر
واستقت کلها الؤیدان
و انی تملی و تنفدر

''مجھے میرے برسنے والے آنسوؤں پر چھوڑ دے۔ منہ ست پڑ جاتے ہیں مگر میری آنکھیں ست نہیں پڑتیں۔''

یہ ایک لمبا قصیدہ ہے اور مغرب اقصیٰ کے عوام کے پاس موجود ہے۔ اس پر بناوٹ کا غالب گمان ہے۔ کیونکہ اس

کی ایک بات بھی بلا تکلف کے صحیح نہیں۔ یا تو اس میں عوام ردو بدل کرتے رہتے ہیں یا جس کی طرف یہ منسوب ہے اس نے اس میں کافی ردو بدل کیا ہے اور اس کا بیشتر حصہ مٹا دیا ہے۔ مجھے مشرق میں ایک اور ملحمہ کے بارے میں خبر ملی ہے جو ابن عربی حاتمی کا بتایا جاتا ہے اس قصیدہ میں طول طویل کلام ہے اور چیستانوں سے مشابہ ہے اس کا مطلب اللہ جانے یا لکھنے والا۔ اس میں عددی اوفاق، پہیلیوں جیسے اسرار و رموز جانوروں کی مکمل شکلیں، سر کٹی تصویریں اور عجیب و غریب جانوروں کے مجسمے ہیں اس کے اخیر میں ایک قصیدہ حرف لام کی روی پر ہے۔ غالب گمان ہے کہ یہ بناوٹی ہے کیونکہ یہ کسی علمی مثلاً نجوم وغیرہ کی بنیاد پر قائم نہیں ہے۔ میں نے یہ بھی سنا ہے کہ مشرق میں پیشین گوئیوں کے بارے میں دیگر قصائد بھی ہیں جو ابن سینا اور ابن عقاب کے بتائے جاتے ہیں۔ لیکن سب بناوٹی معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کی صحت پر کوئی دلیل نہیں کیونکہ ان قصائد کے احکام قرانات سے لیے ہوئے ہیں۔ مشرق میں مجھے ایک اور قصیدہ کا پتہ چلا ہے جو ترک کی حکومت کے تغیرات کے بارے میں ہے۔ یہ قصیدہ باجربقی کا بتایا جاتا ہے۔ یہ سرتا پا معمہ ہے۔

(چند اشعار منقول ہیں مگر نا قابل فہم ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیئے گئے ہیں)

اس کے اشعار بہت ہیں اس کے بارے میں بھی یہی گمان غالب ہے کہ یہ گھڑا ہوا ہے۔ کیونکہ اس زمانے میں اس قسم کی گھڑنت بڑی کثرت سے پائی جاتی تھی۔ لوگ پیشین گوئیوں کے بارے میں قصیدے گھڑ کر کسی مشہور شخص کا بتا دیا کرتے تھے۔ تاکہ لوگوں میں مقبول ہو جائے۔

ایک ردی فروش کا واقعہ: تاریخ بغداد میں ہے کہ مقتدر کے زمانے میں ایک ردی فروش تھا جو بڑا ہوشیار و چالاک تھا یہ شخص دانائی کے لقب سے مشہور تھا۔ یہ پتے بھگو کر ان پر خط قدیم میں حکمرانوں کے ناموں کے حروف رموزی اشکال میں لکھ کر ان سے لوگوں کے میلانات یعنی عزت و جاہ کے حالات کی طرف اشارہ کیا کرتا تھا۔ گویا کہ یہ ملاحم ہیں اور ان سے دولت سمیٹا کرتا تھا۔ ایک دن اس نے اپنے ایک پتہ پر اس طرح تین میمیں لکھیں م م م اور یہ پتہ مفلح مقتدر کے آزاد کردہ غلام کے پاس لے کر گیا اور بولا اس سے آپ ہی مراد ہیں یعنی اس رمز سے مفلح مولی مقتدر کی طرف اشارہ ہے اور مفلح کے بارے میں حکومت کے سلسلہ میں ایسی باتیں بتائیں جن سے وہ خوش ہو گیا ان کے لیے کچھ ایسی علامتیں مقرر کر دیں کہ جن سے اسے ان پر یقین آ جائے مفلح نے خوش ہو کر اسے مالا مال کر دیا۔ اسی طرح جب وزیر ابن قاسم بن وہب معزول تھا تو یہ اسی قسم کے ایک پتہ پر کچھ چیزیں لکھ کر اور رمز میں اس کا نام وزیر کے پاس لا کر بولا کہ بارہویں خلیفہ کے زمانے میں اس کی وزارت بحال ہو جائے گی اور اس کے ذریعے ملک میں اصلاحات ہو کر ملک کی حالت سدھر جائے گی۔ وہ دشمنوں پر غالب ہو جائے گا اور اس کے زمانے میں ملک خوش حالی و آبادی کی طرف ترقی کرے گا۔ پھر یہی پتے مفلح کو دکھائے اور اس قسم کے ماضی و مستقبل کے دیگر واقعات و حوادث اس کے گوش گذار کیے اور بتایا کہ یہ علم دانیال ہے۔ جس سے میں پیشین گوئیاں کرتا ہوں۔ مفلح یہ پیشین گوئیاں سن کر بڑا خوش ہوا۔ جب مقتدر کو ان باتوں کی خبر لگی تو اس نے ان علامتوں اور نشانات سے ابن وہب کے حالات معلوم کر لیے اور اس طرح اسے اس پوشیدہ عیاری و چالبازی سے پھر مسند وزارت مل گئی اور یہ معموں جیسی جھوٹ و جہالت میں ڈوبی ہوئی عیاری بروقت کام آئی۔ بظاہر وہ قصیدہ جسے باجربقی کا بتایا جاتا ہے۔ اسی قسم کا ہوگا۔ میں نے اس قصیدے کے بارے میں اکمل الدین بن شیخ الحنفیہ (عجمی) سے جو مصر کے علاقہ میں ہیں پوچھا اور باجربقی کے بارے میں بھی کہ کون شخص

ہے جس کا یہ قصیدہ بتایا جاتا ہے کیونکہ شیخ موصوف ان کے حالات خوب جانتے تھے تو فرمایا یہ ایک بدعتی قلندر تھا جو داڑھی منڈوایا کرتا تھا اور مستقبل کی پیشین گوئیاں از راہ کشف کیا کرتا تھا اور رمزیہ حرفوں سے اپنے ذہن میں مخصوص اشخاص کی طرف اشارے کیا کرتا تھا۔ کبھی کبھی وہ یہ پیشین گوئیاں ایک مختصر سی نظم میں ڈھال دیا کرتا تھا۔ اور لوگ بڑے چاؤ سے اس کی باتیں نوٹ کیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ اس میں اسرار و رموز کا ایک بڑا خزانہ ہے۔ پھر ہر زمانے میں اس میں ارباب فراست کچھ اضافہ بھی کرتے رہتے تھے اور عوام ان رموز کے حل کرنے میں لگے رہتے تھے مگر کارے دارد کیونکہ رموز کو حل کرنے کے لیے ایک قانون کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو اس رموز سے پہلے واقف ہو اور ان کے حل کرنے کے لیے بنایا گیا ہو۔ لیکن ان حرفوں کے رموز بلا قاعدہ ہیں اور ان کی دلالت اس نظم کے ساتھ مخصوص ہے اس سے آگے نہیں بڑھتی بہر حال مجھے اس فاضل دوراں شیخ دوراں کی باتوں سے پورا پورا اطمینان ہو گیا اور باجربقی کے قصیدے کے سلسلہ میں میری خلش بالکل جاتی رہی۔ بلاشبہ ہم روشنی نہیں پا سکتے۔ جب تک حق تعالیٰ ہی ہمیں روشنی نہ دکھائے۔ حق تعالیٰ خوب آگاہ ہے اور وہی صحیح بات دل میں ڈالتا ہے۔

چوتھا باب

چھوٹے بڑے شہر آباد دنیا' وہ حالات جو آباد دُنیا کو پیش آتے ہیں اور سابق و لاحق کوائف

فصل نمبر ۱

شہروں کے وجود پر حکومت کا وجود مقدم ہے۔ یعنی پہلا درجہ حکومتوں کا ہے اور دوسرا شہروں کا

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اونچی اونچی عمارتوں کا وجود اور بڑے چھوٹے گھروں کا دکھائی دینا تہذیب و شہریت کے آثار ہیں۔ جو ملک کی خوش حالی و آسودگی سے پیدا ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ہم اس پر اوپر روشنی ڈال آئے ہیں۔

ان چیزوں کا وجود بدویت اور اس کے اثرات ختم ہونے کے بعد ظاہر ہوا کرتا ہے علاوہ ازیں شہر جن میں بڑی بڑی عمارتیں عالیشان بلڈنگیں اور سر بفلک برجیاں ہوتی ہیں۔ عوام و خواص سب ہی کے لیے ہوتے ہیں نہ کہ مخصوص طبقے کے لیے اس لیے شہروں کو انسانوں کے ایک انبوہ کثیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ تاکہ وہ مل جل کر ان میں رہیں سہیں اور ایک دوسرے کا ہاتھ بٹائیں۔ علاوہ ازیں لوگوں کے لیے شہروں کی آبادی ان لازمی چیزوں میں سے نہیں۔ جن کے لیے وہ طبعی طور پر مجبور

ہوں اور مجبور ہو کر شہر آباد کرنے لگیں۔ بلکہ اس سلسلہ میں ان پر کسی طاقت کا دباؤ پڑنا ضروری ہے۔ جن کا نام حکومت ہے حکومت اپنے ڈنڈے کے زور سے لوگوں کو ہانک کرلاتی ہے اور ان سے شہری تعمیرات کا جبریہ کام لیتی ہے۔ یا لوگ زیادہ تر مزدوری کی طرف رغبت کرتے ہوئے یہ کام انجام دیتے ہیں۔ مصارف کا اتنا زیادہ بار حکومت ہی اٹھا سکتی ہے اور حکومت ہی جبریہ کام لے سکتی ہے اس لیے شہر بسانے اور اس کی نشاندہی کرنے کے لیے حکومت کا ہونا ضروری ہے جب کوئی شہر آباد ہو جاتا ہے اور اس کا استحکام بسانے والے کی نگاہ کے مطابق اور زمین و آسمان کے حالات کے اندازوں کے مطابق درجہ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے تو اب حکومت کی عمر بعینہٖ اس شہر کی عمر ہوتی ہے۔ اگر حکومت کی عمر تھوڑی ہے تو حکومت پر زوال آتے ہی اس شہر کی ترقی رک جاتی ہے اس کی آبادی گھٹنے لگتی ہے اور وہ اجڑ جاتا ہے۔ اور اگر حکومت کی عمر طویل و دراز ہے تو اس میں عمارتیں دن بدن بڑھتی جاتی ہیں اور فراخ و وسیع کوٹھیوں اور بنگلوں کی کثرت ہوتی جاتی ہے۔ بازاروں کا دامن پھیلتا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ شہر کا رقبہ وسیع ہوتا چلا جاتا ہے۔ اس میں چوڑی چوڑی سڑکیں بنائی جاتی ہیں۔ بڑے بڑے محلے آباد ہوتے ہیں اور شہر کا احاطہ میلوں میں پھیل جاتا ہے جیسا کہ بغداد کا اور بغداد جیسے بڑے شہروں کا حال ہمارے سامنے ہے۔

بغداد کے اجمالی حالات: چنانچہ خطیب بغدادی اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں کہ مامون کے زمانہ میں بغداد میں حماموں کی تعداد ۶۵ ہزار تک پہنچ گئی تھی۔ بغداد چالیس سے زیادہ نواحی آبادیوں پر مشتمل تھا جن میں سے بعض آبادیاں ملی جلی تھیں اور بعض قریب قریب تھیں اس شہر کا رقبہ اتنا پھیل چکا تھا کہ فصیل اس کے لیے ناممکن تھی۔ کیونکہ آبادی بے پناہ تھی بغداد کی طرح قیروان قرطبہ اور مہدیہ میں اسلامی سلطنت کے زمانے میں یہی حال تھا اور اس زمانہ میں مصر میں قاہرہ کا بھی یہی حال تھا۔ لیکن جب شہر بسانے والی حکومت ختم ہو جاتی ہے تو کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کی نواحی آبادیوں میں اور ان پہاڑ و وادیوں کے جوان کے قرب و جوار میں واقع ہیں دیہاتی بستیاں آ جاتی ہیں جو اسے ہمیشہ آباد رکھتی ہیں اور ویران نہیں ہونے دیتیں۔ یہ دیہات قدرتی طور پر اس کے محافظ بن جاتے ہیں اور زوال حکومت سے شہر کی آبادی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور وہ برابر آباد رہتا ہے جیسا کہ تم مغرب میں فاس اور بجایہ کو اور مشرق میں عراق عجم کو دیکھتے ہو کہ پہاڑوں کی وجہ سے ان کی آبادی آج تک برقرار ہے کیونکہ جب دیہاتیوں کو انتہائی خوشحالی و آسودگی بہم پہنچتی ہے اور پیسے کی کثرت ہو جاتی ہے تو وہ بھی راحت و آرام طلبی کے عادی بن جاتے ہیں جیسا کہ انسانی طبیعت کا خاصہ ہے۔ اب وہ شہروں میں آ بستے ہیں اور یہیں کے ہو رہتے ہیں۔ لیکن اس آباد کیے ہوئے شہر کے لیے مواد فراہم نہ ہو جو اس کی آبادی برقرار رکھ سکے کہ اس شہر میں شہریوں کی جگہ دیہاتی آ بسیں تو زوال حکومت سے اس کا لباس بھی پارہ پارہ ہو جاتا ہے اور اس کی حفاظت اٹھ جاتی ہے اور بھرا بھرایا شہر آہستہ آہستہ ویران ہونے لگتا ہے۔ حتیٰ کہ اس کے تمام باشندے تتر بتر ہو جاتے ہیں اور وہ اجڑ کر رہ جاتا ہے جیسا کہ مشرق میں مصر بغداد اور کوفہ کا اور مغرب میں قیروان مہدیہ اور قلعہ بنی حماد وغیرہ کا حشر ہوا۔ کبھی شہر پہلے بانی کے ختم ہونے کے بعد کوئی دوسرا بادشاہ اور دوسری حکومت آ جاتی ہے جو اسے اپنا پایہ تخت بنالیتی ہے تاکہ نئے دارالخلافہ بنانے کے مصارف سے بچ جائے تو یہ موجودہ حکومت اس کے لباس کی حفاظت کرتی ہے اور اس جدید حکومت کی ترقی و خوشحالی کے ساتھ ساتھ شہر کی عمارتیں کارخانے اور بازار بھی ترقی کرتے رہتے ہیں اور اس طرح از سرِ نو آباد ہونے سے اس کی عمر میں تجدید ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اس زمانے میں فاس و قاہرہ کا حال ہے۔

فصل نمبر ۲

حکومت شہروں میں بسنے کی دعوت دیتی ہے

کیونکہ جب کسی قبیلہ یا کسی جماعت کو حکومت حاصل ہوتی ہے تو اسے دو وجہ سے نواحی شہروں پر قابض ہونا پڑتا ہے:

(۱) حکومت آرام وراحت کی مصروفیات کے گراں بوجھوں کو اتار پھینکنے کی اور دیہاتوں میں آبادی کے ناقص کاموں کو مکمل کرنے کی دعوت دیتی ہے (جو شہروں ہی میں رہ کر انجام پا سکتے ہیں اس لیے حکومت شہروں میں رہنے کا پیش خیمہ ہے)

(۲) دشمنوں اور فتنہ پردازوں سے ملک کو جو خطرہ لگا رہتا ہے وہ شہروں میں رہ کر بخوبی دور کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ نواحی شہر کبھی دشمن باغی کی اور غاصبوں کی جو ملک چھین لینا چاہتے ہیں پناہ گاہ بھی بن جاتے ہیں۔ چنانچہ دشمن اس شہر میں ٹھہر کر نئی حکومت پر غالب آنا چاہتا ہے اور شہر میں ٹھہرے ہوئے دشمن پر غالب آنا انتہائی دشوار و مشکل ہے۔ کیونکہ شہر دشمن کے لیے بمنزلہ متعدد فوجی دستوں کے ہے۔ جہاں حفاظت کی کافی سہولتیں ہوتی ہیں۔ دشمن سے دیواروں کی آڑ لے کر مقابلہ کرنا آسان ہوتا ہے۔ اس طرح معمولی سی فوج اور تھوڑی سی طاقت بھی بڑی طاقت اور کثیر فوج کا منہ پھیر سکتی ہے۔ کیونکہ کھلے میدانوں کی لڑائی میں طاقت اور فوج کی کثرت کی محض ثابت قدمی کے لیے ضرورت پڑتی ہے تاکہ شدت حملہ کے وقت انتہائی سرگرمی سے طاقت واکثریت پر بھروسہ کر کے دشمن کا مقابلہ کیا جا سکے اور حوصلہ قائم رہے لیکن شہر میں رہ کر لڑائی میں ان کی ضرورت نہیں کیونکہ شہری شہر پناہ کی آڑ لے کر دشمن کا مقابلہ آسانی سے کر سکتے ہیں۔ اس لیے وہ بڑی جماعت یا کثیر تعداد کے لیے مجبور نہیں۔ لہٰذا قلعہ یا شہر میں پناہ گزین اس دشمن کے بازو آسانی سے توڑ سکتے ہیں جو کھلے میدان سے ان پر قبضہ کرنے کا قصد کر رہا ہے اور وہ اس کے غلبہ کے خواب کو شرمندۂ تعبیر کبھی نہیں ہونے دیتے۔ اسی لیے نواحی شہروں کو دائرۂ حکومت میں شامل کرنا پڑتا ہے تاکہ امن قائم رہے اور دشمن بطور اڈے کے انہیں استعمال نہ کر سکے اور یہ خطرہ ہی دور ہو جائے۔ اگر کسی حکومت کے پاس نواحی شہر نہیں ہوتے تو اسے نواحی شہر بسانے پڑتے ہیں تاکہ اول تو آبادی مکمل ہو اور تاجروں کو مال ادھر ادھر لے کر پھرنے سے نجات مل جائے۔ دوسرے اس لیے بھی کہ اگر کوئی طاقت ور دشمن خدانخواستہ حملہ کر بیٹھے تو یہ شہر اس کے حلق کا کانٹا بن جائیں اور اس سے محفوظ رہنے کا ایک مضبوط و مستحکم قلعہ ثابت ہوں۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ بات متعین ہو گئی کہ حکومت شہروں میں بسنے کی دعوت دیتی ہے اور نواحی شہروں پر قبضہ کرنے کی بھی۔

فصل نمبر ۳

عظیم شہر اور سر بفلک عمارتیں بڑی طاقتوں والی حکومتیں ہی بناتی ہیں

ہم اوپر عالیشان عمارتوں پر جو آثار حکومت میں سے ہوتی ہیں روشنی ڈال آئے ہیں اور اس پر بھی کہ جتنی چھوٹی یا بڑی حکومت ہوتی ہے۔ اسی نسبت سے اس کے شہروں کی عمارتیں چھوٹی یا بڑی ہوتی ہیں۔ کیونکہ شہروں کی تعمیر کثرت سے مزدوروں کے جمع ہونے پر اور ان کے تعاون پر موقوف ہوتی ہے۔ پھر جب کسی حکومت کا دامن وسیع ہوتا ہے اور اس کے ملک کا علاقہ دور دور تک پھیلا ہوا ہوتا ہے تو وہ اپنے علاقہ کے گوشہ گوشہ سے ہر قسم کے کاریگر زیادہ سے زیادہ تعداد میں جمع کر سکتی ہے اور ان سب کے ہاتھ بیک وقت شہر کی تعمیر میں لگ جاتے ہیں۔

تعمیری کام میں مشینوں کا استعمال: بسا اوقات اکثر تعمیری کاموں میں مشینوں جیسے جرثقیل وغیرہ سے مدد لی جاتی ہے جو عمارتوں کے بھاری بھاری بوجھ اٹھانے میں بڑی مددگار ثابت ہوتی ہے اور ایک شخص اپنی طاقت سے ہزاروں گنا بوجھ اٹھا کر اوپر پہنچا دیتا ہے۔ کیونکہ انسانی طاقت سے یہ کام ممکن نہیں۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ: جب لوگ آثار قدیمہ اور بڑی بڑی پرانی عمارتیں جیسے ایوان کسریٰ، اہرام مصر۔ فضائی پل اور مغرب میں سرشال وغیرہ دیکھتے ہیں تو یہ گمان کر بیٹھتے ہیں کہ یہ آسمان سے باتیں کرنے والی عمارتیں اور یہ حیرت انگیز مقابر ان لوگوں کی انفرادی اور اجتماعی طاقتوں کا مظاہرہ ہیں۔ غالباً ان عمارتوں کی طرح کے ڈیل ڈول بھی ہم سے بہت زیادہ ہوں گے اور وہ بے پناہ قوت کے مالک بھی ہوں گے جب ہی تو ان عمارتوں میں اور ان کی طاقتوں میں تناسب قائم رہا ہوگا۔ لیکن وہ مشینوں اور جرثقیل کے آلات (جیسے کرین وغیرہ) کو بھول جاتے ہیں جن کو قدیم مہندسوں نے ایجاد کر رکھا تھا جن سے وزنی سے وزنی پتھر حسب منشا بلندی تک لے جایا جا سکتا ہے۔ بہت سے فاتح عجمی ملکوں میں بڑی بڑی عمارتیں بنتے ہوئے اور وزنی اجسام مشینوں کے ذریعے اٹھتے ہوئے اپنی آنکھوں سے دیکھ آئے ہیں۔ یہی مشاہدہ ہمارے دعووں کی صداقت کا بین ثبوت ہے۔ اکثر عوام اس زمانے میں حیرت انگیز آثار قدیمہ کو دیکھ کر کہنے لگتے ہیں کہ یہ عادیوں کی بنائی ہوئی عمارتیں ہوں گی۔ کیونکہ ان کا یہ خیال خام ہے کہ جیسے ان کے لمبے چوڑے ڈیل ڈول اور طاقتیں تھیں ویسے ہی وہ عمارتیں بنا گئے۔ حالانکہ یہ ایک فحش غلطی تھی۔ کیونکہ ہمیں ان قوموں کے بہت سے آثار قدیمہ ملتے ہیں جن کے ڈیل ڈول اور طاقتیں جانی پہچانی ہیں اور ان کی عمارتیں بہت پرانی عمارتوں سے کم درجے کی نہیں جیسے ایوان کسریٰ اور افریقہ میں عبیدئین شیعوں کی شاہی عمارتیں اور قلعہ بنی حماد ہیں۔ صنہاجہ کے آثار عتیقہ جو آج تک باقی ہیں اسی طرح کی جامعہ قیروان میں اغالبہ کی سر بفلک عمارتیں اور رباط فتح میں موحدین کی شاندار بلڈنگیں اور منصورہ میں تلمسان کے مقابلہ میں رباط سلطانی اور ابو سعید جو آج سے چالیس سال پہلے کی ہے۔ اسی طرح وہ پل جن کے اوپر سے قرطاجنہ کے باشندوں نے نہریں نکالی تھیں۔ اس زمانے میں مثالی عمارتیں

ہیں۔ علاوہ ازیں اور بھی بہت سی شاندار اور سربفلک عمارتیں ہیں جن کی بنانے والوں کے حالات ہمیں معلوم نہیں خواہ ان کا زمانہ قریب کا ہو یا دور کا اور ہمیں یقین ہے کہ ان کے قد و قامت و طاقتیں ان کی عمارتوں کے تناسب سے نہیں تھیں یہ تو محض افسانہ نویسوں کی کہانیاں ہیں جنہوں نے جھوٹ اور مبالغہ آمیزی کے پلندے جمع کر دیئے ہیں اور عادیوں ثمودیوں اور عمالقہ کے بارے میں اس قسم کے بے بنیاد قصے گھڑ لیے ہیں۔ ہم نے اس زمانے میں ثمودیوں کے چٹانوں میں تراشیدہ گھر دیکھے ہیں جو حسب معمول ہیں اور صحیح حدیث سے بھی ثابت ہے کہ یہ انہیں کے گھر ہیں یہاں سے حجازی قافلے بارہا گذرتے اور انہیں دیکھتے رہتے کہ یہ گھر نہ تو بہت اونچے ہیں اور نہ ان کا رقبہ ہی زیادہ وسیع ہے بلکہ یہ ہمارے گھروں جیسے ہیں۔ اس سلسلہ میں لوگوں نے اپنے غلط عقیدہ کے مطابق قصے بنا لیے ہیں جن میں حقیقت کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا۔

دوسری غلط فہمی کا ازالہ ان کا ایک غلط خیال یہ بھی کہ نسل عمالقہ میں سے عوج بن عناق اس قدر طویل القامت شخص تھا کہ سمندر سے تازہ مچھلی پکڑ کر اسے سورج میں بھون لیا کرتا تھا۔ گویا اس کا ہاتھ جرم سورج تک پہنچ جاتا تھا ان کا خیال ہے کہ سورج کے پاس حرارت بہت زیادہ ہے۔ لیکن یہ ان کی جہالت ہے انہیں یہ معلوم نہیں کہ سورج کی حرارت ہمارے ہی اردگرد ہے۔ حرارت سورج کی ان کرنوں سے پیدا ہوتی ہے جو سطح زمین و ہوا سے ٹکرا کر لوٹتی ہیں اور زمین کو اس کے پاس والی ہوا گرم کر دیتی ہیں سورج بالذات نہ گرم ہے اور نہ ٹھنڈا وہ تو ایک روشن سیارہ ہے جس کا کوئی مزاج نہیں۔ معلوم ہوا کہ کسی حکومت کے آثار اس کی اصلی عظمت و شان کو بتاتے ہیں۔ اس حقیقت پر ہم دوسری فصل میں بھی روشنی ڈال آئے ہیں۔

فصل نمبر ۴

انتہائی بڑی بڑی عمارتیں ایک حکومت کے بس کی نہیں

اس کی وجہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ تعمیری کاموں میں تعاون کی اور انسانی طاقتوں کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ بعض عمارتیں بہت بڑی ہونے کی وجہ سے چند انفرادی یا اجتماعی یا مشینی طاقتوں سے قابو میں نہیں آتیں۔ بلکہ ان میں بہت سی طاقتوں اور کافی دنوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ تب کہیں جا کر مکمل ہوتی ہیں۔ چنانچہ اس قسم کی عمارتوں کی پہلی حکومت ابتدا کرتی ہے۔ پھر یکے بعد دیگرے کئی حکومتیں اسے پایہ تکمیل تک پہنچاتی ہیں ہر حکومت اپنی حیثیت کے مطابق کاریگر جمع کر کے کام کراتی رہتی ہے حتی کہ سب سے پچھلی حکومت کے زمانے میں وہ عمارت مکمل ہو کر پوری شان و شوکت سے دنیا کے سامنے آ کھڑی ہوتی ہے۔ بعد والی نسلوں میں جو اسے دیکھتا ہے یہی سوچتا ہے کہ یہ کسی ایک حکومت نے بنائی ہو گی حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

تاریخی نظائر: اس سلسلہ میں تاریخی نظائر پر غور کیجئے۔ مؤرخ سد مآرب (مآرب کے بند) کی تعمیر کے بارے میں لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے اس کی بنیاد سبا بن یشجب نے ڈالی اور اس کا رقبہ ستر وادیوں سے گھیر کر بند باندھا۔ لیکن موت نے اسے اس بند کی تکمیل کی مہلت نہیں دی اس کے بعد سلاطین حمیر نے یہ بند مکمل کیا۔ اسی قسم کا بیان قرطاجنہ کی تعمیر کے اور اس نہر کے بارے میں ہے جو معلق پل سے گذرتی تھی۔ عموماً اکثر بڑی بڑی عمارتوں کا یہی حال ہوتا ہے۔ ہمیں اس حقیقت کی شہادت ذاتی مشاہدہ سے بھی ملتی ہے کیونکہ ہم اپنے زمانے میں دیکھتے ہیں کہ کوئی بادشاہ کسی بڑی عمارت کی داغ بیل ڈالتا ہے اور اسے مکمل کیے بغیر مر جاتا ہے۔ پھر اگر بعد میں آنیوالا بادشاہ اس کی طرف توجہ نہیں کرتا تو وہ اپنے سابق حال پر جوں کی توں پڑی رہ جاتی ہے اور اس کی تکمیل نہیں ہونے پاتی۔ ایک اور طریقے سے بھی شہادت ملتی ہے کہ ہم آثار قدیمہ میں کچھ ایسی شاندار و مستحکم عمارتیں پاتے ہیں کہ حکومتیں انہیں منہدم کرنے سے عاجز آ جاتی ہیں۔ حالانکہ ڈھانا بنانے سے بہت آسان ہے کیونکہ ڈھانا گویا اصل (عدم) کی طرف لوٹنا ہے اور بنانا خلاف اصل ہے ظاہر ہے کہ اصل کی طرف لوٹنا خلاف اصل کی طرف لوٹنے سے بہت زیادہ آسان ہوتا ہے۔ پھر جب ایک عمارت کو ڈھانے سے انسان بے بس ہو جاتا ہے جو بہت آسان ہے تو اس سے ہمیں یقین ہو جاتا ہے کہ کسی بڑی طاقت نے اس کی بنیاد رکھی ہوگی اور کئی طاقتوں نے یکے بعد دیگرے اسے تکمیل تک پہنچایا ہوگا۔

ہارون رشید ایوان کسریٰ کو منہدم کرنے پر قادر نہ ہوسکا: مؤرخین لکھتے ہیں کہ ہارون رشید نے جب ایوان کسریٰ کو منہدم کرنے کا ارادہ کیا اور اس سلسلہ میں یحییٰ بن خالد سے جو جیل میں تھا مشورہ کیا تو یحییٰ نے جواب دیا امیر المومنین یہ خیال چھوڑ دیجئے اور اسے اس کے حال پر کھڑا رہنے دیجئے۔ لوگ اسے دیکھ کر آپ کے بزرگوں کی عظیم حکومت کا اندازہ لگائیں گے کہ انہوں نے اس رفیع الشان عمارت کے مالک کا ملک چھین کر حکومت قائم کی مگر رشید نے اس مشورے پر یحییٰ پر عجمی ہونے کی بدگمانی کی اور سمجھا کہ یحییٰ عجم کی شان و شوکت کو برقرار رکھنے کی وجہ سے یہ مشورہ دے رہا ہے۔ آخر کار اس نے اسے ڈھانے کا پکا ارادہ کر کے اس کو منہدم کرنے کا حکم صادر فرما دیا چنانچہ ڈھانے پر ہزاروں مزدور لگا دیئے گئے اسے جگہ جگہ سے برمایا گیا اس میں آگ لگائی گئی اور اسے تپا کر اس پر سرکہ چھڑکا گیا تاکہ اس کے جوڑ کھل جائیں مگر ساری کوششیں بے سود ثابت ہوئیں جب رشید بالکل عاجز آ گیا اور اسے اپنی رسوائی سے عار آئی کہ لوگ کہیں گے دیکھو بادشاہ ایک ایوان کو بھی نہ ڈھا سکا تو پھر یحییٰ سے مشورہ کیا اور کہا کہ میں ایوان کو نہ ڈھاؤں اور اسے اس کے حال پر چھوڑ دوں اس نے کہا اب تو اس کے ڈھانے ہی میں مصلحت ہے۔ آپ اپنا کام جاری رکھیے ورنہ لوگ کہیں گے کہ شاہ عرب امیر المومنین ایک عجمی کی عمارت بھی نہ ڈھا سکے۔ رشید یحییٰ کے طعن کو سمجھ گیا اور ایوان کو بلا ڈھائے چھوڑ دیا۔

مامون اہرام مصر منہدم کرنے پر قادر نہ ہوسکا: اسی طرح مامون نے اہرام مصر منہدم کرانے چاہے اور ان کے ڈھانے کے لیے مزدور جمع کر لیے مگر مزدور ڈھانے پر قادر نہ ہو سکے۔ آخر انہوں نے نقب لگانے شروع کیے جب دیوار کا کچھ بیرونی حصہ ٹوٹا تو اندر خول نظر آیا۔ پھر خول کے بعد دیگر دیواریں دکھائی دیں۔ یہ دیکھ کر مامون کے حوصلے پست ہو گئے اور کام بند کرا دیا۔ یہی ان کے ڈھانے کی انتہا تھی۔ کہتے ہیں دیوار میں آج تک وہ سوراخ حسب سابق باقی ہے۔ بعض

حضرات کہتے ہیں کہ دیوار کے اندر مامون کو خزانہ مل گیا۔ یہی حال قرطاجنہ کے معلق پلوں کا ہے جو آج تک بدستور قائم ہیں۔ ایک دفعہ تونس والے اپنی عمارتوں کے لیے اس پل کے پتھر پسند کرتے ہیں اور انہیں ڈھانے کے لیے ماہر کاریگر مقرر کرتے ہیں۔ کاریگر کئی دن کی لگاتار سر توڑ کوشش کے باوجود اس کی دیواروں میں سے تھوڑے سے پتھر ہٹانے پر قادر ہوتے ہیں۔ جب ان پلوں کے گرانے کے سلسلہ میں مشوروں کے لیے جلسے منعقد ہوا کرتے تھے۔ اس وقت میں بچہ تھا اور ان جلسوں میں شریک ہوا کرتا تھا۔

فصل نمبر ۵

شہر بساتے وقت کن باتوں کا خیال رکھنا چاہیے اور غفلت کی صورت میں کیا بُرائیاں پیش آ سکتی ہیں

یاد رکھیے شہر لوگوں کے راحت کدے ہیں جب انہیں عیش اور اسباب عیش میسر آتے ہیں تو وہ آرام وسکون کے متلاشی ہوتے ہیں اور شہروں میں اپنی آرام گاہیں بنانے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ شہر لوگوں کی قرار گاہیں اور پناہ گاہیں ہیں اس لیے انہیں آباد کرتے وقت نقصانات کے دفاعی گوشوں پر خوب غور کر لیا جانا ضروری ہے کہ یہ آفات ارضیہ و سماویہ سے محفوظ رہیں اور روزگار کے اسباب آسانی سے فراہم کیے جانے پر بھی غور کر لینا لازمی ہے۔

فصیل یا شہر پناہ: مضرتوں سے محفوظ رکھنے کے لیے شہر کے اردگرد شہر پناہ کا بنانا ضروری ہے۔ شہر کا محل وقوع کسی محفوظ مقام پر ہونا چاہیے مثلاً کسی سخت ٹیلے پر بسایا جائے جو پہاڑ سے محفوظ ہو یا اس کے چاروں طرف کوئی دریا یا نہر جاری ہوتا کہ دشمن، راہ زن یا کوئی اور بدخواہ بغیر پل کے اسے عبور نہ کر سکے اور اسے شہر تک پہنچنا دشوار ہو اس طرح شہر اور بھی محفوظ رہے گا۔ قدرتی آفتوں سے محفوظ رکھنے کے لیے شہر کی آب و ہوا صاف رکھنی چاہیے تاکہ اس میں وبائی امراض نہ پھوٹنے پائیں کیونکہ ٹھہری ہوئی زہریلی ہوا یا خراب پانی کے پاس والی ہوا یا بدبودار نالیوں کی ہوا یا گندی چراگاہوں کی ہوا میں شہر کے قریب ہونے کی وجہ سے تعفن بڑی تیزی سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے ان جانداروں میں بھی سرعت سے بیماری پھیل جاتی ہے جو اس میں رہتے سہتے ہیں۔ یہ روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ جن شہروں میں ہوا کی صفائی اور پاکیزگی کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ وہ عموماً بیماریوں کا شکار رہتے ہیں۔ مغرب کے علاقے میں افریقہ میں علاقہ جرید کے شہروں میں شہر قابس اپنی ہوا کے تعفن میں مشہور ہے۔ وہاں کسی نہ کسی صورت میں بخار ضرور آ جاتا ہے۔ نہ تو قابس کا کوئی باشندہ بخار سے محفوظ رہتا ہے اور نہ آنے والا مسافر۔ لوگ کہتے ہیں کہ اس شہر میں پہلے تو یہ بات نہ تھی۔ یہ صورت حال بعد میں پیدا ہوئی ہے۔

بکری کا وباء کے سلسلے میں ایک جاہلانہ تصور: بکری نے اس شہر کے ہوا کے متعفن ہونے کا یہ سبب بتایا ہے کہ اس شہر میں گڑھے میں تانبہ کا ایک گڑھا پایا گیا جو بند تھا جب اس کا ڈھکنا کھولا گیا تو اس میں سے دھواں سا نکل کر فضا میں پھیل کر گم ہو گیا۔ اسی دن سے اس شہر میں بیماریاں پھوٹ پڑیں یعنی اس گڑھے میں وبائی طلسم بند کر دیا گیا تھا۔ جب وہ کھلا تو وبا پھوٹ پڑی کیونکہ گڑھے کے کھلنے سے طلسم کا اثر جاتا رہا اور اس میں زہریلی وبائیں اور ہوائیں لوٹ آئیں۔ اس قسم کی بے پر کی باتیں جاہل عوام اڑایا کرتے ہیں۔ چونکہ بکری گہری نگاہ اور بصیرت رکھنے والا عالم نہ تھا کہ اس بے بنیاد بات کی تردید کرتا یا اس کی پول کھولتا۔ اس نے محض سنی سنائی بات نقل کر دی۔

وبا کا اصل سبب: اس کی اصل یہ ہے کہ جس سے صحیح بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ ان زہریلی ہواؤں میں جو اجسام میں تعفن پیدا کر کے بخاروں کی موجب بنتی ہیں سمیت ان کے رک جانے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور یہ ہوائیں مقام کی تنگی کی وجہ سے رکتی ہیں۔ اگر ہوائیں دائیں بائیں آتی جاتی رہیں تو تعفن میں تخفیف پیدا ہو جائے اور اس کی وجہ سے شہر میں جو بیماریاں پھیل گئی ہیں اگر بالکل بھی نہ جائیں تو ہلکی ضرور ہو جائیں۔ جب کوئی شہر گنجان آباد ہوتا ہے تو اس کے باشندوں میں سرگرمی عمل پائی جاتی ہے۔ تو لامحالہ وہاں کی ہوا میں ہمہ وقت حرکت پیدا ہوتی رہتی ہیں اور ہوا چلتی رہتی ہے ٹھہرتی نہیں اور اگر باشندے کم ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ حرکتیں کم پائی جاتی ہیں اور کم حرکات کی وجہ سے ہوا میں تموج پیدا نہیں ہوتا اور ٹھہر جانے کی وجہ سے اس میں تعفن بڑھ جاتا ہے اور وہ نقصان دہ ثابت ہوتی ہے۔ افریقہ میں شہر فاس نیا نیا بسا تھا تو اس میں آبادی موجیں مارتی تھی جس سے ہوا کے تموج و حرکات کو مدد ملتی تھی اور اس کا نقصان ہلکا تھا اور ہوا میں زیادہ سمیت نہ تھی اس لیے شہر میں بیماریاں نہ تھیں۔ لیکن جب اس شہر کے باشندے تھوڑے رہ گئے اور حرکات میں کمی آئی تو ہوا کا تموج ختم ہو کر ٹھہر گئی اور پانی کے تعفن کی وجہ سے ہوا میں بھی تعفن پیدا ہو گیا اور یہ شہر بیماریوں کا گڑھ بن کر رہ گیا۔ اس شہر میں بیماری کی بس یہی وجہ ہے اور کوئی وجہ نہیں۔ ہم نے کچھ ایسے شہروں میں جن کی آبادی کے وقت ہوا کی صفائی کا لحاظ نہیں رکھا گیا تھا شہر قابس کے برعکس معاملہ دیکھا ہے جب ان میں آبادی کم تھی تو بیماریوں کی کثرت تھی اور جوں جوں آبادی بڑھتی گئی بیماری میں تخفیف پیدا ہوتی چلی گئی۔ اس زمانے میں فاس کے دار الخلافہ بلد جدید کا یہی حال ہے۔ بلکہ دنیا کے تمام شہروں کا یہی حال ہے۔ آپ ہماری بات سمجھنے کے بعد غور کیجئے۔ ہر شہر میں یہی حقیقت کارفرما نظر آئے گی۔

شہر بساتے وقت چند باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے: شہری مفادات و منافع کے ذرائع کے سلسلہ میں چند باتوں کا لحاظ رکھا جانا ضروری ہے:

(۱) پانی کی زیادہ سے زیادہ سہولت ہو مثلاً شہر کسی دریا یا نہر کے کنارے آباد کیا جائے یا اس کے پاس ہمیشہ جاری رہنے والے میٹھے پانی کے چشمے ہوں۔ کیونکہ اس سے شہر کے باشندوں کو پانی کی بڑی زبردست سہولت ہو گی جو نہایت ضروری ہے۔

(۲) عمدہ چراگاہوں کا لحاظ رکھا جائے کیونکہ اکثر باشندے افزائش نسل کے لیے دودھ و گوشت کے لیے اور سواری کے لیے جانور پالتے ہیں اور جانوروں کے لیے چراگاہوں کا ہونا ضروری ہے۔ اگر چراگاہیں قریب اور عمدہ ہوں تو لوگوں کو بڑی سہولت ہو گی اور وہ دور جانے کی مشقت سے بچ جائیں گے۔

(۳) شہر کے پاس والی زمین زرخیز ہوں کیونکہ کھیتوں ہی سے روزیاں پیدا ہوتی ہیں اگر شہر کے قریب زمین زرخیز ہوگی تو روزیاں پیدا کرنے اور انہیں حاصل کرنے میں بڑی آسانیاں فراہم ہوں گی۔

(۴) شہر کسی بن کے یا بہت درختوں والے جنگل کے قریب ہو تا کہ لوگوں کو ایندھن اور عمارتی لکڑی آسانی سے ملتی رہے کیونکہ تاپنے اور کھانا پکانے کے لیے ہر شخص کو ایندھن کی ضرورت رہتی ہے اور عمارتوں کی چھتوں کے لیے عمارتی لکڑی بھی ضروری ہے۔ علاوہ ازیں دیگر ضروریات میں لکڑی کثرت سے استعمال کی جاتی ہے۔

(۵) شہر سمندر کے قریب ہو تا کہ دور والی حاجتیں دور والے شہروں سے آسانی سے پوری کی جا سکیں۔ مگر یہ ضرورت پہلی ضرورت کی طرح کچھ زیادہ اہم نہیں۔ مذکورہ بالا بعض ضرورتوں میں شہریوں کی ضرورتوں کی کمی بیشی کے مطابق تفاوت بھی پایا جاتا ہے۔

کبھی شہر کا بسانے والا اس کا محل وقوع مناسب نہیں چنتا: کبھی شہر کا بسانے والا اس کا محل وقوع اچھا اور مناسب چننے سے قطع نظر کر لیتا ہے اپنی اور اپنی قومی اہمیت کو پیش نظر رکھ کر شہر بسا دیتا ہے اور دوسروں کی ضرورتیں نظر انداز کر دیتا ہے جیسا کہ شروع اسلام میں عربوں نے عراق اور افریقہ میں شہر بساتے وقت کیا تھا۔ کیونکہ انہوں نے اپنی ذاتی اہمیتوں کو پیش نظر رکھ کر شہر بسائے۔ جہاں ان کے اونٹوں کو بآسانی چارہ اور کھارا پانی مل سکے۔ انہوں نے شہر بساتے وقت میٹھے پانی کا' زرخیز زمین کا' گھنے جنگلوں کا اور دیگر ضروری جانوروں کی چراگاہوں کا لحاظ نہیں رکھا۔ جیسے قیروان کوفہ اور بصرہ وغیرہ بسائے گئے۔ چنانچہ جب تک ان میں مذکورہ بالا طبعی باتوں کا لحاظ نہیں رکھا گیا۔ یہ دن بدن اجڑتے ہی رہے۔

ساحل بحر پر آباد کیے جانے والے شہر پہاڑوں کے دامن میں بسائے جائیں: ساحل بحر پر آباد کیے جانے والے شہروں میں یہ بھی لحاظ رکھنا چاہیے کہ وہ کسی پہاڑ کے دامن میں ہوں یا کسی بڑی قوم کے درمیان ہوں کہ خدانخواستہ اگر کوئی دشمن اچانک اس پر حملہ کر دے تو یہ بڑی قوم فوراً مدد کے لیے کھڑی ہو جائے۔ کیونکہ اگر کوئی ساحل سمندر پر آباد ہو اور اس کے قریب کسی طاقت ور قبیلہ کی آبادی نہ ہو اور نہ اس کا محل وقوع پہاڑوں میں محفوظ ہو تو اس پر آسانی سے غفلت میں شب خون مارا جا سکتا ہے اور وہ ہمیشہ دشمن کی بحری طاقت کی زد میں گھرا رہتا ہے اور دشمن اس پر آسانی سے حملہ کر کے اسے زیر کر سکتا ہے۔ کیونکہ دشمن کو معلوم ہے کہ حملہ کے وقت شہر کو مدد نہیں پہنچ سکے گی۔ کیونکہ الگ تھلگ ہے اور شہری جو خود ہی آرام و راحت کے عادی اور دوسروں کے دست نگر ہوتے ہیں مقابلے پر آنے سے رہے۔ لامحالہ شہر آسانی سے زیر کر لیا جائے گا۔ غور کیجیے۔ مشرق میں اسکندریہ اور مغرب میں طرابلس جن کے قریب بونہ سلا اور متی بڑے بڑے طاقت ور قبیلے آباد ہیں کہ آڑے وقت ایک آواز میں سب سمٹ کر آ جائیں۔ پھر ان میں دشمن کا پہنچنا آسان نہیں۔ کیونکہ ان کے راستے کٹھن ہیں کیونکہ ان کا محل وقوع پہاڑوں کی چوٹیوں اور ٹیلوں پر ہے گویا یہ قدرتی چیزیں انکے لیے دشمنوں سے حفاظت کا ذریعہ ہیں۔ کیونکہ دشمن ان پر رات میں حملہ کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا کیونکہ ایک طرف تو ان تک پہنچنے کے لیے دشوار گذار راستے حائل ہیں اور دوسری طرف جی دار قبائل کا حائل ہو جانے کا بھی ڈر ہے۔ جیسے سبتۂ بجایہ اور بلد القل۔ اگر چہ یہ معمولی سے ساحلی شہر ہیں لیکن دشمن ان پر حملہ کرنے کی جرأت نہیں کرتا۔ ہمارا یہ بیان ذہن میں رکھ کر غور کیجیے کہ حکومت عباسیہ کے زمانے

میں اسکندریہ سرحدی علاقوں میں کیوں گنا جاتا تھا۔ باوجودیکہ ان کی حکومت اس سے بھی دور برقہ اور افریقہ تک تھی۔ اس کی وجہ محض یہ تھی کہ اسکندریہ ساحلی شہر ہے اور ساحل پر ہر وقت دشمن کا کھٹکا لگا رہتا ہے جب کہ اسکندریہ کا محل وقوع بھی آسان جگہ ہے۔ اس لیے اسے دیگر سرحدی علاقوں کی طرح مضبوط و مستحکم رکھا جاتا ہے۔ اس لیے عہد اسلام میں اسکندریہ اور طرابلس پر دشمن کے بار بار حملے ہوتے رہتے تھے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

فصل نمبر ۶

دنیا کی بڑی بڑی مسجدیں اور عبادت گاہیں

یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ حق تعالیٰ شانہ نے دنیا کے بعض مقامات کو برتری اور شرف و عظمت عطا فرمائی ہے اور انہیں اپنی عبادت کے لیے مخصوص فرمایا ہے اور اس قسم کے معزز مقامات پر عبادتوں کا ثواب بھی بہت زیادہ رکھا ہے جیسا کہ ہمیں انبیائے کرام کے ذریعے خبر دی گئی ہے۔ اس طرح حق تعالیٰ نے اپنے خاص بندوں پر خاص مہربانی کا اظہار فرمایا ہے اور ان کے لیے خیر و سعادت کی راہیں آسان فرما دی ہیں۔

بیت اللہ کی فضیلت دنیا میں تین مسجدیں سب سے افضل ہیں جیسا کہ بخاری و مسلم کی حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے۔

۱۔ بیت الحرام: جو مکہ معظمہ میں ہے

۲۔ مسجد نبوی: جو مدینہ منورہ میں ہے

۳۔ مسجد اقصیٰ: جسے بیت المقدس بھی کہتے ہیں۔

مکہ معظمہ میں جو بیت الحرام یا بیت اللہ ہے وہ دراصل خلیل اللہ کے مقدس ہاتھوں کی تعمیر کی ہوئی مسجد ہے۔ جو آپ نے اللہ کے حکم سے تعمیر فرمائی تھی۔ اسے بیت ابراہیم بھی کہہ سکتے ہیں۔ حق تعالیٰ نے آپ کو حکم دیا تھا کہ لوگوں میں اعلان کر دیں کہ لوگ اس کی زیارت کے لیے آئیں چنانچہ آپ نے اور آپ کے فرزند دلپسند حضرت اسمٰعیل نے دونوں نے مل کر یہ مسجد بنائی جیسا کہ قرآن کریم کی نص سے یہ ثابت ہے اور اس سلسلے میں حق تعالیٰ نے انہیں جو حکم فرمایا تھا اسے بجا لائے۔ یہیں حضرت اسمٰعیل معہ اپنی والدہ محترمہ حضرت ہاجرہ کے بنو جرہم کے ساتھ بس گئے تھے حتیٰ کہ حق تعالیٰ نے دونوں کو فوت فرمایا اور دونوں حجر ہی میں دفنائے گئے۔

بیت المقدس کی فضیلت بیت المقدس کو حضرت داؤد و سلیمانؑ نے تعمیر کرایا حق تعالیٰ نے بیت المقدس کی تعمیر کا اور ہیکل نصب کرنے کا حکم ان دونوں بزرگوں کو دیا تھا۔ یہ بیت المقدس کی پہلی تعمیر نہیں کیونکہ حدیث کی رو سے بیت اللہ اور بیت المقدس میں تعمیرات کا فاصلہ چالیس سال بتایا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے بیت المقدس تعمیر کرنے والے

حضرت یعقوبؑ ہیں جو حضرت ابراہیم کے پوتے ہیں۔ اس مسجد کے آس پاس اولادِ اسحٰق میں سے بہت سے انبیائے کرام مدفون ہیں۔

مسجدِ نبوی کی فضیلت: مدینہ منورہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت گاہ ہے (حق تعالیٰ نے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو حکم دیا تھا کہ مکہ معظّمہ چھوڑ کر مدینہ منورہ چلے جائیں اور اسی دینی نشر واشاعت کا مرکز بنا لیں۔ مدینہ منورہ میں آ کر آپؐ نے مسجد بنائی جسے مسجد نبوی کہتے ہیں۔ اس مسجد کے حجرہ صدیقہ میں آپؐ کی لحد شریف ہے۔ یہ تینوں مسجدیں مسلمانوں کی آنکھوں کی ٹھنڈک دلوں کا سکون اور مسلمانوں کی شان وعظمت کی مظہر ہیں۔ حدیثوں میں ان کی فضیلت اور ان میں عبادت کرنے اور نماز پڑھنے کا بہت ثواب ہے جو مشہور ومعروف ہے۔ آیئے ہم ان تینوں مقدس مسجدوں کے آغاز کے اور تکمیل تک تدریجی مراحل طے کرنے کے بارے میں کچھ بیان کریں۔

تاریخ آغازِ مکہ: ارباب تاریخ لکھتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام نے بیت المعمور (ساتویں آسمان پر فرشتوں کا عبادت خانہ) کے عین محاذ میں سب سے پہلے بیت الحرام اللہ کے حکم سے تعمیر کیا تھا۔ پھر یہ طوفان نوحؑ کے زمانے میں شہید ہو گیا تھا لیکن اس سلسلہ میں قابل اعتماد کوئی صحیح حدیث نہیں ملتی علماء نے یہ قول اس آیت: ﴿و اذ یرفع ابراھیم القواعد من البیت و اسمٰعیل﴾ ''یاد کرو جب ابراہیم اور اسماعیلؑ بیت اللہ کی بنیادیں اٹھا رہے تھے۔'' سے لیا ہے کہ یہ بنیادیں حضرت آدمؑ ہی کی بنیادوں پر اٹھائی گئی ہیں۔ جب حق تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کو نبوت عطا فرما دی اور حضرت سارہ اور حضرت ہاجرہ کے درمیان جھگڑے پیدا ہوئے جن کا واقعہ تاریخ میں مشہور ہے اور حضرت سارہ نے حضرت ہاجرہ کی رہائش اپنے پاس گوارہ نہیں کی تو حق تعالیٰ نے آپ پر وحی بھیجی کہ آپ جگر گوشہ خلیل کو اور ان کی والدہ محترمہ کو فلاں چٹیل میدان میں چھوڑ آئیں آخر کار آپ ان دونوں کو تن تنہا بیت اللہ کی جگہ (اس وقت یہاں محض سرخی تھی) چھوڑ کر چلے آئے۔ پھر حق تعالیٰ اپنی مہربانی سے دونوں کے لیے چشمہ زم زم جاری فرما دیتا ہے پھر بنی جرہم کا یہاں سے ایک قافلہ گذرتا ہے اور وہ میٹھا پانی دیکھ کر یہیں بس جاتے ہیں اور اس شیر خوار بچے کو اور اس کی ماں کو اپنی کفالت میں لے لیتے ہیں۔ اسماعیل ہوشیار ہو کر کعبہ کی سرزمین پر اپنا گھر بنا لیتے ہیں اور اس کے چاروں طرف احاطہ کھینچ لیتے ہیں اور اسے اپنی بکریوں کا باڑہ بنا لیتے ہیں۔ پھر کئی بار حضرت خلیل اللہ شام سے حضرت اسماعیل سے ملنے آتے ہیں اور پچھلی ملاقات میں اسی باڑے کی جگہ کعبہ اقدس بنانے کا حکم دیتے ہیں چنانچہ خود ہی اسے بناتے ہیں اور اسماعیلؑ سے مدد لیتے ہیں اور لوگوں کو اس کی زیارت کی دعوت دیتے ہیں۔ پھر خلیل اللہ واپس چلے جاتے ہیں مگر اسماعیلؑ معہ اپنی والدہ کے یہیں رہتے ہیں پھر جب حضرت ہاجرہ کا انتقال ہو جاتا ہے تو ان کی اولاد معہ اپنے ماموؤں کے جو بنی جرہم سے تھے بیت اللہ کی متولی رہتی ہے۔ پھر ان کے بعد عمالیق نگران بنتے ہیں۔ یہ گھر اپنی عظمت وشان کے ساتھ قائم رہتا ہے اور لوگ دنیا کے گوشے گوشے سے کھنچ کر اس کی زیارت کے لیے آنے لگتے ہیں۔ منقول ہے کہ شاہان یمن (تبابعہ) بھی بیت اللہ کا حج کیا کرتے تھے اور اس کی عظمت کے قائل تھے۔ کسی تبعہ ہی نے بیت اللہ پر سب سے پہلے دھاری دار کپڑے کا غلاف چڑھایا تھا اور اسے پاک صاف رکھنے کا حکم دیا تھا اور اس مقصد کے لیے اس نے بیت اللہ کے لیے تالے کنجی کا انتظام کیا تھا۔ یہ بھی منقول ہے کہ اہلِ فارس بھی بیت اللہ کا حج کیا کرتے تھے اور اس پر

چڑھاوے چڑھایا کرتے تھے۔ پھر جب عبدالمطلب نے زم زم کھود کر اسے برآمد کیا تو اسے سونے کے دو ہرن ملے جو اہل فارس کے چڑھاوے میں سے تھے۔ اولاد اسماعیلؑ کے بعد ننھیالی رشتے کی وجہ سے بنی جرہم بیت اللہ کے لگاتار متولی رہے اور پھر ان کی جگہ خزاعہ آئے اور جب تک اللہ کو منظور رہا بیت اللہ ان کی نگرانی میں رہا پھر اولاد اسماعیلؑ بہت ہو کر بہت سے قبائل میں بٹ کر مختلف علاقوں میں پھیل گئی۔ اولاد اسمٰعیل میں ایک قبیلہ کنانہ کہلاتا تھا۔ اسی سے قریش وغیرہ ہیں پھر جب خزاعہ کی تولیت میں فرق آنے لگا اور وہ صحیح صحیح انتظام نہ کر سکے تو قریش نے یہ مقدس عہدہ ان کے قبضہ سے نکال کر ان کو بیت اللہ سے بے تعلق کر دیا اور اپنا سردار قصیٰ بن کلاب کو بنا لیا۔ قصیٰ نے بیت اللہ بنایا اور اسے ساگوان کی کڑیوں سے اور کھجور کی لکڑیوں سے پاٹ دیا۔ اسی سلسلہ میں اعشٰی کہتا ہے۔

حلفت ثوبی و اهب الدور والتی بنا ها قُصّی والمضاض بن جرهم

''میں گھروں کے عابدوں کے کپڑوں کی اور اس کے گھر کی جسے قصی اور مضاض نے بنایا قسم کھاتا ہوں''

پھر سیلاب یا آگ سے بیت اللہ کو نقصان پہنچا اور وہ گر گیا۔ پھر قریش نے اسے از سر نو بنانے کے لیے چندہ کیا۔ اتفاق سے ساحل جدہ پر ایک جہاز ٹوٹ گیا تھا۔ قریش نے اسے کعبہ کی چھت کے لیے خرید لیا۔ پہلے تو اس کی دیواریں قد آدم تھیں۔ لیکن اب ۱۸ ہاتھ اونچی اٹھائی گئیں۔ پہلے دروازہ سطح زمین سے متصل تھا اب قد آدم سے اونچا دروازہ رکھا گیا تا کہ بیت اللہ میں سیلاب کا پانی نہ داخل ہونے پائے۔ قریش خرچہ کم ہونے کی وجہ سے پورا بیت اللہ بنا نہ سکے اور اس کا چھ ہاتھ اور ایک بالشت حصہ چھوڑ دیا جس کے اردگرد چھوٹی سی دیوار اٹھا دی جسے مطوف اپنے طواف میں شامل کر لیا کرتا ہے یہی حصہ حطیم یا حجر کہلاتا ہے آج بھی اسی طرح سے چھٹا ہوا ہے۔ بیت اللہ اسی تعمیر پر ایک مدت تک باقی رہا۔ حتیٰ کہ مکہ معظّمہ میں ابن زبیر کا محاصرہ کر لیا گیا جب کہ انہوں نے اپنے لیے خلافت کا دعویٰ کیا اور حجاز پر قابض ہو گئے تھے۔ ان پر یزید بن معاویہ کے لشکر نے حصین بن نمیر سکونی کی سرکردگی میں چڑھائی کی تھی اور ۶۴ھ میں بیت اللہ پر پتھر برسائے گئے تھے جن میں مٹی کا تیل بھی شامل تھا چنانچہ بیت اللہ میں آگ لگ گئی اور وہ شہید ہو گیا۔ ابن زبیر نے بیت اللہ کو پہلے سے اچھا بنوایا۔ حالانکہ صحابہ کرام نے ان کی مخالفت بھی کی۔ لیکن ابن زبیر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدیقہ سے فرمایا تھا اگر تمہاری قوم نومسلم نہ ہوتی تو میں (صلی اللہ علیہ وسلم) بیت اللہ کو ابراہیمی بنیادوں پر لوٹا دیتا اور اس کے مشرقی اور مغربی دروازے بنا دیتا۔ چنانچہ ابن زبیر نے کھدوا کر ابراہیمی بنیادیں ظاہر کروائیں۔ یہ بنیادیں ممتاز و اکابر صحابہ نے مشاہدہ بھی کیں۔ ابن عباس نے ابن زبیر کو مشورہ دیا کہ سمت قبلہ کی محافظت خاص طور سے کی جائے۔ چنانچہ ابن زبیر نے ان بنیادوں پر چاروں طرف لکڑیاں گڑوا کر ان پر شامیانہ تنوا دیا تا کہ مسلمانوں کا قبلہ کھلا نہ رہے اور صنعاء سے چاندی اور سونا منگوایا اور حسب ضرورت پتھر جمع کر کے ابراہیمی بنیادوں پر ۲۷ ہاتھ اونچی دیواریں اٹھوائیں اور حسب خواہش رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم زمین سے متصل دو شرقی اور غربی دروازے رکھے دیوار کے پشتہ اور فرش پر سنگ مرمر لگوایا اور چابیاں اور دروازوں کے چوکھٹے سونے کے بنوائے پھر عبدالملک کے زمانے میں حجاج نے ابن زبیر کا محاصرہ کیا اور مشینوں سے بیت اللہ پر اس قدر پتھر برسائے کہ اس کی دیواریں پھٹ گئیں۔ پھر اس نے ابن زبیر کو قتل کر کے مکہ فتح کر لیا بیت اللہ کے بارے میں عبدالملک سے مشورہ کیا کہ بیت اللہ کو ابن زبیر کی تعمیر کے مطابق رہنے دیا جائے یا کچھ ردوبدل کیا جائے۔ اس نے حکم دیا کہ اسے ڈھا کر قریش کی بنیادوں پر بنایا

جائے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا جو آج تک باقی ہے کہتے ہیں کہ جب عبدالملک کو صدیقہ کی روایت کا یقین ہوگا تو اس حکم پر نادم ہوا اور بولا کاش میں بھی ابوحبیب (ابن زبیر) پر بیت اللہ کے بارے میں وہی بوجھ ڈال دیتا جو انہوں نے اٹھایا تھا۔ حجاج نے چھ ہاتھ اور ایک بالشت حطیم کا حصہ چھوڑ کر قریش کی بنیادوں پر بیت اللہ بنوا دیا مغربی دروازہ بند کرا دیا اور مشرقی دروازے کی چوکھٹ کے نیچے کا حصہ بھی۔ باقی بیت اللہ کو حسب سابق رہنے دیا اور اس میں کچھ ردوبدل نہیں کیا۔ آج بیت اللہ کی پوری عمارت کچھ تو ابن زبیر کی تعمیر کے مطابق ہے اور کچھ حجاج کی خود ساختہ ہے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ دیوار سے دیوار ملائی گئی ہے اور دونوں دیواروں کا جوڑا الگ نظر آتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے جیسے دیواریں بقدر انگشت کے پھٹ گئی ہیں اور پھر اسے جوڑا گیا ہے۔

ایک شبہ کا جواب یہاں ایک پیچیدہ شبہ پیدا ہوتا ہے علماء کہتے ہیں کہ طواف کرنے والے کو حالت طواف میں شاذروان کی طرف جھکنے سے بچنا چاہیے جو نیچے سے دیواروں کی بنیاد پر گھوما ہوا ہے۔ ورنہ طواف بیت اللہ کے اندر لازم آتا ہے۔ کیونکہ کچھ تو دیواریں ابراہیمی بنیادوں پر قائم ہیں اور کچھ چھوٹی ہوئی ہیں اس طرح علماء کہتے ہیں کہ حجر اسود چوم کر سیدھا کھڑا ہو جانا چاہیے۔ تاکہ طواف کا کچھ حصہ بیت اللہ کے اندر نہ آنے پائے۔ لیکن اگر تمام دیواریں ابن زبیر کی تعمیر کے مطابق ہیں اور یہ معلوم ہے کہ ابن زبیر نے ابراہیمی بنیادوں پر دیواریں اٹھائی تھیں تو پھر علماء کا یہ فتویٰ ہی بے معنی ہے۔ بہرحال اس شبہ کا جواب دو طرح کا ہے۔

(۱) شاید حجاج نے بیت اللہ منہدم کر کے از سر نو بنایا ہو جیسا کہ ایک جماعت یہی کہتی ہے لیکن دونوں عمارتوں کا جوڑ کا صاف نظر آنا اور بالائی حصہ میں ایک دراڑ کا دوسری دراڑ سے ممتاز نظر آنا اس روایت کی تردید کے لیے کافی ہے۔

(۲) یا یہ صورت ہو کہ ابن زبیر نے تمام اطراف سے بیت اللہ کی دیواریں ابراہیمی بنیادوں پر نہ اٹھائی ہوں ایسا صرف حطیم میں کیا ہو تاکہ حطیم بیت اللہ میں شامل ہو جائے۔ اس صورت میں بیت اللہ ابن زبیر کی تعمیر پر ہونے کے باوجود بھی ابراہیمی بنیادوں پر نہیں لیکن یہ صورت بھی سمجھ سے باہر ہے۔ ان دونوں صورتوں کے علاوہ کوئی اور صورت ہے ہی نہیں واللہ اعلم۔ عہد رسالت وعہد صدیقی میں مسجد حرام کا صحن طواف کرنے والوں کے لیے کھلا ہوا تھا۔ دیواروں سے گھرا ہوا نہ تھا۔ پھر عہد فاروقی میں جب لوگوں کی کثرت ہوگئی تو فاروق اعظمؓ نے چند گھر خرید کر انہیں مسمار کرا کے مسجد میں شامل کر دیئے اور قد آدم سے کم چاروں طرف دیواریں کھنچوا دیں۔ پھر حضرت عثمانؓ نے ان کے بعد ابن زبیر نے اور ان کے بعد ولید بن عبدالملک نے ایسا ہی کیا اور اس میں سنگ مرمر کے ستون نصب کرائے پھر اس میں منصور نے اور منصور کے بعد اس کے بیٹے مہدی نے کچھ اضافات کیے پھر اضافے بند ہو گئے اور بیت اللہ ہمارے زمانے تک جوں کا توں باقی ہے۔

بیت اللہ کی شرافت وعظمت: اس مقدس عبادت خانے کو حق تعالیٰ نے جو عزت وشرف بخشا ہے اور اس کی طرف جو خاص توجہ مبذول فرمائی ہے وہ تحریر وتقریر میں سما نہیں سکتی۔ یہ کیا کچھ کم ہے کہ حق تعالیٰ نے اسے مرکز وحی اور نزول ملائکہ بنایا۔ عبادتوں کے لیے متعین فرمایا اور اس طرح کا حج اور طواف فرض کیا اور ان کے چاروں طرف کچھ حصے کو حرم قرار دیا اور

مسلمانوں پر اس کا احترام فرض کیا۔ یہ شرف کسی اور مسجد کو نصیب نہیں اس حرم محترم میں مخالفین اسلام کو آنے کی اجازت نہیں اور مسلمانوں پر واجب ہے کہ جب حرم میں آؤ تو سلے ہوئے کپڑے پہن کر نہ آؤ۔ ایک کپڑا بے سلا باندھ لو اور ایک سے بالائی جسم چھپا لو اور سر کھلا رکھو اور حرم میں پناہ لینے والے کو نہ چھیڑو اور اس میں چرنے والے جانور کو ہوں نہ کرو اور کسی طرح کی ایذا نہ پہنچاؤ۔ حرم میں کوئی خوف زدہ آ جائے تو اسے کچھ نہیں کہا جاتا۔ حرم کے اندر شکار نہیں کیا جاتا۔ وہاں کے درختوں کی لکڑیاں نہیں توڑی جاتی۔ حتی کہ گھاس کے تنکے تک توڑنے کی اجازت نہیں۔

حرم کا حدود اربعہ: چاروں طرف سے حرم کی حدیں مندرجہ ذیل ہیں

سمت مدینے سے تین میل (تنعیم تک)

سمت عراق سے ۷ میل ختم ہونے والے پہاڑ کی گھاٹی تک

سمت طائف سے ۷ میل بطن نمرہ تک اور

سمت جدہ سے سات میل منقطع الغنائر تک۔

امّ القریٰ اور کعبہ کی وجہ تسمیہ مکہ معظمہ کو ام القریٰ بھی کہتے ہیں اور کعبہ بھی کعبہ کعب سے بنا ہے اور کعب ٹخنے کو کہتے ہیں جو ابھرا ہوا ہوتا ہے۔ اس لیے کعبہ کو اس کی رفعت شان کی وجہ سے کعبہ کہتے ہیں اسے بکہ بھی کہتے ہیں۔

اصمعی: بک یعنی دفعہ ہے چونکہ بعض لوگ بعض کو اس کی طرف لاتے ہیں اس لیے اسے بکہ کہا جاتا ہے۔

مجاہد: بکہ کی با کو میم سے بدل دیا ہے جیسے لازب و لازم میں با کو میم سے بدل دیا جاتا ہے کیونکہ دونوں کے مخرج قریب قریب ہیں۔

نخعی: مکہ باء اور میم کے ساتھ ایک شہر ہے۔

زہری: باء کے ساتھ مسجد ہے اور میم کے ساتھ پورا حرم ہے۔

بیت اللہ کا احترام زمانہ جاہلیت میں بھی کیا جاتا تھا۔ سلاطین عجم (جیسے کسریٰ وغیرہ) اس پر سونا چاندی چڑھایا کرتے تھے۔ عبدالمطلب کو زمزم کھودتے وقت چند تلواریں اور سونے کے دو ہرن ملے تھے یہ واقعہ مشہور ہے۔

رحمت عالم ﷺ کو فتح مکہ کے دن بیت اللہ میں سونے اور چاندی سے بھرا ہوا ایک حوض ملا

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ معظمہ فتح فرمالیا تو آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ایک حوض میں ستر ہزار اوقیہ سونا ملا جسے دنیا کے بادشاہ بیت اللہ کے لیے بھیجا کرتے تھے اس خزانے میں دس لاکھ دینار بھی تھے جن کا وزن دو سو قنطار تھا۔ حضرت علیؓ نے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے درخواست کی کہ آپؐ یہ مال لڑائیوں پر صرف کریں۔ لیکن آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اسے چھوا بھی نہیں۔ پھر عہد صدیقی میں صدیقؓ اکبر کو اس کی طرف توجہ دلائی آپ نے بھی اسے حرکت نہیں دی (ازرقی) ابووائل کہتے ہیں ایک دفعہ میں شیبہ بن عثمان کے پاس بیٹھا تھا انہوں نے کہا میرے پاس فاروق اعظمؓ تشریف لا کر بولے میرا ارادہ ہے کہ میں بیت اللہ کا خزانہ سونا اور چاندی مسلمانوں میں تقسیم کر دوں۔ میں بولا آپ ایسا کرنے والے نہیں۔ بولے کیوں؟ میں بولا آپ کے دونوں ساتھیوں نے ایسا نہیں کیا۔ فرمایا واقعی ان کی اقتدا کرنی ضروری ہے۔ (بخاری۔ ابوداؤد۔

ابن ماجہ) یہ خزانہ بیت اللہ میں محفوظ رہا۔ حتی کہ فتنہ افطس ۱۹۹ھ میں اٹھا افطس حسن بن حسین بن علی بن علی زین العابدین ہیں جب یہ مکہ پر قابض ہوئے تو کعبہ سے خزانہ نکال لیا اور فرمایا یہ خزانہ کعبہ میں رکھا ہوا کس کام کا ہے۔ اس حالت میں یہ بے فیض ہے۔ کعبہ اسے کیا کرے گا۔ ہم اس کے حقدار ہیں اسے جہاد پر صرف کیا جائے گا۔ آخر کار اسے خرچ کر ڈالا اس دن سے کعبہ کا خزانہ ختم ہو گیا۔

بیت المقدس کا حال: اسے مسجد اقصیٰ بھی کہتے ہیں۔ شروع میں مشرکوں کے زمانے میں یہ جگہ معبد زہرہ تھی جس میں ایک پتھر کی مورتی تھی جس پر مختلف چڑھاوے اور زیتون کا تیل چڑھایا جاتا تھا۔ پھر وہ مورتی مٹ مٹا گئی پھر جب اسرائیلی اس علاقے پر قابض ہوئے تو انہوں نے اس پتھر کو اپنی نمازوں کا قبلہ بنا لیا۔ اب ذرا تفصیل سے یہ واقعہ سنو۔ جب حضرت موسیٰ مصر سے بنی اسرائیل کو لے کر بیت المقدس پر قبضہ دلانے کے لیے روانہ ہوئے جیسا کہ اللہ نے ان کے والد یعقوبؑ سے اور یعقوبؑ سے پہلے اسحٰقؑ سے وعدہ فرمایا تھا اور آپ وادی تیہہ میں ٹھہر گئے تو حق تعالیٰ کی طرف سے آپ کو حکم ملا کہ سنبط کی لکڑیوں سے ایک گنبد بنائیں جس کا طول و عرض شکل و صورت اور صفات وحی کے ذریعے بتا دیئے گئے اور یہ بھی حکم ہوا کہ اس میں تابوت معہ پیالوں کے اور منارہ معہ چراغوں کے رکھ دیا جائے اور ایک مذبح قربانی کے لیے مقرر کیا جائے۔ یہ تمام باتیں تفصیل سے تورات میں موجود ہیں۔ چنانچہ آپ نے حسب فرمان رحمٰن گنبد بنوایا اور اس میں تابوت عہد رکھا۔ جس میں آسمانی دس کلموں والی تختیوں کے بجائے جو ٹوٹ گئی تھیں مصنوعی تختیاں رکھی گئیں اور اسی کے قریب ایک قربان گاہ بنوائی گئی۔ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو حکم فرمایا کہ اس قربان گاہ کے نگران حضرت ہارونؑ ہوں۔ یہ گنبد خیموں کے درمیان میدان تیہہ میں قائم کر دیا گیا ہو۔ یہودی اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھا کرتے تھے اور اس کے سامنے والی قربان گاہ میں قربانیاں کرتے تھے اور اسی کے پاس وحی سننے کے لیے آیا کرتے تھے پھر شام پر قابض ہو جانے کے بعد یہ گنبد بدستور ان کا قبلہ رہا۔ اب انہوں نے اسے بیت المقدس کے صخرہ پر رکھ دیا۔ حضرت داؤدؑ نے اسی صخرہ پر گنبد کی جگہ مسجد بنانی چاہی لیکن موقع نہ مل سکا اور یہ کام ارادہ کی حد سے آگے نہیں بڑھا مگر آپ مسجد بنانے کی حضرت سلیمانؑ کو وصیت فرما گئے۔ حضرت سلیمانؑ نے اپنے دور حکومت میں چار سال میں حضرت موسیٰؑ کی وفات کے پانچ سو سال بعد یہ مسجد بنوائی۔ آپ نے اس کے ستون پیتل کے بنوائے اور چھت شیشہ کی اور اس کے دروازوں اور دیواروں پر سونے کے پتر چڑھوا دیئے اور اس کے مجسمے مورتیاں برتن منارے اور چابیاں سونے کی بنوا دیں اور اس کی پشت پر ایک قبر بنوا دی تا کہ اس میں تابوت عہد رکھیں یعنی وہی تابوت جس میں تختیاں تھیں اور جسے حضرت سلیمانؑ اپنے آبائی شہر صیہون سے لائے تھے۔ اسے قبائل اور کاہنوں کی ایک جماعت اٹھا کر لائی گئی تھی حتی کہ یہ تابوت قبر میں رکھ دیا گیا اور ترتیب سے گنبد برتن اور مذبح مسجد میں اپنی اپنی جگہ پر رکھ دیئے گئے الغرض بیت المقدس تیار ہونے کے بعد آٹھ سو سال تک بدستور قائم رہا۔ پھر وہ بخت نصر نے شہید کر دیا۔ تورات اور عصا جلا دیا اور مورتیوں کو پگھلا کر سونا بنوا لیا اور اس مسجد کا ایک ایک پتھر الگ کر کے اسے تہس نہس کر دیا۔ پھر جب سلاطین فارس نے یہودیوں کو پھر بیت المقدس لوٹایا تو پھر یہ مقدس معبد حضرت عزیرؑ نے جو اس زمانے میں اسرائیلیوں کے نبی تھے بہمن شاہ فارس کی مدد سے بنوایا۔ آپ نے اس کی بنیادیں سلیمانی بنیادوں سے کچھ اندر ہٹ کر اٹھوائیں پھر ان بنیادوں میں ردوبدل نہیں ہوا پھر اس علاقے پر یونانی فارسی اور رومی بادشاہ باری باری حکومت کرتے رہے۔ اس عرصہ میں اسرائیلیوں میں کچھ

جان آ گئی تھی۔ آخر ان کی قسمت جاگی اور یہ برسر اقتدار آئے پھر حکومت اولادِ حشمنائی میں جو انہیں میں ایک کاہن تھا منتقل ہو گئی۔ پھر ان کی سسرال میں سے ہیرودس قابض ہو گیا اور اس کے بعد اس کی اولاد کے ہاتھ میں اقتدار آیا۔ ہیرودس نے سلیمانی بنیادوں پر بیت المقدس بنوایا اور انتہائی حسن انتظام سے یہ کام چھ سال تک پایہ تکمیل تک پہنچا دیا۔ پھر جب طیطش کا (جو ایک رومی بادشاہ تھا) زمانہ آیا اور اس کے قبضہ و اختیار میں یہ علاقہ آ گیا تو اس نے بیت المقدس کو اور اس کی مسجد کو مسمار کرا دیا اور اس قطعہ زمین پر جہاں یہ مسجد تھی اس کے حکم سے کاشت ہونے لگی۔ پھر کچھ رومی عیسائی ہو گئے اور اس کی عظمت کے قائل ہوئے۔ بعد میں آنے والے رومی سلاطین کا حال مختلف رہا کوئی عیسائی مذہب کا مخالف رہا اور کوئی موافق کسی نے یہ دین اپنایا اور کسی نے مٹایا۔ حتی کہ قسطنطین کا زمانہ آیا اس کی ماں ہیلانہ عیسائی ہو گئی تھی۔ یہ اس لکڑی کی تلاش میں بیت المقدس پہنچی جس پر ان کے زعم میں حضرت مسیح کو صلیب پر لٹکایا گیا تھا۔ اسے پادریوں نے بتایا کہ وہ لکڑی زمین پر پھینک دی گئی تھی اور اس پر کوڑا کرکٹ اور گندگیاں ڈالی جاتی تھیں۔ لہٰذا یہ کھنڈیوں میں کہیں دبی ہوئی ملے گی۔ آخر کار ہیلانہ نے یہ لکڑی نکلوائی اور ان کھنڈیوں کی جگہ ایک گرجا بنوا دیا جو کنیسۃ القمامہ کے نام سے مشہور ہے گویا یہ گرجا عیسائیوں کے خیال خام میں قبر مسیح پر ہے اور جہاں اسے بیت المقدس کے کھنڈرات نظر آئے اس نے یہ بھی کھدوا پھینکے اور حکم دیا کہ صخرہ پر شہر کا کوڑا کرکٹ ڈالا جائے پھر تو وہاں کوڑے کے ڈھیر لگ گئے۔ صخرہ دب کر بے نام ونشان ہو گیا ہیلانہ نے یہودیوں سے اس طرح بدلہ لے کر اپنا دل ٹھنڈا کیا کیونکہ یہودیوں نے قبر مسیح کے ساتھ یہی معاملہ کیا تھا۔ پھر کنیسۃ القمامہ کے عین سامنے بیت اللحم کی تعمیر ہوئی۔ یہ وہ گھر ہے جہاں حضرت عیسیٰ کی پیدائش ہوئی تھی۔ بیت المقدس ظہور اسلام تک اسی حال میں رہا پھر وہ وقت آیا کہ فاروق اعظمؓ بیت المقدس کو فتح کرنے کے لیے خود تشریف لائے اور یہودیوں کے مقدس پتھر (صخرہ) کے بارے میں تحقیق کی کہ وہ کہاں ہے آپ کو اس کی جگہ بتائی گئی جہاں وہ کوڑے میں دبا پڑا تھا۔ آپ نے وہاں سے کوڑا ہٹوا کر وہ جگہ صاف کروائی اور اس جگہ ایک سادی مسجد بنوا دی۔ جیسا کہ اس نے مسجد نبوی اور مسجد حرام کو شاندار بنوا دیا تھا اور مسجد دمشق کو بھی۔ اب عرب اسے بلاط الولید (ولید کی عمارت) کہا کرتے تھے۔ ان مساجد بنانے کے لیے شاہ روم نے کاریگر اور خرچہ بھیجنے کی ذمہ داری لے لی تھی اور اس کی بھی کہ انہیں رنگ برنگ کے چھوٹے چھوٹے پتھروں سے خوبصورت بنایا جائے اس نے اپنی ذمہ داری نبھائی حتی کہ یہ مسجدیں منصوبے کے مطابق مکمل ہو گئیں۔ پھر جب پانچویں صدی ہجری کے آخیر میں خلافت کمزور ہو گئی اور عبیدیین کے قبضہ میں چلی گئی جو شیعہ تھے اور خلافت پر غاصبانہ قبضہ کر بیٹھے تھے اور روبہ زوال ہی تھے تو فرنگیوں نے بیت المقدس پر حلہ بول دیا۔ نہ صرف اس پر بلکہ اس کے ساتھ شہر شام کی سرحدوں پر بھی قابض ہو گئے۔ انہوں نے اس مقدس پتھر کی جگہ ایک گرجا بنوا دیا جس کی بڑی تعظیم کیا کرتے تھے اور اس کی تعمیر پر ڈینگیں مارا کرتے تھے پھر وہ وقت آیا کہ صلاح الدین ایوبی کردی مصر و شام پر قابض ہوا اور اس نے عبیدیوں کے اثرات و بدعتیں مٹا دیں۔ صلاح الدین نے ۵۸۰ھ میں شام پر بھی حملہ کیا اور فرنگیوں سے جہاد کیا اور بیت المقدس اور شام کے تمام سرحدی علاقے عیسائیوں سے واپس لے لیے۔ صلاح الدین نے یہ گرجا مسمار کرا کے صخرہ برآمد کرایا اور اس پر مسجد بنوا دی جو آج تک بدستور قائم ہے۔

ایک شبہ کا جواب: کسی کے دل میں یہ شبہ پیدا نہ ہو کہ صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ سب سے پہلے کونسا گھر بنایا گیا؟ فرمایا کہ مکہ والا۔ پھر پوچھا: پھر؟ فرمایا: بیت المقدس۔ پوچھا ان دونوں میں کتنی مدت کا

فاصلہ ہے؟ فرمایا' چالیس سال کا۔

اب شبہ یہ ہے کہ بیت اللہ اور بیت المقدس کے درمیان وہی مدت ہے جو ابراہیمؑ و سلیمانؑ کے درمیان ہے۔ کیونکہ بیت اللہ کے بانی خلیل اللہ ہیں اور بیت المقدس کے بانی سلیمانؑ ہیں اور یہ مدت ایک ہزار سال سے بھی زیادہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں لفظ وضع سے تعمیر مراد نہیں بلکہ عبادت گاہ کی جگہ کا تعین مراد ہے۔ بہت ممکن ہے کہ بیت المقدس کی جگہ بنائے سلیمان سے قبل عبادت کے لیے متعین کردی گئی ہو۔ تاریخوں میں ذکر ہے کہ ستارہ پرستوں نے صخرہ پر ہیکل زہرہ بنا لیا تھا۔ غالباً ہیکل زہرہ اسی لیے بنایا گیا ہوگا کہ وہ جگہ عبادت کے لیے متعین تھی جیسا کہ جاہلیت میں لوگوں نے کعبہ میں اور اس کے آس پاس بت رکھ لیے تھے۔ یہ ستارہ پرست شرک کے لیے جنہوں نے صخرہ پر ہیکل بنایا حضرت ابراہیم ہی کے ہم عصر ہیں اس لیے کوئی تعجب نہیں کہ بیت اللہ و بیت المقدس کو عبادت کے لیے متعین کرنے کے دونوں زمانوں میں چالیس سال کا فاصلہ ہو۔ گو وہاں کوئی مخصوص عمارت نہ ہو۔ پھر سب سے پہلے بیت المقدس کی عمارت حضرت سلیمانؑ نے بنائی ہو۔ (حافظ ابن قیم علیہ الرحمہ لکھتے ہیں سب سے پہلے بیت المقدس حضرت یعقوبؑ نے بنوایا تھا اور بیت اللہ کے بانی خلیل اللہ ہیں جو آپ کے دادا ہیں اب یہ بات روشن ہوگئی کہ دونوں کی تعمیر میں چالیس سال کا فاصلہ قرین قیاس ہے اور کوئی الجھاؤ نہیں۔

(طریق السعادتین)

مدینہ منورہ کا ذکر: اس شہر کا سابق نام یثرب ہے۔ اسے یثرب بن مہلائل نے جو عمالقہ سے آیا تھا آباد کیا تھا۔ یہودی حجاز کے علاقہ پر قابض ہوئے تو انہوں نے یہ شہر عمالقہ ہی سے چھینا تھا۔ پھر غسان کے بنو قبیلہ یہودیوں کے پاس آ بسے تھے اور ان کے قبضہ میں مدینہ اور اس کے قلعے آ گئے تھے۔ حق تعالیٰ کے علم میں اسے شرف کی دولت سے مالا مال ہونا تھا۔ اس لیے رحمت العالمین صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہوا کہ ہجرت کر کے مدینہ چلے جائیں چنانچہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) معہ ابو بکرؓ کے ہجرت کر کے مدینہ منورہ میں تشریف لے آئے اور آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد صحابہ کرام بھی اس شہر میں آ بسے۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قدوم میمنت لزوم سے یثرب کا نام مدینۃ النبیؐ پڑ گیا۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) اسی میں بس گئے۔ یہیں مسجد بنائی جسے مسجد نبوی کہا جاتا ہے اور وہیں اپنے رہنے کے لیے گھر بنایا۔ حق تعالیٰ نے ان (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی سے اس ارض مقدس کو ازل سے فضیلت و شرف کے لیے چن لیا تھا اور اسی جلیل الشان مقصد کے لیے تیار رکھا تھا۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو اولاد قیلہ (اوس و خزرج) نے پناہ دی اور آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ہر طرح سے مدد کی۔ اسی وجہ سے ان کا لقب انصار پڑ گیا (انصار ناصر بمعنی مددگار کی جمع ہے) مدینہ اسلام کا دارالخلافہ بنا۔ یہیں سے اسلام کا بول بالا ہوا اور ترقی کرتے کرتے تمام دینوں اور تحریکوں پر غالب آ گیا حتی کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ معظمہ فتح کر کے اپنی قوم پر بھی غالب آ گئے۔ فتح مکہ کے بعد انصار کو خیال آیا کہ شاید اب آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے وطن مالوف (مکہ) چلے جائیں۔ اس خیال سے وہ بڑے دلگیر ہوئے۔ مگر رحمت عالم (صلی اللہ علیہ وسلم) فداہ ابی و امی نے انہیں تسلی دی اور فرمایا کہ اب آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) وطن نہیں جائیں گے حتی کہ حق تعالیٰ نے مدینہ ہی میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو اپنے پاس بلا لیا۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی لحد مبارک بھی مدینہ ہی میں مسجد نبوی کے ایک حجرے میں ہے جسے دنیا گنبد خضرا کے نام سے پہچانتی ہے۔ مدینہ کی فضیلت صحیح حدیثوں سے ثابت ہے جو مشہور و معروف ہیں۔

مدینہ منورہ افضل ہے یا مکہ معظمہ: اس میں علماء میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ مدینہ کی فضیلت کے قائل ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اس بارے میں ایک صحیح حدیث ہے کہ رفیع بن مخدج کا بیان ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مدینہ مکہ سے بہتر ہے۔ یہ حدیث مدینہ کی فضیلت میں دیگر احادیث کے ساتھ عبدالوہاب نے معونۃ میں نقل کی ہے جس سے بظاہر مدینہ کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ لیکن ابوحنیفہؒ اور شافعیؒ مکہ کو افضل بتاتے ہیں (یہی صحیح بھی ہے کیونکہ اس میں بیت اللہ ہے جو روئے زمین پر سب سے افضل مقام ہے) بہرحال اگر مدینہ کا فضیلت میں پہلا درجہ نہیں تو دوسرا درجہ تو ضرور ہے۔ دنیا کے گوشہ گوشہ کے لوگوں کے دل مدینہ سے وابستہ ہیں۔ غور کیجئے کس طرح ان بڑی بڑی مسجدوں میں بتدریج برتری آئی۔ دیکھئے ازل ہی سے ان پر حق تعالیٰ کی نظر عنایت تھی۔ کائنات عالم میں حق تعالیٰ شانہ کی حکمت پر غور کیجئے کہ اس نے دینی اور دنیوی تمام کاموں میں کس طرح تدریجی ترتیب مستحکم قائم فرمائی ہے۔ مذکورہ بالا تینوں مقدس مسجدوں کے علاوہ کسی اور مسجد کی خصوصی فضیلت ہمیں معلوم نہیں۔ جزائر ہند میں سراندیپ میں مسجد آدم کی بھی فضیلت بتائی جاتی ہے۔ لیکن اسکے بارے میں کوئی قابل بھروسہ اثر ثابت نہیں۔ پرانے زمانے میں اقوام عالم کی چند عبادت گاہیں تھیں جن کی عظمت وفضیلت کے وہ لوگ اپنے فاسد گمانوں میں قائل تھے۔ جیسے آتشکدہ فارس، ہیاکل یونان اور حجاز میں عربوں کے معبد جن کو رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑائیوں میں مسمار کرادیا (کیونکہ سب کفر وشرک کے اڈے تھے) ان میں سے مسعودی نے چند معبدوں کا ذکر بھی کیا ہے مگر وہ ہمارے موضوع سے خارج ہیں کیونکہ یہ سب خلاف شرع اور ناقابل التفات ہیں کوئی اہم چیز ہو تو اس کا حال بھی بیان کیا جائے اگر کسی کو شوق ہے تو تواریخ کا مطالعہ کرے۔

فصل نمبر ۷

مغرب وافریقہ میں شہروں کی کمی

کیونکہ افریقہ ہزار ہا سال سے بربریوں کا مسکن ہے اور اس کی آبادیاں دیہاتوں پر مشتمل ہیں۔ یہاں تہذیب و تمدن نے اپنے قدم نہیں جمائے۔ تا کہ ان پر شہریت کا رنگ چڑھتا اور جو فرنگی اور عربی قومیں ان پر غالب آئیں ان کی مدت حکومت طویل نہیں ہوئی کہ ان میں تمدن پیدا ہوتا اور شہریت کا نکھار آتا۔ اس لیے ان پر بدویت کے آثار واطوار ہی چھائے رہے اور وہ اسی کے اردگرد گھومتے رہے۔ اس لیے ان میں عمارتوں کی کثرت مفقود ہے علاوہ ازیں بربری صنعتوں سے بھی ناآشنا ہیں کیونکہ وہ بدویت میں ڈوبے ہوئے ہیں اور صنعتیں تمدن کے لوازمات میں سے ہیں اور صنعتوں ہی کی بدولت عمارتیں تیار ہوتی ہیں اس لیے صنعتوں میں مہارت پیدا کرنا ضروری ہے۔ چونکہ اہل بربر کو صنعتوں کی طرف دھیان نہیں اس لیے انہیں عمارتوں کا بھی شوق نہیں۔ چہ جائیکہ شہر آباد کریں۔ نیز یہ لوگ قبائل وارباب انساب ہیں۔ کوئی قبیلہ بھی عصبیت اور انساب سے خالی نہیں اور یہ دونوں چیزیں بدویت چاہتی ہیں کیونکہ آرام وسکون اور راحت طلبی سے شہروں کی طرف رجحان

ہوا کرتا ہے اور شہری فوجی حفاظت پر زندہ رہتے ہیں اس لیے دیہاتی شہروں میں بسنے کو باعث عار و ننگ سمجھتے ہیں۔ شہر کا خیال تو عشرت و راحت اور دولت و ثروت دلاتی ہے اور یہ چیزیں اہل بربر میں معدوم ہیں۔ اس لیے نہ صرف افریقہ کی بلکہ تمام مغرب کی یا اکثر کی آبادی دیہاتی ہے یہ لوگ خانہ بدوش زندگی بسر کرتے ہیں اور چلتے پھرتے رہتے ہیں جہاں ٹھہرے وہیں خیمے گاڑ لیے یا پہاڑوں کے غاروں میں ٹھہر گئے۔ اس کے برعکس تمام یا اکثر عجمی علاقوں جیسے اندلس شام مصر اور عراق عجم کی آبادیوں قریوں یا شہروں کی شکل میں ہے کیونکہ عجمی اپنے نسبوں کی حفاظت نہیں کرتے اور نہ خالص النسب ہونے پر فخر کرتے ہیں اگر کچھ لوگ ایسا کرتے ہوں تو وہ شاذ و نادر ہیں۔ ان کے برعکس اکثر دیہاتی اپنے نسب پہچانتے ہیں اور ان کی حفاظت کرتے ہیں کیونکہ نسب کا تعلق انتہائی قریب و گہرا ہے۔ اسی لیے ان کی خاندانی حمایت (عصبیت) بھی قریب و گہری ہوتی ہے اور انہیں دیہاتوں میں رہنے کی طرف کھینچ کر لاتی ہے اور ان میں شہروں سے دُور رہنے کی خواہش پیدا کرتی ہے کیونکہ شہروں کی سکونت جرأت و شجاعت کھو دیتی ہے اور حفاظت کے سلسلے میں انہیں غیروں کا محتاج بنا دیتی ہے۔ لہٰذا یہ نظریہ اچھی طرح ذہن نشین کر کے یاد رکھیے اور تمام شہروں اور دیہاتوں کی آبادیوں کا اسی پر قیاس کیجیے۔

فصل نمبر ۸

اسلام میں ذاتی حیثیت سے بھی اور سابق حکومتوں کے اعتبار سے بھی عمارتیں اور کارخانے کم ہیں

اس کی وجہ وہی ہے جس کی طرف ہم بربر میں اشارہ کر آئے ہیں کیونکہ بربر کی طرح عرب بھی بدویت میں ڈوبے ہوئے ہیں اور صنعتوں سے بہت دور ہیں۔ علاوہ ازیں عرب قبل از اسلام جن ملکوں پر قابض ہوئے ان کے باشندوں سے گھلے ملے نہیں اور بعد از اسلام ان کا تسلط اتنی لمبی مدت تک رہا کہ ان میں تہذیب و تمدن کے اثرات پورے پورے آ جاتے پھر یہ دوسروں سے ملی ہوئی عمارتوں پر قناعت کر بیٹھے۔ نیز ابتدا ہی سے اسلام حد سے آگے بڑھنے سے' عمارتیں بنانے سے اور ان پر فضول خرچی کرنے سے روکتا آیا ہے اور بقدر کفایت و ضرورت گھر بنانے کی اجازت دیتا ہے چنانچہ جب کوفہ میں بانسوں سے بنے ہوئے گھروں میں آگ لگ گئی اور سب جل کر راکھ ہو گئے (ایسا اکثر ہوتا رہتا تھا) تو لوگوں نے فاروق اعظمؓ سے پتھروں کے گھر بنانے کی اجازت مانگی (تا کہ آگ کے خطرہ سے محفوظ رہ سکیں) آپ نے اجازت دیدی مگر ساتھ ہی ساتھ یہ حکم بھی دیا کہ کوئی شخص اپنے گھر میں تین حجروں سے زیادہ حجرے نہ بنائے۔ فرمایا عمارتوں پر پانی کی طرح پیسہ نہ بہاؤ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چمٹے رہو تم سے حکومت چمٹی رہے گی اور کوفہ میں ایک وفد کو یہ حکم دے کر بھیجا کہ وہ لوگوں میں اعلان کر دیں کہ مکان ضرورت سے زیادہ بلند نہ بنائیں۔ لوگوں نے پوچھا ضرورت کی کیا حد ہے؟ فرمایا ضرورت

وہ ہے جو فضول خرچ کے قریب نہ لائے اور حد اعتدال سے نہ نکال لے۔ پھر جب دینی رنگ پھیکا پڑ گیا اور یہ سمجھا جانے لگا کہ ان جیسے مقاصد کو پورا کرنے میں کوئی گناہ نہیں اور ملک کے مزاج پر عیش و تکلفات کا قبضہ ہو گیا اور ایرانی عربوں کے نوکر چاکر اور ملازم بن گئے اور عربوں نے ان سے طرح طرح کی صنعتوں کے ساتھ ساتھ فن معماری بھی سیکھ لیا اور تکلفات اور تعیّشات نے انہیں عمارتوں کا شوق دلایا تو انہوں نے بھی شاندار عمارتیں اور مضبوط و مستحکم کارخانے بنائے مگر ایسا اس وقت ہوا جب عربوں کی حکومت رو بہ زوال تھی اب انہیں اتنی طویل مدت نہ مل سکی کہ اس میں کثرت سے عمارتیں بناتے اور متعدد شہر بساتے۔ دوسری قوموں کا حال عربوں سے مختلف ہے۔ ایرانیوں کی حکومت کا زمانہ اتنا طویل ہے جس میں ہزار ہا سال سمائے ہوئے ہیں۔ یہی قبطیوں، نبطیوں، رومیوں، عادیوں، ثمودیوں، عمالقہ اور تبابعہ کا حال ہے کہ ان کی حکومتوں کی مدتیں طویل ہیں اور ان میں صنعتیں جمی ہوئی ہیں۔ اس لیے ان میں عمارتوں اور عبادت خانوں کی کثرت ہے جن کے آثار صدیوں گذر جانے کے بعد بھی باقی ہیں جب آپ اس حقیقت کے سلسلے میں گہرا مطالعہ کریں گے تو ہمارا مذکورہ بالا بیان بالکل صحیح پائیں گے۔

فصل نمبر ۹

عربوں کی تیار کردہ عمارتیں عموماً جلد خراب ہو جاتی ہیں

اس کا سبب عربوں میں بدویت کا پایا جانا ہے اور صنعتوں سے دور رہنا ہے جیسا کہ ہم اوپر والے مقالوں میں ذکر کر آئے ہیں اسی لیے ان کی عمارتیں تعمیری لحاظ سے مستحکم نہیں ہوتیں علاوہ ازیں اس کی ایک معقول وجہ جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر بھی آئے ہیں یہ بھی ہے کہ عرب شہر بساتے وقت حسن انتخاب کی رعایت نہیں کرتے کہ ان کے لیے عمدہ مقام ہو پاکیزہ ہوا ہو میٹھا پانی اور زرخیز زمین ہو۔ کیونکہ انہیں طبعی اسباب کی کمی بیشی پر شہروں کی عمدگی اور خرابی موقوف ہے۔ لیکن عربوں کو ان اسباب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا وہ تو خصوصیت سے اونٹوں کی چراگاہوں کا لحاظ رکھتے ہیں خواہ پانی میٹھا ہو یا کھارا کم ہو یا زیادہ۔ وہ زمین کی زرخیزی گھاس پھوس کی کثرت اور ہوا کی صفائی کی پرواہ نہیں کرتے کیونکہ خانہ بدوش ہیں۔ آئے دن منتقل ہوتے رہتے ہیں اور اپنے اونٹوں پر لاد کر دور دراز کے علاقوں سے غلہ لے آتے ہیں (ان کی بلا سے شہر کے قریب زمین اچھی ہو یا بری) رہا ہوا کی صفائی کا خیال تو میدانوں میں مختلف ہوائیں پائی جاتی ہیں۔ عربوں کی نقل و حرکت ہی ان کے لیے اچھی ہوا کی ضامن ہے۔ کیونکہ ہوا ٹھہر جانے سے کثرت آبادی سے اور گندگیوں سے زہریلی بنتی ہے جن کا خانہ بدوش قوموں کو مقابلہ کرنا ہی نہیں پڑتا۔ غور کیجئے جب عربوں نے بصرہ، کوفہ اور قیروان کی داغ بیل ڈالی تو صرف اونٹوں کے چارے کا، جنگلات کے قرب کا اور آنے جانے کے راستوں کا لحاظ رکھا اور طبعی وضع کی پرواہ نہیں کی۔ اس لیے یہ شہر طبعی وضع سے دور ہو گئے۔ نہ ان کے قرب و جوار میں کچھ ایسے قبائل آباد ہیں جو ان کے بعد ان کی آبادی کی رونق کو گھٹنے نہ دیں کیونکہ آبادی کے وقت اس بات کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ چونکہ ان کا محل وقوع غیر طبعی ہے اور

قبیلوں کے درمیان بھی نہیں کہ لوگ انہیں آباد رکھ سکیں۔ اس لیے حکومت کے بندھن کھلتے ہی اور عصبیت کے جاتے ہی جوان کا مادہ تھی یہ شہر اجڑ گئے اور ایسے ویران ہو گئے گویا کبھی بسے ہی نہ تھے۔

فصل نمبر ۱۰

شہر اجڑنے کے مبادیات

یاد رکھیے جب شہروں کی داغ بیل ڈالی جاتی ہے تو شروع شروع میں ان کی آبادی کم ہوتی ہے۔ کیونکہ پتھر چونا وغیرہ اور دیگر تمام آرائش کی چیزیں جیسے چکنے پتھر، سنگ مرمر، نرم پتھر، شیشے، رنگ برنگ کے چھوٹے چھوٹے پتھر اور سیپیاں وغیرہ آسانی سے حاصل نہیں ہوتیں۔ اس لیے مکانات بدوی طرز پر بنتے ہیں اور شاندار نہیں ہوتے اور آلات بھی ردی قسم کے ملتے ہیں۔ پھر جب شہر کی آبادی بڑھ جاتی ہے اور شہری کثرت سے ہو جاتے ہیں تو کثرت اعمال کی وجہ سے آلات بکثرت ہو جاتے ہیں اور کاریگروں کی اتنی بہتات ہو جاتی ہے کہ انتہا تک پہنچ جاتی ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے پھر جب شہر کی آبادی گھٹنے لگتی ہے اور باشندے کم ہو جاتے ہیں تو اس کا اثر صنعتوں پر بھی پڑتا ہے پھر جب صنعتوں میں کمی آ جاتی ہے تو اچھی مضبوط بلند اور خوبصورت عمارتیں بننی ختم ہو جاتی ہیں۔ پھر جب مزدور نہ ملنے کی وجہ سے کاموں میں کمی پیدا ہوتی ہے تو تعمیراتی چیزیں باہر سے منگوانی بند ہو جاتی ہیں اور وہ ڈھونڈے نہیں ملتیں۔ اس لیے مکانات میں لگی ہوئی تعمیراتی اشیاء سے بنائے جاتے ہیں۔ چونکہ اکثر کارخانے مکانات کوٹھیاں اور بنگلے باشندوں کے چلے جانے کی وجہ سے خالی پڑے رہ جاتے ہیں اس لیے انہیں توڑ پھوڑ کر نئے مکانات تعمیر کیے جاتے ہیں۔ پھر اس ٹوٹ پھوٹ کا نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ مجموعی طور پر گھروں کی ایک بڑی تعداد ختم ہو جاتی ہے اور لوگ تعمیری کاموں میں بدویت کی طرف لوٹ جاتے ہیں اور مکانوں میں پتھروں کی بجائے پکی اینٹیں لگنے لگتی ہیں اور آرائش تو بالکل ہی ختم ہو جاتی ہے اور شہر مٹی اور اینٹوں سے بنے ہوئے گاؤں کی طرح رہ جاتا ہے جس سے دیہاتیت ٹپکنے لگتی ہے۔ پھر رفتہ رفتہ آبادی کم ہوتے ہوتے بالکل ہی اجڑ جاتا ہے۔ اگر اس کے مقدر میں اجڑنا ہوتا ہے۔

فصل نمبر ۱۱

شہروں میں کھانے پینے کی چیزوں کی کثرت وگرم بازاری آبادی کی کمی بیشی کے مطابق ہوتی ہے

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بتایا جا چکا اور اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے کہ انسان تن تنہا اپنی معاشی ضرورتیں پوری نہیں کر سکتا۔ بلکہ بہت سے انسان مل جل کر اور کسی خاص مقام پر بس کر معاشی مسائل سلجھاتے ہیں اور ایک جماعت کے باہمی تعاون سے جو پیداوار ہوتی ہے وہ اس جماعت کی ضرورتوں سے بہت زیادہ ہوتی ہے مثلاً غلہ ہی کو لے لیجئے۔ ایک آدمی تن تنہا اتنا غلہ نہیں پیدا کر سکتا جو اس کی ضرورتوں کو کافی ہو۔ لیکن اگر چھ یا دس آدمی مل کر غلہ پیدا کرنے کی جدوجہد کریں مثلاً لوہار اور بڑھئی اوزار بنائیں۔ ایک شخص بیلوں کی دیکھ بھال کرے ایک شخص ہل جوت کر زمین درست کرلے اور ایک شخص تیار فصل کاٹ کر اس سے غلہ برآمد کرے خواہ ہر شخص اپنا اپنا کام انجام دے۔ یا سب مل کر سارے کام انجام دیں اور ان کی اجتماعی کوششوں سے پیداوار ہو تو یہ پیداوار ان سب کی ضرورتوں سے بہت زیادہ ہوگی اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ اجتماعی کوششوں سے مزدوروں کی ضرورتوں سے بہت زیادہ پیداوار ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر کسی قصبہ یا شہر کے باشندوں کے تمام کاموں کی پیداوار ان کی ضرورتوں پر بانٹ دی جائے تو سب کے لیے تھوڑی سی پیداوار ہی کافی ہو جاتی ہے اور باقی پیداوار ان کی ضرورتوں سے زیادہ ہوتی ہے پھر یہ پیداوار برآمد کر کے زرمبادلہ کمایا جاتا ہے جس سے دولت وثروت بڑھتی ہے جو عیش وآرام طلبی کی موجب ہے اور یہ دولت تعیشات وتکلفات پر خرچ کی جاتی ہے۔ آپ پر باب کسب کی پانچویں فصل میں یہ بات روشن ہو چکی ہے کہ کمائیاں انسان کے کاموں کی قیمتیں ہیں اور پھر جب کاموں کی کثرت ہوگی تو قیمتوں کی بھی کثرت ہوگی اور لامحالہ کمائیوں میں برکت ہوگی اور تونگری قدم چومے گی اور خوش حالی وتوانگری کے تقاضے عیش وتکلف کی دعوت دیتے ہیں کہ کھانے پینے پہننے اوڑھنے اور رہنے سہنے کے لیے مکانوں پر زیادہ سے زیادہ خرچ کیا جائے اور ہر چیز پر تکلف اور آرام دہ بنائی جائے۔ عالیشان اور دیدہ زیب بنگلے ہوں قیمتی اور فاخرانہ لباس ہو گھریلو برتنے کی چیزیں اور برتن وغیرہ قیمتی اور خوبصورت ہوں۔ خدمت کے لیے نوکر چاکر ہوں اور سواری کے لیے زمانے کے مطابق عمدہ سے عمدہ سواری ہو اور یہ تمام باتیں اعمال واشغال ہی کے نتائج ہیں جو دولت کھینچ کر لاتے ہیں اور ہر صنعت میں ماہر کاریگروں کا تقاضا کرتے ہیں تاکہ صنعت وحرفت کا بازار گرم رہے اور شہریوں کی آمدنی بڑھ کر انہیں زندگی کی ہر طرح کی سہولت میسر آئے جب کسی شہر کی آبادی میں اضافہ ہوتا ہے تو دوسرے درجے میں اس کے کاموں میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ پھر کمائی کے نتیجہ میں عیش وتن پروری بھی بڑھتی ہے اور ضرورتیں اور مصارف بھی بڑھ جاتے ہیں۔ ضرورتیں پوری کرنے کے لیے طرح طرح کی صنعتیں ایجاد ہوتی ہیں۔ کاموں کی قیمتوں میں اضافہ ہوتا ہے اس لیے دوسرے درجے میں آمدنیاں بڑھ جاتی ہیں اور پہلے سے زیادہ

صنعت وحرفت کا بازار گرم ہو جاتا ہے جوں جوں آبادی بڑھتی ہے اسی نسبت سے صنعت وحرفت میں گرمی پیدا ہوتی جاتی ہے۔ کیونکہ محض روزگار کے لیے جو کوشش کی جاتی ہے اس سے تونگری پیدا نہیں ہوتی بلکہ ضرورت سے زیادہ کوشش تونگری پیدا کرتی ہے اگر کسی شہر میں آبادی زیادہ ہے تو اس کی آمدنی وآسودگی بھی بوجہ تکلفات وتعیش کے اتنی زیادہ ہوگی جو دوسرے کم آبادی والے شہر کو نصیب نہ ہوگی اس لیے جن شہروں کی آبادی زیادہ اور بھرپور ہوتی ہے ان کا ہر صنعت کار کم آبادی والے شہروں کے ہر صنعت کار کے مقابلہ میں زیادہ خوش حال وفارغ البال ہوتا ہے مثلاً قاضی قاضی سے زیادہ۔ تاجر تاجر سے زیادہ' کاریگر کاریگر سے زیادہ' بازاری بازاری سے زیادہ' امیر امیر سے زیادہ پولیس والے پولیس والوں سے زیادہ اچھی حالت میں ہوتے ہیں۔ مثلاً مغرب میں شہر فاس کا وہاں کے دوسرے شہروں مثلاً بجایہ' تلمسان اور سبتہ وغیرہ سے مقابلہ کر کے دیکھ لیجئے۔ آپ کو مجموعی طور پر بھی اور خاص خاص شعبوں میں بھی بڑا فرق نظر آئے گا چنانچہ فاس کے قاضی کی اقتصادی حالت تلمسان کے قاضی کی اقتصادی حالت سے کہیں زیادہ بہتر ہوگی۔ اسی طرح ہر صنف کار کا ہر صنعت پر قیاس کر لیجئے اسی طرح تلمسان والوں کا دہران یا جزائر کے مقابلہ میں اچھا حال ہوگا اور دہران اور جزائر ان سے کم آبادی والے شہروں کے مقابلہ میں اچھا حال ہوگا۔ حتی کہ یہ سلسلہ ان دیہاتوں پر آ کر ختم ہو جائے گا جہاں مٹی ہی کے مکانات ہیں اور جن کی کوششیں فقط ان کی معاشی ضروریات ہی پر منحصر ہیں۔ بلکہ وہ اپنی معاشی ضروریات بھی پوری کرنے سے قاصر ہیں۔ یہ فرق محض اس لیے ہے کہ لوگوں کے کاموں میں تفاوت ہے دوسرے لفظوں میں یوں سمجھ لیجئے کہ تمام آبادیاں کاموں کی منڈیاں ہیں اور ہر منڈی کا خرچ اس کی آمدنی کی نسبت سے ہے چنانچہ فاس کے قاضی کی آمدنی اس کے خرچ کے برابر ہے۔ جہاں آمدنی اور خرچ زیادہ ہوتا ہے۔ وہاں کی تہذیب بھی اونچی ہوتی ہے۔ چنانچہ فاس کی آمدنی اور خرچ زیادہ ہے کیونکہ وہاں تعیشات کی وجہ سے کاموں کی منڈیاں خوب گرم رہتی ہیں اس لیے وہاں کی تہذیب بھی اونچی ہے۔ پھر یہی نسبت بتدریج اترتے ہوئے دہران' قسطنطنیہ' جزائر' بسکرہ حتی کہ دیہاتوں تک پہنچ جاتی ہے۔ جن کے کام ان کی ضرورتیں پوری کرنے سے قاصر رہتے ہیں اور جو کچھ وہ کماتے ہیں اس میں سے کچھ بھی نہیں بچتا۔ اسی لیے ان کی کمائیوں میں برکت نہیں ہوتی۔ ان کا پتلا حال ہوتا ہے اور وہ اکثر بھوکے ننگے اور محتاج وفقیر رہتے ہیں۔ غرضیکہ دو شہروں میں یہ اقتصادی تفاوت بھکاریوں میں بھی نظر آتا ہے۔ چنانچہ فاس کا بھکاری تلمسان کے بھکاری سے خوش حال ہوتا ہے میں نے خود اپنی آنکھوں سے فاس کے بھکاریوں کو دیکھا کہ وہ قربانی کے زمانے میں قربانیاں خریدنے کے لیے چندہ مانگتے پھرتے ہیں اور آرام دہ چیزوں جیسے گوشت' گھی' لکڑی' کپڑے اور برتنے کی چیزوں کے لیے چندہ جمع کرتے ہیں۔ اگر کوئی بھکاری تلمسان یا دہران میں اس قسم کا سوال کرے تو لوگ اسے ڈانٹ کر بھگا دیں اس زمانہ میں ہمیں مصر وقاہرہ سے عیش وتونگری کی ایسی خبریں ملتی ہیں جو حیرت میں ڈال دیتی ہیں حتی کہ مغرب کے بھکاری تنگ آ کر اور اس قسم کی خبروں سے متاثر ہو کر مصر چلے جاتی ہیں کہ وہاں زندگی عیش سے گذرے گی۔ کیونکہ وہ لوگوں سے سنتے ہیں کہ مصر دوسرے علاقوں سے زیادہ خوشحال ہے۔ بلکہ عوام کا تو خیال ہے کہ مصری لوگ دوسرے لوگوں کی نسبت زیادہ مخیر ہوتی ہیں یا ان کے پاس دولت کے انبار ہیں اور دل کھول کر صدقہ وخیرات کرتے ہیں حالانکہ یہ بات نہیں بلکہ مصر وقاہرہ کی آبادی دوسرے شہروں کی بہ نسبت زیادہ ہے۔ اس لیے ان کی آمدنی وخرچ بھی زیادہ ہیں جس شہر کی جیسی آمدنی ہوتی ہے وہاں ویسا ہی خرچ بھی ہوتا ہے۔ ویسے تمام شہروں کی آبادیاں' آمدنیاں اور اخراجات

برابر برابر ہوتے ہیں جب آمدنی زیادہ ہوتی ہے تو خرچ بھی زیادہ ہوتا ہے اور آمدنی کم ہوتی ہے تو خرچ بھی کم ہوتا ہے اور جب آمدنی اور خرچ دونوں زیادہ ہوتے ہیں تو باشندوں کے ہاتھ بھی فراخ ہوتے ہیں۔ الغرض داد و دہش کے بارے میں جس قسم کی بھی خبریں ملتی ہیں قرین قیاس اور صحیح ہوتی ہیں۔ اس لیے یہ خبریں سن کر تعجب نہیں کرنا چاہیے ان کا کثرت آبادی پر اور کثرت آبادی سے کثرت آمدنی پر قیاس کر لیجئے جس کی وجہ سے داد و دہش میں آسانی ہو جاتی ہے اور لوگ رقموں کی رقمیں بھی خرچ کرنے سے نہیں گھبراتے۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ ایک ہی شہر میں دو گھر ہیں۔ ایک میں ایک خوشحال شہری آباد ہے اور دوسرے میں ایک غریب۔ خوش حال شہری کے گھر کے صحن میں دانے دنکے اور دستر خوان کے ریزے بکھرے رہنے کی وجہ سے کثرت سے چیونٹیاں اور کیڑے مکوڑے اور پرندے آ آ کر پیٹ بھر کر کھاتی ہیں اور غریب شہری کے گھر ایک چیونٹی بھی نہیں جاتی کیونکہ وہاں کوئی گرا پڑا ریزہ نہیں ہوتا کہ چیونٹیاں آ کر اسے کھائیں حتیٰ کہ ان کے گھرون کے کونوں میں چوہے اور بلیاں بھی نظر نہیں آتے۔ چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے

وہیں آتے ہیں طائر جس جگہ اُن کو ملے دانا
پسند آتا ہے اُن کو بھی سخی لوگوں کے گھر آنا

اللہ کی اس حکمت پر غور کیجئے اور بے زبان جانوروں پر اور دستر خوان کے گرے پڑے ریزے پر انسانوں کا بھی قیاس کر لیجئے۔ خوش حال شہریوں کے پاس دولت ہوتی ہے جسے وہ خود بھی بے پرواہی سے اڑاتے ہیں اور لوگوں کو بھی خوب دیتے دلاتے ہیں اور انسان اور حیوانات سب ہی ان کے دستر خوان سے فیض یاب ہوتے ہیں۔ خوب ذہن نشین کر لیجئے کہ تونگری، فراخ دلی، خوش حالی اور نعمتوں کی فراوانی کثرت آبادی کا ثمرہ شہر میں ہے۔

فصل نمبر ۱۲

شہروں کے نرخ

یاد رکھئے بازاروں میں لوگوں کی ضرورت کی چیزیں فروخت ہوتی ہیں۔ ضرورتیں دو قسم کی ہوتی ہیں۔ بعض ضرورتیں ایسی ہوتی ہیں جن کے بغیر آدمی زندہ نہیں رہ سکتا جیسے غلہ یعنی گیہوں وغیرہ یا ترکاریاں جیسے لوبیا وغیرہ۔ انہیں ہم لازمی ضرورتیں کہتے ہیں اور بعض ضرورتیں غیر لازمی ہوتی ہیں جو زندگی کو پر کیف بناتی ہیں جیسے چمڑے، پھل، قیمتی کپڑے گھریلو استعمال کی چیزیں سواریاں اور دیگر تمام تکلفات والی اشیاء۔ پھر جب کسی شہر میں آبادی کی فراوانی ہوتی ہے اور اس میں زیادہ سے زیادہ لوگ بس جاتے ہیں تو لازمی ضرورتوں کے نرخ گر جاتے ہیں۔ یعنی اناج اور اناج کی طرح دیگر چیزیں سستی ہو جاتی ہیں اور غیر لازمی ضرورتوں کے دام چڑھ جاتے ہیں اور جوں جوں آبادی کم ہوتی ہے اسی نسبت سے لازمی ضرورتوں کے دام چڑھ جاتے ہیں غیر لازمی ضرورتوں کے دام گر جاتے ہیں۔ کیونکہ انسان اناج کا کیڑا ہے بغیر اناج کے

زندہ نہیں رہ سکتا۔ اس لیے اناج حاصل کرنے کے محرکات کثرت سے ابھر آتے ہیں کیونکہ ہر شخص چاہتا ہے کہ اپنی اور اپنے بال بچوں کی روزی ایک سال نہیں تو کم از کم ایک ماہ کی تو جمع کر لے اس لیے لازمی ضرورت کی چیزیں اکثر شہری حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں خواہ اپنے ذاتی شہر میں حاصل کریں یا اس کے آس پاس رہ کر اور ہر روزی پیدا کرنے والے کی روزی اس کی اور اس کے گھر والوں کی ضرورتوں سے زیادہ ہوا کرتی ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اس سے شہر کے کئی باشندوں کی ضرورتیں پوری ہو سکتی ہیں۔ اس سے صاف طور پر یہ نتیجہ نکلا کہ شہریوں کی پیداوار ان کی ضرورتوں سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب چیزوں کی افراط ہوگی اور ان کی مانگ کم تو لامحالہ چیزیں سستی ہوں گی۔ یہ دوسری بات ہے کہ کسی سال ان چیزوں کو قدرتی آفتیں تباہ کر دیں۔ اگر لوگ ان قدرتی آفتوں کی وجہ سے احتیاط کے طور پر یہ چیزیں جمع نہ کرتے تو ان کی اس قدر ریل پیل ہوتی کہ لوگوں میں مفت بانٹ دی جاتیں رہیں۔ زندگی کی دوسری ضروری چیزیں جیسے چمڑے اور پھل وغیرہ انہیں ہر شخص نہیں خرید سکتا اور رہے تمام شہری تو در کنار اکثر شہری بھی ان کی پیداوار میں کوشش نہیں کرتے پھر جس شہر کی بھرپور آبادی ہوتی ہے اسے تکلفات اور آرام دہ چیزوں کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے تو ان سہولت کی چیزوں کو حاصل کرنے کے تقاضے بھی لامحالہ بڑھتے ہیں اور انہیں ہر شخص اپنی اپنی حیثیت کے مطابق خریدنے کی کوشش کرتا ہے اس لیے حاضر سٹاک کی ضرورتیں پوری کرنے سے قاصر رہتا ہے اور اس تھوڑے سے ذخیرے کے بہت سے خریدار پیدا ہو جاتے ہیں اور مالدار و خوشحال حضرات اپنی کثیر ضرورتوں کے پیش نظر ان کی زیادہ سے زیادہ قیمت دینے کو تیار ہو جاتے ہیں۔ اس لیے وہ لامحالہ گراں ہوتی جاتی ہیں جیسا کہ عام طور پر تمہارے مشاہدے میں آتا رہتا ہے۔

زیادہ آباد شہروں میں مزدوری وغیرہ بڑھنے کی وجہ: جن شہروں میں آبادی زیادہ ہوتی ہے ان میں صنعت و حرفت اور مزدوری بھی بہت زیادہ ہوتی ہے اس کے تین اسباب ہوتے ہیں:

۱۔ کثرت آبادی کی وجہ سے شہر میں عیش و عشرت کی فراوانی کی بنا پر لوگوں کی ضرورتوں میں اضافہ ہونا۔

۲۔ چونکہ اس شہر میں مزدوروں کو کثرت سے مزدوریاں ملتی ہیں اس لیے وہ منہ مانگی مزدوری لیتے ہیں اور کم مزدوری پر راضی نہیں ہوتے اور پیسے کی فراوانی کی وجہ سے لوگ بھی زیادہ مزدوری دینے سے نہیں ہچکچاتے۔

۳۔ امراء کی کثرت ہوتی ہے اور ان کی ضرورتیں بہت زیادہ ہوتی ہیں۔ وہ خود تو کام کرنے کے عادی نہیں۔ اس لیے معمولی سے معمولی کام کے لیے بھی خادم رکھنا چاہتے ہیں اور انہیں یہ بھی خیال ہوتا ہے کہ کہیں کوئی اور اس مزدور کو زیادہ مزدوری پر نہ لے جائے اس لیے وہ زیادہ سے زیادہ مزدوری دینے پر راضی ہو جاتے ہیں۔ اس سے مزدوروں کاریگروں اور پیشہ وروں کی مانگ بڑھ جاتی ہے اور وہ سیدھے منہ بات بھی نہیں کرتے اور اپنی مزدوریاں حسب منشا بڑھا دیتے ہیں۔ اس طرح شہریوں کا پیسہ لوگوں میں بٹتا رہتا ہے۔ دوسرے چھوٹے چھوٹے شہروں میں چونکہ کاموں کی کمی ہے اس لیے پیداوار بھی کم ہے اور لوگ گرانی کے ڈر سے لازمی ضرورت کی چیزیں خرید کر جمع کر لیتے ہیں اس لیے وہ اور بھی نادر ہو جاتی ہیں اور ان کی قیمتیں آسمان سے باتیں کرنے لگتی ہیں اور چونکہ شہر کی اقتصادی حالت کمزور ہے۔ کیونکہ آبادی کم ہے اس لیے ان میں غیر لازمی ضرورت کی چیزوں کی مانگ بہت کم ہوتی ہے اس لیے ان کا بازار ٹھنڈا پڑ جاتا ہے اور قیمتیں گر جاتی ہیں۔

قیمتوں پر عوارضات کے اثر چیزوں کی قیمتوں پر ان کے عوارضات بھی کافی اثر ڈالتے ہیں۔ جیسے چنگیاں، سرکاری ٹیکس اور بازار تک مال پہنچنے کا کرایہ اور بکری ٹیکس وغیرہ۔ اسی لیے دیہاتوں کی بہ نسبت شہروں میں چیزیں گراں ہوتی ہیں کیونکہ دیہاتوں میں چنگیاں، درآمدی و برآمدی ٹیکس اور دیگر ٹیکس یا تو ہوتے ہی نہیں اور اگر ہوتے بھی ہیں تو برائے نام ہوتے ہیں۔ لیکن شہروں میں اور خصوصاً حکومت کے آخری دور میں ٹیکس بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ کبھی چیزوں کی قیمتوں میں زمین درست کرنے کے مصارف بھی اثر ڈالتے ہیں اور ان کا خرچہ دام چڑھا کر نکالا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس زمانے میں اندلس میں یہی مسئلہ درپیش ہے۔ کیونکہ عیسائیوں نے اہل اندلس کو ساحل سمندر کی طرف بھگا دیا ہے اور ان کا سرسبز و زرخیز علاقہ چھین کر ان کو ایسے علاقے کی طرف دھکیل دیا ہے جہاں زمین ناکارہ شوریلی بنجر اور ناقابل زراعت ہے۔ ان غریبوں کو کھیت اور مربعے کاشت کے قابل بنانے کے لیے بڑی تکلیفیں اٹھانی پڑیں اس قسم کی زمینوں کی اصلاح پر کافی رقم کی بھی ضرورت پڑتی ہے اور کھاد کی بھی اور کھاد بھی بلا پیسے کے دستیاب نہیں ہوتا۔ چنانچہ انہیں زمین کی درستگی پر بڑی بڑی رقمیں خرچ کرنی پڑ گئیں۔ تب کہیں جا کر زمین قابل کاشت ہوئی۔ لامحالہ انہیں یہ تمام خرچہ پیداوار کے دام بڑھا کر وصول کرنا پڑا۔ اندلس کا علاقہ اسی زمانے سے گرانی میں بتلا ہے جب سے عیسائیوں نے انہیں ساحل سمندر کی طرف دھکیلا ہے۔ جس کی وجہ یہی ہے جو ہم نے بتائی ہے۔ لوگ جب سنتے ہیں کہ اس علاقے میں گرانی ہے تو وہ گرانی کی وجہ اس علاقے کی پیداوار میں کمی کو قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں کیونکہ ہمارے علم میں اہل اندلس دنیا میں سب سے اچھے کاشت کار ہیں اور فنِ زراعت میں ماہر ہیں۔ ہر شخص کے پاس خواہ سلطان ہو یا عام آدمی بجز چند کاریگروں اور مزدوروں کے یا چند وطن سے دور مجاہدوں کے کھیت اور مربعہ جات ہیں یا وہ خود کاشت کار ہے۔ مجاہدوں کا خرچہ اور ان کے جانوروں کے چارے کا خرچہ سلطان اُٹھاتا ہے۔ وہاں گرانی کا سبب وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے چونکہ بربر کا علاقہ اس کے برعکس ہے اس کی زمین زرخیز ہے اور سونا اگلتی ہے۔ وہاں کھیتی باڑی کے مصارف بہت کم ہیں اور لوگ کھیتی عام طور پر اور کثرت سے کرتے ہیں۔ اس لیے وہاں ارزانی کا سبب کثرت پیداوار کے ساتھ ساتھ کم مصارف بھی ہیں۔

فصل نمبر ۱۳

دیہاتیوں کا شہروں میں نہ رہنے کا سبب

اس کا سبب یہ ہے کہ جس شہر کی آبادی زیادہ ہوتی ہے اس میں عیاشیاں اور تکلفات بھی زیادہ ہوتے ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور عیاشی کی وجہ سے ان شہریوں کی ضرورتیں بڑھ کر طبیعت ثانیہ بن جاتی ہیں۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ شہر میں غیر لازمی ضرورتوں کی پیداوار کم ہو جاتی ہے اس لیے وہ گراں ہو جاتی ہیں۔ ایک تو عیاشی کی وجہ سے مالدار طبقہ انہیں ہر قیمت پر لینے کو تیار ہوتا ہے۔ دوسرے سرکاری ٹیکسوں سے قیمتیں متاثر ہوتی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ غیر لازمی

ضرورتوں کی چیزوں کے دام بڑھ جاتے ہیں۔ وقت قیمتی ہو جاتا ہے اور مزدوریاں بڑھ جاتی ہیں جس سے شہریوں کے مصارف بھی شہر کی آبادی کے لحاظ سے بڑھ جاتے ہیں اور انہیں اپنے اور اپنے گھر والوں کا خرچہ چلانے کے لیے ایک کثیر رقم کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ دیہاتی جو ایک ایسے مقام پر رہتے ہیں جس کے بازاری کاروبار ٹھنڈے پڑے رہتے ہیں اور کاروبار ہی آمدنی کا ذریعہ ہیں اس لیے ان کی آمدنی بہت تھوڑی ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے ان کے پاس مال جمع نہیں ہوتا اور انہیں زیادہ آبادی والے شہر میں ٹھہرنا مشکل ہوتا ہے۔ کیونکہ اشیائے ضروریہ بہت گراں ہوتی ہیں اور ان کی ضرورتیں مشکل سے پوری ہوتی ہیں جبکہ وہ دیہات میں رہ کر تھوڑی سی آمدنی پر گذارہ کر سکتے ہیں کیونکہ وہ راحت ونزاکت اور عیش و تکلفات کے عادی نہیں ہوتے۔ اس لیے انہیں زیادہ رقم کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ جو دیہاتی دیہات چھوڑ کر شہر میں بستا ہے اسے جلد ہی شہر کو خیر باد کہنا پڑتا ہے اور وہاں کی سکونت میں لطف وراحت نہیں پاتا۔ ہاں جو دیہاتی پہلے سے مال جمع کر لے اور اسے ضرورت سے زیادہ آمدنی ہو اور شہریوں کی طرح تکلفات کا عادی بن جائے وہ شہر میں رہ کر لطف حاصل کر سکتا ہے کیونکہ اب وہ شہریوں میں گھل مل کر اور ان جیسی عادتیں اختیار کر کے شہری بن گیا ہے۔ شہروں کی آبادی کا آغاز اسی طرح ہوتا ہے کہ مالدار دیہاتی شہروں میں بس کر شہریوں کا سا مزاج پیدا کر لیتے ہیں۔

فصل نمبر ۱۴

خوشحالی اور تنگ حالی میں اطراف کی حالت بھی شہروں جیسی ہوتی ہے

یاد رکھیے! جن اطراف کی آبادی زیادہ ہوتی ہے اور ان کے آس پاس کئی قومیں آباد ہوتی ہیں اور ان کے باشندے بہت ہوتے ہیں تو ان کے باشندوں کا حال بھی فراخ اور اچھا ہوتا ہے ان کے پاس پیسہ بھی کافی ہوتا ہے اور شہروں کی بھی کثرت ہوتی ہے اور ان کی حکومتیں اور ممالک بھی عظیم ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ وہاں روزگار کی کثرت ہوتی ہے علاوہ ازیں اس کی ایک اور وجہ بھی ہے جسے ہم فصل معاش میں اور رزق وکسب کے باب میں بیان کریں گے کہ کاروبار کی کثرت سے اتنی دولت پیدا ہوتی ہے جو پیدا کرنے والوں کی ضروری حاجتوں سے جو شہر کی آبادی کی مناسبت سے ہیں بہت کچھ بچ بھی جاتی ہے۔ جس سے وہ مالدار و تونگر بن جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کی خوشحالی میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ ان کے حالات میں فراخی و وسعت پیدا ہو جاتی ہے اور ان میں تکلف و تعیش آ جاتا ہے اور منڈیوں کی گرمی کی وجہ سے حکومت کے محاصل کی بھی آمدنی بڑھ جاتی ہے جس سے حکومت مالدار بن کر اپنی عظمت میں چار چاند لگا دیتی ہے اور اب وہ مضبوط گڑھ اور قلعے بناتی ہے۔ جگہ جگہ شہر بساتی ہے اور آباد شہروں کو مضبوط اور خوبصورت بناتی ہے اس سلسلے میں آپ اطراف مشرق (مصر شام عراق عجم ہند چین وغیرہ) اور تمام بحر روم کے ماوراء اطراف شمال میں غور کیجیے کہ جب ان کی آبادی بہت ہوگئی تو ان کے اقتصادی حالات بھی سدھر گئے اور ان کی حکومتیں بھی عظمتوں کی چوٹیوں پر پہنچ گئیں۔ کثرت سے

شہر بس گئے۔ متعدد پایہ تخت بن گئے تجارت زور پکڑ گئی اور ان کے حالات کچھ سے کچھ ہو گئے۔ چنانچہ اس زمانے میں ہم ان عیسائی تاجروں میں جو مغرب میں مسلمانوں کے پاس آتے جاتے تھے اس قدر خوشحالی اور فراخی دیکھتے ہیں۔ جسے ہم بیان کرنے سے قاصر ہیں۔ یہی حال مشرق اقصیٰ (عراق عجم ہند اور چین) کے تاجروں کا ہے۔ ہمیں آنے جانے والے قافلوں کے ذریعے ان کی تونگری کے بارے میں ایسی ایسی عجیب و غریب خبریں ملی ہیں جن کا ہمیں یقین بھی نہیں آتا۔ یہ خبریں سن کر عوام سمجھتے ہیں کہ ان کے پاس پیسے کی کثرت ہے یا ان کے علاقہ میں سونے اور چاندی کی بہت زیادہ کانیں ہیں۔ یا گذشتہ اقوام کا جوڑا ہوا سونا ان کے ہاتھ آ گیا ہے۔ حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔ کیونکہ جہاں تک ہمیں علم ہے۔ ان علاقوں میں سونے کی کانیں سوڈان میں ہیں اور سوڈان مغرب سے قریب تر ہے۔ علاوہ ازیں اہل مشرق اپنے علاقہ کی مصنوعات دوسرے شہروں میں تجارت کی غرض سے لے جاتے ہیں۔ اگر ان کے پاس خزانے جمع ہوتے ہیں اور پیسے کی ریل پیل ہوتی ہے تو کیوں مال حاصل کرنے کے لیے شہر شہر کے دھکے کھاتے پھرتے ہیں۔ بلکہ آرام سے بیٹھ کر چین کی بانسری بجاتے۔

نجومیوں کی یاوہ گوئی: جب نجومیوں نے مشرق کی خوش حالی اور اقتصادی مضبوطی دیکھی تو ستاروں سے یہ حکم لگا دیا کہ مشرق میں ستاروں کی بخششیں مغرب کی بہ نسبت زیادہ ہیں۔ یہ حکم واقع کے مطابق ہے مگر محض ستاروں کے اثرات سے نہیں بلکہ ستاروں کے اثرات اور زمین کے حالات میں مطابقت ہونے کی وجہ سے ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ نجومیوں نے سبب نجوم تو بتا دیا۔ لیکن علاقائی سبب نہ بتا سکے۔ یعنی خصوصیت سے مشرق و اطراف مشرق میں آبادی کی کثرت اس کا سبب ہے۔ کیونکہ کثرت آبادی کثرت کاروبار کی وجہ سے کثرت آمدنی کا سبب ہے۔ اسی لیے مشرق دنیا میں خوشحالی کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہ بات نہیں کہ یہ اثرات محض تاروں کے ہیں کیونکہ آپ کو ہمارے اشاروں سے اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ تاروں کے اثرات کچھ نہیں۔ نجومیوں کے احکام میں اور زمین کی آبادی و طبیعت میں مطابقت کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔
آبادی سے خوش حالی و بدحالی کا اندازہ افریقہ اور برقہ سے لگایئے کہ جب یہاں کی آبادی اجڑ گئی اور باشندے گھٹ گئے تو کس طرح حالات میں تغیر آ گیا۔ لوگ فقر و فاقہ سے مرنے لگے۔ سرکاری آمدنی گھٹ گئی اور حکومتیں کنگال بن گئیں جب کہ شیعہ اور صنہاجہ کے زمانے میں اسی علاقے میں ہن برسا کرتا تھا جیسا کہ تاریخ شاہد ہے۔ وہاں اقتصادی استحکام تھا۔ سرکاری آمدنی کی کثرت تھی عوام خوش حال تھے ان کے ذاتی مصارف بہت اونچے تھے اور وہ داد و دہش میں بھی گوئے سبقت لیے ہوئے تھے۔ حتیٰ کہ مصر کے گورنر کے مصارف کے لیے بھی رقم قیروان ہی سے بھیجی جاتی تھی۔ پیسے کی اس قدر بہتات تھی کہ جب جوہر کاتب (سپہ سالار مہدی) فتح مصر کے لیے کوچ کرتا ہے تو اپنے ساتھ دیناروں سے ایک ہزار اونٹ لاد کر لے جاتا ہے تا کہ یہ رقم فوجی مصارف و عطیات پر خرچ کی جائے اور غازیوں کو دی جائے۔ اگرچہ پرانے زمانے میں مغرب کا علاقہ تونگری میں افریقہ سے کم تھا۔ لیکن اس کمی کے باوجود بھی مال و دولت کی فراوانی تھی۔ موحدین کے زمانے میں تو مغرب سونا اگلتا تھا۔ اس وقت مغرب کی اقتصادی حالت بہت اونچی تھی۔ محاصل کی آمدنی بھرپور تھی۔ لیکن اس زمانے میں آبادی گھٹ جانے کی وجہ سے گر گئی۔ کیونکہ مغرب کا اکثر حصہ قوم بربر سے خالی ہوتا چلا جا رہا ہے اور چاروں طرف سناٹا ہی سناٹا نظر آتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا حال بھی افریقہ کی طرح پتلا ہو جائے گا جب کہ کسی وقت اس کی آبادی بحیرہ روم سے لے کر سوڈان کے علاقے تک سوس اقصیٰ اور برقہ کے اندر پھیلی ہوئی تھی۔ آج یہی علاقہ قریب قریب سارا نہیں تو اکثر ویران نظر

آتا ہے اور دور دور تک میدان اور جنگل نظر آتے ہیں۔ صرف ساحل سمندر پر اور چند قرب و جوار کے ٹیلوں پر آبادی کے طور پر باقی ہے جو زبانِ حال سے اپنی عظمت رفتہ پر آٹھ آٹھ آنسو بہا رہی ہے۔

نہ گورِ سکندر نہ ہے قبرِ دارا
مٹے ناميوں کے نشاں کیسے کیسے

فصل نمبر ۱۵

شہری جائیداد اور اُس کی آمدنی!

یاد رکھیے کہ شہری شہروں میں کافی جائیداد بیک وقت پیدا نہیں کرتے کیونکہ کسی کے پاس اتنا پیسہ نہیں ہوتا کہ اس سے اس قدر جائیداد خرید لے جس کی قیمت حد سے زیادہ ہو اگر چہ اس کی خوش حالی کتنے ہی اونچے مقام پر کیوں نہ ہو۔ بلکہ لوگ بتدریج جائیداد خریدتے ہیں یا تو یہ جائیداد انہیں ان کے ماں باپ سے یا کسی عزیز سے ورثہ میں ملتی ہے اور اسے بڑھاتے بڑھاتے ایسی صورت پیدا ہو جاتی ہے کہ بہت سے افراد کی جائیدادوں کا مالک ایک ہی شخص بن جاتا ہے۔ اس وجہ سے اس کے پاس جائیداد بہت ہو جاتی ہے یا منڈیاں ٹھنڈی پڑ جانے کی وجہ سے کوئی شخص بہت جائیداد پیدا کر لیتا ہے کیونکہ کسی حکومت کے آخری اور دوسری حکومت کے ابتدائی زمانے میں جب کہ جانے والی حکومت کے پاس فوج ختم ہو جاتی ہے۔ اس کا شیرازہ بکھرنے لگتا ہے اور شہروں میں ویرانی کے آثار جھلکنے لگتے ہیں تو لوگوں کی توجہ جائیداد سے ہٹ جاتی ہے۔ کیونکہ کرائے وصول نہ ہونے کی وجہ سے اس سے کچھ بھی فائدہ نہیں ہوتا اور ملک کے حالات بدلے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس لیے جائیداد کی قیمتیں بہت گر جاتی ہیں (ہر شخص یہ سوچ کر نہ معلوم کل کیا ہو پیسہ سمیٹنے کی فکر میں ہوتا ہے) اس طرح جائیدادیں کوڑیوں کے مول بکنے لگتی ہیں۔ بعض ہوشیار اشخاص موقع غنیمت جان کر تھوڑے سے پیسوں میں بہت سی جائیداد خرید لیتے ہیں۔ پھر ان کے مرنے کے بعد یہ جائداد ان کے وارثوں کے ہاتھ لگ جاتی ہے۔ پھر جب دوسری حکومت برسر اقتدار آتی ہے اور رفتہ رفتہ اس کا دور شباب آتا ہے اور اس کا نظم ونسق بہترین طریقے پر رائج ہو جاتا ہے تو جائیدادوں کی قیمتیں بڑھ جاتی ہیں۔ کیونکہ اب پیسے والوں کی توجہ جائیداد کی طرف مبذول ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ان کے کرائے دُگنے چوگنے ہوتے ہیں اور آسانی سے وصول ہونے لگتے ہیں۔ اس لیے اب ان کی قدر و منزلت بڑھ جاتی ہے اور جائیداد کا مالک شہر کے رؤساء میں شمار ہونے لگتا ہے۔ لہٰذا یہ جائیداد اس کی کوشش و پیسے سے حاصل نہیں ہوتی کیونکہ اتنی بڑی جائیداد کا پیدا کر لینا اس کی طاقت سے باہر تھا۔

مالکِ جائیداد کے لیے جائیداد کی آمدنی ناکافی ہوتی ہے: جائیداد کی آمدنی مالک جائیداد کی معاشی ضرورتوں کے لیے ناکافی ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے اس کی عیش و عشرت کے تقاضے پورے نہیں ہوتے عموماً جائیداد کی آمدنی

سے ضروری معاشی ضرورتیں ہی پوری ہوتی ہیں۔ ہم نے شہروں کے بڑے بوڑھوں سے اس سلسلہ میں جو کچھ سنا ہے۔ وہ یہ ہے کہ جائیداد پیدا کرنے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ جائیداد صاحب جائیداد کے مرنے کے بعد اس کی چھوٹی اولاد کی کفالت کا ذریعہ بن جائے جب تک وہ روزگار پیدا کرنے کے قابل نہ ہوں۔ پھر جب وہ روزگار پیدا کرنے لگیں تو وہ بذات خود انہیں بڑھائیں اور اپنی اولاد کے لیے اسی طرح چھوڑ جائیں۔ کبھی بعض بچے کمانے کے قابل نہیں ہوتے کیونکہ معذور و نادان ہوتے ہیں اور کمانے کی سوجھ بوجھ نہیں رکھتے اس لیے جائیداد کی آمدنی سے ان کا خرچ چلتا ہے۔ جائیداد کے پیدا کرنے سے مال داروں کا بس یہی مقصد ہوتا ہے۔ یہ مقصد نہیں ہوتا کہ اس سے مالدار بن جائیں اور روساء کی طرح عیاشانہ زندگی بسر کریں۔ کبھی کوئی مالک جائیداد شاذ و نادر مالدار بھی بن جاتا ہے کہ وہ منڈیوں کے رنگ ڈھنگ اور جائیدادوں کی قیمتیں گرتی ہوئی دیکھ کر زیادہ سے زیادہ جائیدادیں خرید لیتا ہے۔ پھر اس جائیداد کی قیمتیں بڑھ جاتی ہیں اور وہ کروڑ پتی بن جاتا ہے۔ لیکن اس قسم کے دولت مند جاگیردار قدیمی امراء اور حکام کی نگاہوں میں کھٹکتے رہتے ہیں اور عموماً وہ کسی نہ کسی حیلے سے اس کی جائیداد چھین کر ہی دم لیتے ہیں یا اسے اس کے فروخت کرنے پر آمادہ کر لیتے ہیں تاکہ خود خرید لیں اس طرح ان سے مالک جائیداد کو نقصانات اٹھانے پڑتے ہیں۔

فصل نمبر ۱۶

شہری مالدار دفاع کے لیے جاہ و عزت کے محتاج ہوتے ہیں!

کیونکہ جب کسی شہری کے پاس دولت بیحد ہو جاتی ہے۔ وہ بہت ساری جائیداد کا مالک بن جاتا ہے۔ اپنے ہم عصروں میں سب سے زیادہ مالدار ہو جاتا ہے۔ اس کی امارت و ریاست کی وجہ سے پورے شہر کی اس پر نگاہ پڑنے لگتی ہے اور اس کی آرام طلبی اور عیش و عشرت کی زندگی حد سے بڑھ جاتی ہے تو سلاطین و امراء اس پر ٹوٹ پڑتے ہیں اور اس سے جلنے لگتے ہیں اور شرارتوں پر اتر آتے ہیں۔ چونکہ انسانی طبیعت میں ظلم و زیادتی کا مادہ ہے اس لیے لوگ اس کی دولت چھیننے کے لیے ہر ممکن کوشش کرتے ہیں اور ہر قسم کی سازش اس کے خلاف کر گذرتے ہیں۔ حتیٰ کہ اسے شاہی عتاب کے کسی جنجال میں پھانس کر ہی چین سے بیٹھتے ہیں اور اسے سرکاری مواخذہ کے کسی ظاہری سبب میں ڈال کر انہیں آرام ملتا ہے تاکہ اس صورت سے اس کی دولت اچک لی جائے۔ عموماً اکثر سرکاری احکام ظلم و تشدد پر مبنی ہوتے ہیں۔ کیونکہ خالص انصاف صرف خلافت کے زریں دور میں تھا۔ مگر وہ زمانہ تھا ہی کتنا سا۔ خود رحمت عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرما گئے تھے کہ میرے بعد خلافت تیس سال رہے گی۔ پھر وہ ظالمانہ حکومت سے بدل جائے گی۔ ان حالات میں کسی مالدار اور مشہور دولت مند کے لیے ایسے حمایتیوں کے بغیر چارہ کار نہیں جو اس کی طرف سے دفاع کرتے رہیں اور اسے ایسے ایسے اثرات و تعلقات کی بھی ضرورت ہے جو بادشاہ کے کسی خاص عزیز کے یا اس کے خاندان کے کسی خاص عزیز سے قائم ہوں تاکہ ان کی وجہ سے سلطان اس کی

حفاظت کرے اور وہ شاہی ظلِ عاطفت میں رہ کر ظلم و تعدی کے مصائب سے محفوظ رہ سکے۔ اگر اس کے پاس یہ اسلحہ نہ ہوں گے تو وہ کسی نہ کسی سازش سے حکام و ظالموں کا تختہ مشق بن کر فنا ہو جائے گا اور یہ ظالم اس کا مال لے اُڑیں گے۔

فصل نمبر ۱۷

شہروں میں تمدن حکومت کے ساتھ ساتھ آتا ہے اور قیامِ حکومت تک قائم رہتا ہے

کیونکہ تمدن آبادی پر زائد از ضرورت طاری ہونے والی حالت ہے جس میں خوشحالی اور قوموں کے گھٹنے بڑھنے کے تفاوت کے اعتبار سے تفاوت پیدا ہوتا رہتا ہے اور وہ ایک حال پر باقی نہیں رہتی۔ جب یہ حالت اپنی گوناگوں اقسام و اصناف کے ساتھ کسی شہر پر طاری ہوتی ہے تو صنعتوں کے قائم مقام ہوتی ہے۔ شہر میں ہر قسم کے صنعت کار اور مشاق کاریگر پیدا ہو جاتے ہیں اور جوں جوں تمدن بڑھتا ہے۔ صنعت کاروں کو فروغ ہوتا ہے اور وہ نسل صنعتوں میں طرح طرح کی ایجادات کرتی ہے اور جب تک یہ حالت قائم رہتی ہے اور لگاتار صنعتیں قائم رہتی ہیں تو کاریگر اپنی اپنی صنعتوں میں ہوشیار و ماہر ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ جب ایک طویل زمانے تک کوئی کاروبار کیا جاتا ہے تو اس میں استحکام اور خوبصورتی پیدا ہو جاتی ہے اور کاریگر کے ہاتھ میں ایک قسم کی سبکی اور لطافت پیدا ہو جاتی ہے۔

اکثر ایسا آبادی کی زیادتی اور باشندوں کی آسودگی کی کثرت کی حالت میں ہوا کرتا ہے۔ یہ گوناگوں اصناف کا تمدن حکومت کی راہ سے آتا ہے۔ کیونکہ حکومت رعایا سے پیسے وصول کر کے اپنے خاص رازداروں اور سرکاری حکام پر خرچ کرتی ہے اور ان کا حال بہ نسبت مال کے ان مرتبوں ہی سے بہت زیادہ سنورتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ خوب خوشحال ہوتے ہیں پھر روپیہ رعایا سے وصول کر کے سرکاری ملازمین پر خرچ کیا جاتا ہے۔ اور ان شہریوں پر بھی جو ان سے کسی قسم کا تعلق رکھتے ہیں اور ہیں بھی بہت زیادہ اس وجہ سے ان کی دولت و تونگری میں اضافہ ہو جاتا ہے اور ان میں ناز و نعمت سے پیدا ہونے والے جذبات اُبھر آتے ہیں اور صنعتیں اپنی گوناگوں اقسام کے ساتھ رواج پا کر کمال کو پہنچتی ہیں۔ اس کو شہریت یا تہذیب و تمدن کہا جاتا ہے۔ اسی لیے جو شہر مرکز سے دور ہوتے ہیں۔ ان میں کثرت آبادی کے باوجود بدویت کا غلبہ رہتا ہے اور ان کا ہر گوشہ ہر قسم کے تمدن سے دور رہتا ہے۔ اس کے برعکس جو مرکز سے قریب رہتی ہیں ان پر تمدن کی روشنی جھلکتی ہے۔ کیونکہ وہ بادشاہ سے قریب ہوتے ہیں اور ہمہ وقت اس کی دولت سے فائدہ اٹھاتے رہتے ہیں۔ جیسے پانی کے قریب جو نباتات ہوتی ہیں وہ زیادہ سرسبز ہوتی ہیں پھر اس کے بعد والی پھر اس کے بعد والی۔ حتیٰ کہ بعض نباتات پانی سے اتنی دور ہوتی ہیں کہ تری ان تک نہیں پہنچتی اور وہ مرجھائی مرجھائی سی رہتی ہیں۔ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ حکمران اور حکومت دنیا کی منڈی ہے۔ منڈی میں

اور منڈی کے قرب و جوار میں تمام چیزیں موجود ہوتی ہیں اور جو مقامات منڈی سے بہت دور ہوتے ہیں۔ وہاں تمام چیزیں معدوم ہوتی ہیں۔ پھر اگر موجودہ حکومت لگاتار قائم رہتی ہے اور اس علاقے میں لگاتار بادشاہ ہوتے رہتے ہیں تو لوگوں میں تمدن جڑیں پکڑ کر مضبوط ہو جاتا ہے۔ یہودیوں کے بارے میں غور کیجئے جب شام میں ان کی حکومت تقریباً ۱۴ سو برس رہی تو ان کا تمدن جم گیا اور وہ معاشی زندگی اور معاشی زندگی کے اسباب اور معاشی گوناگوں صنعتوں میں بڑے ہوشیار ہو گئے۔ غرضیکہ کھانے پینے، پہننے اوڑھنے اور رہنے سہنے میں تمام خانگی معاملات میں انہوں نے ایسی ایسی صنعتیں گھڑیں جو ہنوز موجود ہیں۔ انہیں لوگوں سے شام میں تہذیب و تمدن اور اس کے اسباب پھولے پھلے۔ پھر ان کے بعد چھ سو سال تک رومیوں کی حکومت رہی اور شام میں تمدن عروج کمال تک پہنچ گیا۔ اسی طرح دنیا میں قبطیوں کی حکومت تین ہزار سال رہی اس لیے ان کے علاقے مصر میں تمدن کے اسباب و محرکات نے رگ و ریشے پھیلائے پھر ان کے بعد مصر میں یونانیوں اور رومیوں کی حکومت آئی اور تمدن پھلا پھولا مگر اسلام نے آ کر ان حکومتوں کے صدیوں کے تمدن کو ختم کر دیا۔ مصری تمدن کا زمانہ بہت طویل ہے۔ اس طرح تمدن یمن میں خوب پھلا پھولا کیونکہ یمن میں عمالقہ اور تبابعہ کے زمانے سے ہزاروں سال عربوں کی حکومت رہی پھر ان کے بعد مصری حکومت آئی۔ یہی حال عراقی تمدن کا ہے۔ کیونکہ عراق میں نبطیوں اور پارسیوں کی حکومت برابر قائم رہی۔ نیز عراق پر کلدانیوں، کیانیوں اور کسروی قوموں نے پھر عربوں نے ہزارہا سال حکومت کی۔ لہٰذا اس زمانے میں روئے زمین پر شامیوں عراقیوں اور مصریوں سے کوئی قوم زیادہ مہذب نہیں۔ اسی طرح اندلس میں تہذیب و تمدن کی جڑیں جمیں۔ کیونکہ اندلس میں ہزاروں سال قوط (گاتھ) کی اور ان کے بعد بنوامیہ کی حکومتیں قائم رہیں اور یہ دونوں حکومتیں بہت بڑی تھیں۔ اس لیے اندلس میں بھی تمدن خوب پھلا پھولا۔ افریقہ اور مغرب میں قبل از اسلام کوئی بڑی حکومت قائم نہ تھی۔ فرنگیوں نے افریقہ کا ساحلی علاقہ کاٹ کر اپنی حکومت میں شامل کر لیا تھا۔ لیکن بربر نے ان کی پوری پوری اطاعت نہیں کی اور وہ قلعوں اور جنگلوں میں آزادانہ زندگی گذارتے رہے۔ اہل مغرب کے پاس تو کوئی حکومت گذری ہی نہیں۔ ہاں یہ سمندر پار قوم گاتھ کو جزیہ ادا کیا کرتے تھے پھر جب اسلام کی برکت سے اللہ تعالیٰ نے عربوں کو افریقہ اور مغرب کا حاکم بنایا تو عربوں کی حکومت شروع اسلام میں ان میں تھوڑے ہی دنوں رہی۔ مسلمان حکمران اس زمانے میں خود ہی بدویت کے رنگ ڈھنگ پر تھے تمدن کیا پھیلاتے۔ مسلمانوں کی مغرب اور افریقہ میں جو حکومتیں جمیں انہوں نے سابقہ حکومتوں میں تمدن پایا نہیں جس پر وہ اپنے تمدن کی بنیادیں اٹھاتے۔ کیونکہ یہ لوگ بربر تھے جو سرتاپا بدویت میں ڈوبے ہوئے تھے۔ وہاں ہشام بن عبدالملک کے زمانے میں تازہ تازہ مغرب اقصیٰ سے آنے والے حکمران برابرہ میں میسرہ مطفری کی وجہ سے کچھ تمدن پایا جاتا ہے۔ لیکن انہوں نے عربوں کی اطاعت قبول نہیں کی اور جلد ہی اپنی مستقل حکومت بنا لی۔ اگرچہ انہوں نے ادریس کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی۔ لیکن ان میں ادارسہ کی حکومت عربی حکومت میں نہیں گنی جاتی۔ کیونکہ بربر ہی حکومت کے متولی تھے اور عربوں کی زیادہ تعداد نہ تھی اور نہ ان کا کوئی خاص اثر تھا۔ افریقہ میں اغالبہ کی اور ان کے ساتھ عربوں کی حکومت تھی وہاں عربی تمدن قدرے ابھرا کیونکہ قیروان کی کثرت آبادی کی وجہ سے انہیں حکومت کے عیش و نعم حاصل تھے۔ پھر ان سے اس تہذیب کے کتامہ اور کتامہ کے بعد صنہاجہ وارث ہوئے لیکن ان سب کی مدت حکومت تھوڑی ہے جو پورے چار سو سال بھی نہیں۔ ان کی حکومتیں ختم ہوتے ہی تمدن کا رنگ بدل گیا۔ کیونکہ ابھی ان میں تمدن مستحکم نہیں ہوا

تھا اور ہلالی عرب بدو ملک پر قابض ہو گئے اور ملک اجاڑ دیا جہاں آبادی میں تمدن کے دھندلے سے کچھ اثرات باقی رہ گئے تھے۔ اس زمانے میں بھی ان بزرگوں میں جو اپنی زندگی کا کچھ حصہ قلعہ میں یا قیروان میں یا مہدیہ میں گذار چکے تھے۔ کچھ تمدن کی جھلکیاں پائی جاتی ہیں۔ آپ ان کے رہنے سہنے میں پہننے اوڑھنے میں اور ان عادتوں اور خصلتوں میں تمدن و بدویت سے ملے جلے آثار پائیں گے۔ جن کو ایک ہوشیار شہری فوراً تاڑ لیتا ہے۔ یہی حال افریقہ کے اکثر شہروں کا ہے کہ ان میں قدیمی تمدن کے آثار ہنوز جھلکتے ہیں۔ یہ بات مغرب میں اور مغرب کے شہروں میں نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ افریقہ میں حکومت طویل عرصہ تک اغالبہ، صنہاجہ اور شیعہ کے زمانوں میں جمی رہی۔ مغرب میں تمدن کا بہت بڑا حصہ موحدین کی حکومت کی راہ سے آیا کیونکہ اندلس کے علاقہ پر ان کی حکومت چھا گئی تھی اور اس کا دائرہ جس قدر وسیع تھا وہ آپ کو معلوم ہی ہے۔ تمدن کا ایک بہت بڑا حصہ اس میں پایا جاتا تھا جس کی جڑیں مضبوط ہو گئی تھیں اور اس کا بیشتر حصہ اہل اندلس سے پھیلا پھر جب عیسائیوں نے مشرقی اندلس سے مسلمانوں کو جلاوطن کیا اور افریقہ کی طرف دھکیلا تو انہوں نے افریقہ میں اور اس کے اکثر شہروں میں اپنے تمدن کے آثار باقی رکھے جو زیادہ تر مصری تمدن سے ملے جلے تونس میں پائے جاتے ہیں۔ اندلس میں افریقی تمدن تھا ہی پھر مغرب و افریقہ میں بھی مصریوں نے اپنا تمدن پھیلایا۔ اس لیے ان دونوں سے مغرب کو تمدن کا خاصا حصہ مل گیا۔ پھر جب مغرب میں حکومت میں زوال آیا اور شہروں کی آبادی پراگندہ ہوئی اور بربر قوم اپنی سابق حالت پر لوٹ آئی تو ان میں پھر وہی بدویت کے طور طریقے گھس آئے جو پہلے موجود رہ چکے تھے۔ بہر حال افریقہ میں آثار تہذیب و تمدن مغرب کی بہ نسبت زیادہ ہیں۔ کیونکہ وہاں مغرب کی بہ نسبت سابقہ حکومتیں زیادہ آتی جاتی رہیں اور اس لیے بھی کہ ان کی عادتیں مصر والوں کی عادتوں سے ملتی جلتی تھیں۔ کیونکہ ان میں آمد و رفت کے باہمی تعلقات پائے جاتے تھے۔ اس لیے یہ نکتہ یاد رکھیئے جس سے بہت لوگ ناآشنا ہیں۔

تمدن ایک اضافی چیز ہے: یاد رکھیے تمدن ایک اضافی چیز ہے اس کا عروج و زوال حکومت کے عروج و زوال پر، آبادی کی کمی بیشی پر، شہروں کے چھوٹے بڑے ہونے پر اور ان کی خوش حالی و بدحالی پر موقوف ہے۔ کیونکہ حکومت تمدن کی ریڑھ کی ہڈی ہے اور ممالک اور آبادیاں اس پر گوشت ہے اور محاصل کی رقم اس کی رگوں کا خون ہے۔ کیونکہ وہ دورہ کر کے انہیں میں چلا جاتا ہے اور عموماً لوگوں میں خوش حالی ان کی منڈیوں اور تجارتی میلوں سے پیدا ہوتی ہے۔ جب بادشاہ اپنے عطیات اور اپنا روپیہ پیسہ شہریوں پر بہاتا ہے تو دولت ان میں منتشر ہو جاتی ہے۔ پھر بادشاہ کی طرف سے محاصل وغیرہ کے ذریعے لوٹ کر آ جاتی ہے۔ پھر ان میں پھیل جاتی ہے۔ اس طرح ملک کی دولت گردش میں رہتی ہے۔ محاصل و ٹیکس رعایا سے روپیہ لے لیتے ہیں اور یہی روپیہ عطیات کی صورت میں رعایا پر لوٹا دیا جاتا ہے لہٰذا جتنی حکومت خوش حال ہوگی۔ اسی نسبت سے رعایا بھی خوش حال ہوگی اور رعایا کی خوش حالی اور کثرت کی نسبت سے حکومت کے پاس مال ہوگا۔ ان تمام عظمتوں اور خوشحالیوں کی جڑ آبادی کی کثرت ہے۔

فصل نمبر ۱۸

تمدن زوالِ آبادی کی علامت ہے

ہم گذشتہ اوراق میں آپ کو بتا چکے ہیں کہ حکومت عصبیت کی آخری حد ہے اور تمدن بدویت کی آخری حد ہے اور تمام آبادی کی خواہ دیہاتی آبادی ہو یا شہری اور طبقہ خواص ہو یا عوام ایک محسوس عمر ہوتی ہے جیسے دنیا کے بے شمار لوگوں میں ہر شخص کی ایک محسوس عمر ہوتی ہے۔

تمدن آبادی کی انتہائی حد: معقول و منقول دلائل سے یہ بات پایہ تکمیل کو پہنچ چکی ہے کہ چالیس سال تک انسانی قوئ کے نشوونما کی انتہا ہے۔ جب انسان چالیس سال کا ہو جاتا ہے تو طبیعت کچھ وقت تک اللہ کے حکم سے نشوونما سے رک جاتی ہے۔ پھر قوئ میں انحطاط آنے لگتا ہے۔ اسی پر آبادی میں تمدن کا قیاس کر لیجئے۔ کیونکہ تمدن آبادی کی انتہائی حد ہے۔ پھر آبادی گھٹنے لگتی ہے کیونکہ جب لوگ خوش حال اور فارغ البال ہو جاتے ہیں تو وہ طبعی طور پر تہذیب و تمدن کے تمام طریقے اختیار کر لیتے ہیں اور ان کے عادی بن جاتے ہیں۔

تمدن تعیّشات و تکلفات کا نام ہے: یہ آپ کو معلوم ہی ہو چکا ہے کہ تمدن گوناگوں اقسام کے عیش و پر لطف زندگی کا' عیاشی کے نت نئے طریقے ایجاد کرنے کا' اس صنعتوں کی طرف توجہ دینے کا جو اصناف عیش کو بڑھا چڑھا دے اور اس کے تمام اقسام میں ایک کیف آور لذت پیدا کر دے اور ان صنعتوں میں مہارت پیدا کرنے کا جو عیش کو دوبالا کرنے کے لیے ایجاد کی گئی ہیں (جیسے عمدہ کھانے تیار کرنے کی صنعت' خوبصورت ڈیزائنوں کے کپڑے بننے کی صنعت' بہتر سے بہتر مکانات بنانے کی صنعت' دیدہ زیب فرش تیار کرنے کی صنعت' خوشنما ڈیزائنوں کے برتن بنانے کی صنعت اور دیگر تمام گھریلو سامان تیار کرنے کی صنعت کا نام ہے۔ پھر ان صنعتوں کے ہر شعبے کو خوبصورت اور دل پسند بنانے کے لیے دیگر پر تکلف صنعتیں ایجاد کر لی گئی ہیں۔ جن کی دیہات میں ذرا سی بھی مانگ نہیں اور نہ شہروں میں مانگ ہو ان میں ان تکلفات کو دخل نہ ہو۔

تمدن کا منشا خواہش پرستی ہے: جب ان خانگی سامان آرائش میں تکلف اور خوبصورتی انتہا کو پہنچ جاتی ہے تو انسان بندۂ خواہشات بن کر رہ جاتا ہے اور ان عادتوں کی موجودگی میں دلوں میں طرح طرح کی تمنائیں کروٹیں لیتی رہتی ہیں جن سے نہ دین ہی صحیح حال پر باقی رہتا ہے اور نہ دنیا ہی دین تو اس لیے بگڑ جاتا ہے کہ انسان ایسی خواہشات کا بندہ بن جاتا ہے جن کا ہٹانا بڑا دشوار ہے۔ کیونکہ وہ اس کے دل میں رچ بس گئی ہیں اور دنیا اس لیے بگڑتی ہے کہ ان بدترین عادتوں کی وجہ سے انسان کی ضرورتیں بڑھ کر مصارف بہت زیادہ بڑھ جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ انسان اپنی تمام خواہشات پوری کرنے سے درماندہ اور عاجز نظر آتا ہے۔

تمدن اسراف سکھاتا ہے: اس بیان کی مزید وضاحت یہ ہے کہ جب کسی شہر میں گوناگوں قسم کا تمدن کارفرما ہوتا ہے تو اس کے باشندوں کے اخراجات بڑھ جاتے ہیں اور تفاوت آبادی سے تمدن میں بھی تفاوت پیدا ہو جاتا ہے۔ جس قدر زیادہ آبادی ہوتی ہے۔ اسی قدر زیادہ تمدن کی جلوہ آرائی ہوتی ہے اوپر ہم بیان کر آئے ہیں کہ جو شہر زیادہ آباد ہوتے ہیں ان میں خاص طور سے ضروری اشیاء گراں ہوتی ہیں۔ پھر چنگیاں گرانی میں اضافہ کر دیتی ہیں۔ کیونکہ تمدن اختتام حکومت کے وقت اس کے دور شباب میں آتا ہے اور حکومتیں اسی زمانے میں چنگیاں لگاتی ہیں کیونکہ ان کے اخراجات بڑھ جاتے ہیں حتیٰ کہ بکری کی چیزوں پر چنگیاں گرانی کا سبب بن جاتی ہیں۔ کیونکہ عوام ہوں یا تاجر ہر شخص بکری کی چیزوں پر جو خرچ آتا ہے اسے اس کی قیمت میں سے وضع کرتا ہے۔ حتیٰ کہ اپنا ذاتی خرچہ بھی قیمت ہی سے نکالتا ہے اس لیے چنگی بکری کی چیزوں کی قیمتوں میں داخل کر لی جاتی ہے۔ اس صورت حال کا لازمی طور پر یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ شہریوں کے اخراجات بڑھ جاتے ہیں اور وہ اوسط درجے کے اخراجات سے نکل کر حد اسراف میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اسراف کے بغیر چارہ ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ لوگوں پر ان کی بدترین عادتیں حکمران ہیں اور وہ ان کے بندۂ بے دام ہیں۔ اس لیے ان کی تمام کمائیاں اخراجات کی نذر ہو جاتی ہیں اور وہ لگاتار افلاس اور تہی دستی کی طرف بڑھتے رہتے ہیں حتیٰ کہ فقر و فاقہ کے شکار ہو جاتے ہیں چیزوں کے خریدار کم ہو جاتے ہیں بازار ٹھنڈے پڑ جاتے ہیں اور شہر کے نظم و نسق میں ابتری پھیل جاتی ہے۔ ان تمام خرابیوں کا سب سے بڑا سبب تمدن کی افراط اور کثرت تعیش ہے۔ یہ خرابیاں عموماً منڈیوں اور آبادیوں میں پیدا ہوتی ہیں اور لوگوں میں خاص طور سے جو ذاتی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں یہ ہیں کہ انہیں اپنی پرتکلف ضرورتیں پوری کرنے کے لیے بے حد دوڑ دھوپ کرنی پڑتی ہے اور طرح طرح کی بدمعاشیاں اختیار کرنی پڑتی ہیں اور ان کے اندر دنائت اور کمینگی پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر ایک خواہش پوری کرتے ہیں تو دس خواہشیں پیدا ہو جاتی ہیں اور وہ کوشش کرتے ہیں کہ کسی نہ کسی طرح سے یہ بھی پوری ہوں۔ خواہ اخلاق سے گر کر مجرمانہ جدوجہد کرنی پڑے۔ اس لیے ان میں فسق و فجور، غنڈہ گردی، مکر و فریب اور طرح طرح کی عیاریاں پیدا ہو جاتی ہیں تاکہ ہر جائز اور ناجائز طریقے سے اپنی خواہشات پوری کر سکیں۔ وہ دن رات اسی فکر میں مبتلا رہتے ہیں اور اس سلسلے میں ہر وقت طرح طرح کی تدبیریں سوچتے رہتے ہیں نہ جھوٹ سے شرماتے ہیں نہ جوئے بازی سے نہ دھوکہ اور فریب سے نہ چوری سے، نہ جھوٹی قسموں اور جھوٹی گواہیوں سے اور نہ سود کھانے سے۔ آپ انہیں فسق و فجور میں اور غنڈہ گردی کے تمام طریقوں میں بڑا ہوشیار پائیں گے۔ وہ علی الاعلان فسق و فجور سے نہیں شرماتے، بدمعاشی کے تمام کاموں میں چاق و چوبند رہتے ہیں اور اخلاقی گراوٹوں میں گھسنے سے ذرا بھی نہیں شرماتے۔ حتیٰ کہ عزیز و اقارب کو بھی نہیں بخشتے۔ جب کہ بدویت ان گندے اور گھناؤنے کاموں سے شرماتی ہے۔ آپ شہریوں کو مکر و فریب عیاری و چالاکی اور دھوکہ دہی میں بڑا ہوشیار دیکھیں گے۔ تاکہ اس تدبیر سے شاہی قہر و عتاب سے اور ان جرائم کی سزاؤں سے محفوظ رہ سکیں۔ حتیٰ کہ جرائم اکثر شہریوں کی عادتیں بن جاتے ہیں۔ اللہ کسی کو بچالے تو بچالے۔ گویا پورا شہر لٹیروں اور غنڈوں کا سمندر ہے جو ہمہ وقت موجزن رہتا ہے۔ اس آوارہ گردی میں شاہی خاندان کے یا شرفاء کے نوعمر بچے بھی جن کی تربیت میں غفلت برتی جاتی ہے اور ان پر شہریوں کی صحبت کا رنگ چڑھ جاتا ہے شریک ہو کر اپنی زندگیاں برباد کر بیٹھتے ہیں۔ یاد رکھئے کہ انسان انسان میں کوئی فرق نہیں۔ فرق صرف اوصاف حمیدہ اور مکارم اخلاق سے اور اخلاقی گراوٹوں کے اجتناب سے پیدا ہوتا ہے اگر کسی

میں گندے اخلاق جڑ پھیلا لیتے ہیں تو اس کے نسب کی شرافت ان داغوں کو نہیں دھو سکتی۔ اس لیے آپ بہت سے اچھے شریف حسب والے خاندانوں کی اور شاہی اولاد کو جہالت و آوارگی میں ڈوبا ہوا پائیں گے اور دیکھیں گے کہ معاش کے سلسلے میں رذیل سے رذیل پیشے اختیار کرنے سے نہیں شرماتے۔ کیونکہ ان کے اخلاق بگڑ چکے ہیں اور وہ طرح طرح کی آوارگی اور بدمعاشی کے عادی بن چکے ہیں۔ جب یہ خرابیاں کسی شہر یا کسی قوم میں کثرت سے پائی جاتی ہیں تو اس کی بربادی اور تباہی کے دن قریب آ جاتے ہیں اور اللہ کے حکم سے وہ بہت جلدی فنا کے گھاٹ اتر جاتی ہے۔ اس آیت ﴿و اذا اردنا ان نهلک قرية امرنا مترفيها﴾ الخ (یعنی جب ہم کسی بستی کو تباہ کرنا چاہتے ہیں تو اس میں مالداروں کی کثرت کر دیتے ہیں۔ پھر وہ اس میں فسق و فجور کرتے ہیں۔ پھر وہ اللہ کے عذاب کے مستحق بن جاتے ہیں آخر کار ہم انہیں تباہ کر کے چھوڑتے ہیں) کے یہی معنی ہیں۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہی ہے کہ ان کی کمائیاں ان کی ضرورتیں پوری نہیں کر سکتیں۔ کیونکہ خواہشات کا انبار لگا رہتا ہے اور دل کا مطالبہ رہتا ہے کہ یہ سب خواہشیں پوری ہوں۔ اس لیے ان کے اخلاق بگڑ جاتے ہیں۔ پھر جب ایک ایک کر کے ہر شخص کا حال بدل جاتا ہے تو شہر کے نظام میں بھی خلل آ جاتا ہے اور وہ اجڑ جاتا ہے۔

کیا نارنگی اور کنیر کا درخت منحوس ہوتا ہے؟ کسی عاقل تجربہ کار نے جو یہ کہا ہے کہ اگر کسی شہر میں نارنگیوں کی زیادہ کاشت ہو تو وہ اجڑ جاتا ہے۔ اس کے یہی معنی ہیں جس کی وضاحت ہم نے کی ہے۔ اس مقولے کی وجہ سے بہت سے لوگ گھروں میں نارنگیاں نہیں لگاتے۔ حالانکہ یہ مطلب نہیں ہے کہ نارنگی کا درخت منحوس ہوتا ہے اور اس کی یہ خاصیت ہے بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ باغات کی کثرت اور نہروں کی افراط تمدن کا لازمہ ہے۔ پھر نارنگی لیموں سرو اور دیگر اسی قسم کے درخت جن میں نہ کوئی ذائقہ پایا جاتا ہے اور نہ کچھ فائدہ محض آرائش کے طور پر لگائے جاتے ہیں جو تمدن کی غرض و غایت ہے۔ کیونکہ آرائشی درختوں کی باغوں میں محض شکلیں مقصود ہوتی ہیں اور یہ آرائش و جمال جب ہی آتا ہے جب لوگوں میں گوناگوں اصناف کا تمدن کارفرما ہوتا ہے۔ اس مرحلہ پر پہنچ کر شہر کی تباہی کا احتمال قوی ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ یہی بات کنیر کے بارے میں کہی جاتی ہے۔ لیکن اس کا مطلب بھی وہی ہے جو نارنگی کی کاشت کا مطلب ہے کیونکہ کنیر سے بھی مقصد محض آرائش چمن ہوتا ہے کہ اس کی سرخ و سفید کلیوں اور پھولوں سے باغ خوبصورت معلوم ہوتا ہے۔ جو تعیش کی ایک قسم ہے۔ تمدن سے ایک خرابی یہ بھی پیدا ہوتی ہے کہ انسان خواہشات میں ڈوب جاتا ہے اور کثرت تعیش کی وجہ سے خواہشات کو مطلق العنان چھوڑ دیتا ہے اور پیٹ کی خواہشات میں رنگا رنگی پیدا کر لیتا ہے اور عمدہ سے عمدہ دل پسند و لذیذ کھانے اور ہر طرح کی لذت بخش چیزیں مہیا کرتا ہے جس کا نتیجہ نوع انسانی کے لیے تباہ کن برآمد ہوتا ہے۔

ہمارا مذکورہ بالا بیان اچھی طرح سے ذہن نشین کر لیجئے اور اس سے عبرت حاصل کیجئے اور یاد رکھئے کہ آبادی کی انتہا تمدن و تعیش ہے اور جب تمدن و تعیش انتہا کو پہنچ جاتا ہے تو دور انحطاط شروع ہو جاتا ہے اور حیوانات کی عمروں کی طرح بڑھاپا آنے لگتا ہے۔ بلکہ ہم تو یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ جو اخلاق تمدن و تعیش سے پیدا ہوتے ہیں وہ سرتاپا فساد ہیں کیونکہ انسان وہی ہے جو فوائد حاصل کرنے پر اور نقصانات دفع کرنے پر قادر ہو اور اس سلسلہ میں صحیح جد و جہد کر سکے لیکن شہری ذاتی فوائد حاصل کرنے پر بھی آرام طلبی کی وجہ سے یا اس وجہ سے کہ کام کرنے میں اپنی کسر شان سمجھتا ہے قادر نہیں۔ کیونکہ اس میں یہ صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی۔ چونکہ وہ عیش و عشرت میں پڑ کر انسانی اخلاق کھو بیٹھتا ہے۔ اس لیے آداب کی تعلیم دیئے جانے کا سزاوار

ہے۔ شہری پولیس وغیرہ پر بھروسہ کرنے کی وجہ سے اپنی ذاتی حفاظت کے لیے بھی پولیس کا دست نگر اور محتاج رہتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ خود بھی بگڑ جاتا ہے کیونکہ اس کی عادتیں خراب ہوتی ہیں خواہشات کا بندہ بن جاتا ہے اور اپنی خودداری اور وقار کھو بیٹھتا ہے۔ جیسا کہ ہم ثابت کر آئے ہیں اگر چند شہری اس کے برعکس ہوں تو دوسری بات ہے۔ پھر جب کوئی اپنے اخلاق و دین کی حفاظت پر قادر نہ ہو تو اس کی انسانیت ہی ختم ہو جاتی ہے اور حقیقت میں وہ مسخ ہو جاتا ہے۔ انسانیت ہی کا اعتبار ہے اگر یہ نہیں تو پھر کچھ بھی نہیں۔ گویا جو لوگ تمدن و ماحول تمدن میں پرورش پاتے ہیں۔ ہر حکومت میں موجود رہتے ہیں۔ ہمارے مذکورہ بالا بیان سے ثابت ہو گیا کہ حکومت و آبادی کے لیے تمدن سن وقوف کی طرح ہے واللہ اعلم۔

فصل نمبر ۱۹

حکومت کے مٹتے ہی پایہ تخت اُجڑنے لگتا ہے

ہم یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ جب کسی حکومت میں خلل پیدا ہو کر اس کا شیرازہ بکھرنے لگتا ہے تو پایہ تخت بھی اجڑنے لگتا ہے اور اجڑتے اجڑتے بالکل ہی اجڑ جاتا ہے۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کے خلاف کبھی نہیں ہوتا۔ اس کے کئی اسباب ہیں:

۱۔ شروع میں حکومت کے لیے بدوی ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ بدویت کا تقاضا ہے کہ حکمران لوگوں کے مالوں سے بچتا رہے اور عیارانہ طریقے سے ان کا مال چھیننے سے کنارہ کش رہے۔ چنانچہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ کم سے کم ٹیکس لگائے اور رعایا پر محاصل کا جو حکومت کی آمدنی کا ذریعہ ہیں زیادہ بوجھ نہ ڈالے تاکہ اخراجات کم رہیں اور لوگ عیش و عشرت کے عادی نہ بنیں۔ پھر جب اس شہر میں جو اس نئی حکومت کا پایہ تخت ہے عیش و عشرت کے حالات پیدا نہ ہوں گے تو شہری بھی عیش و عشرت کے خوگر نہ ہوں گے کیونکہ رعایا حکومت کے تابع ہوتی ہے اور عوام حکام کے اخلاق اختیار کر لیتے ہیں۔ خواہ خوشی سے اختیار کریں یا دیکھا دیکھی۔ کیونکہ انسانی طبیعت کا خاصا ہے کہ وہ اپنے سردار کی تقلید کرتی ہے اور اس کی نقل اتارتی ہے اور حکومت کے اخلاق تمام حالات میں اسے عیش و عشرت سے باز رہنے کی دعوت دیتے ہیں۔ کیونکہ آمدنیاں جن سے تکلفات پیدا ہوتے ہیں کم ہیں اس لیے شہر کا تمدن گھٹنے لگتا ہے اور عیش و عشرت کی رنگا رنگی ختم ہو کر شہر کی رونق ختم ہو جاتی ہے۔ شہر کی ویرانی کے یہی معنی ہیں۔

۲۔ حکومت کو ملک اور قبضہ غلبہ سے حاصل ہوتا ہے اور کسی ملک پر قبضہ کرنے سے پہلے دونوں ملکوں میں عداوت ہوتی ہے جس سے جنگ چھڑ جاتی ہے اور عداوت دونوں ملکوں میں منافرت اور حالات و عادات میں زبردست اختلافات چاہتی ہے اور دو متنافر حکومتوں میں سے ایک کا غلبہ دوسری مغلوب حکومت کی ہر چیز کو ختم کر دیتا ہے۔ اس لیے سابق حکومت کا ہر طور طریقہ لاحق حکومت کو ناپسند ہوتا ہے اور وہ اسے نفرت و حقارت اور بری نگاہ سے

دیکھتی ہے اور اس کے تمدن وتعیش کو خاص طور سے برا سمجھتی ہے۔ لہٰذا سابق تمدن جدید حکومت کی ناپسندیدگی کی وجہ سے ختم ہو کر اس کی جگہ رفتہ رفتہ تمدن وتعیش کی ایک نئی شکل آ جاتی ہے۔ جس سے ایک نئی تہذیب جنم لیتی ہے اور ان دونوں تہذیبوں کے درمیانی وقفہ میں پہلی تہذیب میں کمی آتی ہے اور وہ گھٹتی چلی جاتی ہے۔ یہی معنی شہر کی آبادی میں خلل آنے کے ہیں۔

۳۔ ہر قوم کے لیے وطن کا ہونا ضروری ہے۔ جہاں وہ پلتی بڑھتی ہے اور جہاں سے اس کی حکومت کا آغاز ہوتا ہے پھر جب وہ کسی دوسرے ملک پر قابض ہوتی ہے اور دوسرا ملک اصلی اور سابق ملک کے تابع رہتا ہے اور اس کے تمام شہر سابق ملک کے تمام شہروں کے تابع ہوتے ہیں۔ ان مقبوضہ علاقوں سے دائرہ سلطنت وسیع ہوتا ہے اور وسیع ملک کا پایہ تخت وسط میں ہونا ضروری ہے تاکہ ممالک مقبوضہ پر کنٹرول قائم رہ سکے۔ کیونکہ پایہ تخت دائرہ کے مرکز کے مشابہ ہوتا ہے۔ اس لیے اس پایہ تخت کا مقام پہلے پایہ تخت کے مقام سے لامحالہ دور ہوگا اور لوگ حکومت و سلطان کی وجہ سے اس کی طرف مائل ہوں گے۔ اسی لیے آبادی رفتہ رفتہ اس کی طرف منتقل ہو جائے گی اور پہلا پایہ تخت اجڑ جائے گا۔ تمدن ہماری مزکورہ بالا وضاحت کے مطابق کثرت آبادی کا نام ہے۔ اس لیے اس شہر کا تمدن ختم ہو جائے گا ویرانی کے یہی معنی ہیں۔

تاریخی نظائر: اس سلسلے میں تاریخی نظائر پر غور کیجیے جب سلجوقیوں نے بغداد کو اصفہان کو اور ان سے پہلے عربوں نے مدائن کو چھوڑ کر کوفہ اور برصہ کو عباسیوں نے دمشق کو چھوڑ کر بغداد کو اور مغرب میں بنو مرین نے مراکش کو چھوڑ کر فاس کو دارالخلافہ بنا لیا تو پھر ان بھرے شہروں کی تمام رونق ملیامیٹ ہوگئی اور ساری چہل پہل جاتی رہی الغرض کسی حکومت کے دوسرے شہر کو دارالخلافہ بنا لینے سے پہلا دارالخلافہ اجڑ جاتا ہے اور اس کی آبادی میں زبردست خلل پیدا ہو جاتا ہے۔

۴۔ جدید حکومت کے لیے قدیم حکومت کے حامیوں اور ماننے والوں کو ان کی اصلی جگہ سے کسی دوسری جگہ منتقل کرنا ضروری ہے تاکہ حکومت ان کے فتنہ وفساد سے محفوظ رہے۔ مفتوحہ حکومت کے پایہ تخت کے اکثر لوگ اس کے ہی خواہ ہوتے ہیں یہ لوگ یا تو وہ خیرخواہ ہوتے ہیں جو شروع حکومت میں اس شہر میں آ بسے تھے یا شہر کے ممتاز وسرکردہ اصحاب ہوتے ہیں۔ چونکہ وہ مفتوحہ حکومت سے مختلف طبقات واصناف کے باوجود تعلقات رکھ چکے ہیں بلکہ اکثر تو حکومت ہی کا نمک کھائے ہوئے اور اس کے پالے ہوئے ہیں اس لیے وہ اس کے دوست ہیں۔ مانا کہ ان کے پاس طاقت وعصبیت نہیں جس سے وہ اپنی دوستی کا اظہار کریں۔ مگر ان کے دلوں میں تو اس کی محبت ہے اور قلبی رجحان تو اس کی طرف ہے اور وہ اسی کو مانتے ہیں اور نئی حکومت طبعی طور پر پرانی حکومت کے آثار کو مٹا کر چھوڑتی ہے۔ اس لیے جدید حکومت سابق حکومت کے ان خیرخواہوں کو پایہ تخت سے منتقل کر کے اپنے وطن بھجوا دیتی ہے جہاں اس کا قبضہ جما ہوا ہوتا ہے کسی کو تو جلاوطن کر کے اور گرفتار کر کے بھجوا دیا جاتا ہے اور کسی کو عزت واحترام کے ساتھ۔ تاکہ یہ جلاوطنی ان کی نفرت کا سبب نہ بنے۔ حتیٰ کہ پرانے دارالخلافے میں چند گرے پڑے کسانوں مزدوروں اور عوام کے کوئی باقی نہیں رہتا اور اس کی حفاظت کے لیے فوج اور جدید حکومت کے ہی خواہ ٹھہرا دیئے جاتے ہیں۔ پھر جب کسی شہر سے مختلف طبقوں کے ممتاز لوگ چلے جائیں تو اس میں تو آپ سے آپ ہی ویرانی آئے گی۔ آبادی کے اجڑنے کے یہی معنی ہوتے ہیں پھر جدید حکومت کے زیرسایہ نئی آبادی کی تجدید ضروری ہے جس میں

حکومت کی حیثیت کے مطابق ایک جدید تہذیب جنم لے۔ اس کی مثال یوں سمجھو جیسے کسی کے پاس ایک گھر ہے اس میں رہتے رہتے اس کا دل اُکتا گیا ہے اور وہ اسے ڈھا کر اپنی پسند کے مطابق از سر نو گھر بنوانا چاہتا ہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ حکومت کے بہت سے مرکزی شہر اس قسم کے تغیرات کا شکار ہو چکے ہیں۔ بعض کا ہم نے مشاہدہ بھی کیا ہے اور بعض کے بارے میں ہمیں معلومات حاصل ہیں۔ اس کا سب سے بڑا اور طبعی سبب یہ ہے کہ آبادی کے لیے حکومت بمنزلہ شکل و صورت کے ہے۔ جیسے مادہ کی ایک شکل ہوتی ہے جو اپنی نوع کے ساتھ مادہ کا وجود محفوظ رکھتی ہے۔ اسی طرح حکومت کی شکل اور آبادی اس کا مادہ ہے۔

فلسفہ کا یہ ایک مانا ہوا مسئلہ ہے کہ صورت کا مادہ سے اور مادہ کا صورت سے علیحدہ ہونا محال ہے۔ اس لیے بغیر آبادی کے حکومت کا اور بغیر حکومت کے آبادی کا تصور ناممکن ہے کیونکہ انسان کی طبیعت میں ظلم و زیادتی کا مادہ ہے۔ جو حاکم کو چاہتا ہے اسی لیے انسانوں کے لیے سیاست متعین ہے خواہ شرعی سیاست ہو یا ملکی۔ حکومت ملکی سیاست کو کہتے ہیں پھر جب حکومت آبادی سے اور آبادی حکومت سے الگ نہیں ہو سکتی تو لامحالہ ایک میں خلل آ جانے سے دوسری میں خلل آنا لازمی ہے۔ جیسا کہ ایک کا عدم دوسرے کے عدم میں مؤثر ہے اور ملک میں سب سے بڑا خلل اس وقت آتا ہے جب کسی حکومت میں بالکلیہ خلل آ جاتا ہے۔ چنانچہ رومیوں یا پارسیوں یا عام طور پر عربوں یا بنو امیہ یا بنو عباس کی حکومتوں میں خلل آیا۔ یہ خلل شخصی حکومتوں (جیسے نوشیروان کی یا ہرقل کی یا عبدالملک بن مروان کی یا رشید وغیرہ کی) کچھ زیادہ اثر نہیں ڈالتا۔ یہ اشخاص یکے بعد دیگرے ایک ہی آبادی پر آتے رہتے ہیں اور اس کے وجود کے محافظ رہتے ہیں اور اصول و قوانین سیاست میں بھی قریب قریب ہی رہتے ہیں۔ اس لیے ان کے بدل جانے سے قوم کے اقتدار پر اثر نہیں پڑتا کیونکہ حکومت دراصل آبادی کے مادے پر اثر کرتی ہے۔ جس پر شوکت و عصبیت کا مدار ہے اور عصبیت شخصی سلاطین کے بدل جانے سے نہیں بدلا کرتی بلکہ بدستور سابق باقی رہتی ہے لیکن اگر یہ عصبیت ہی ختم ہو جائے اور اسے ایک دوسری ایسی عصبیت دھکا دے دے جس کا آبادی پر بھی اثر پڑتا ہو تو تمام اہل عصبیت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے ملک میں ایک عظیم خلل پیدا ہو جاتا ہے اور اس کا تمام نظم و نسق معطل ہو کر رہ جاتا ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

فصل نمبر ۲۰

بعض شہر بعض صنعتوں سے مشہور ہوتے ہیں

تمام کام تعاون چاہتے ہیں: یہ بات ظاہر ہے کہ تمام کام تعاون چاہتے ہیں کیونکہ انسانوں کی آبادی طبعی طور پر تعاون کا تقاضا کرتی ہے۔ پھر جن چیزوں کو عام آبادی چاہتی ہے بعض شہری وہی چیزیں تیار کرنے کے لیے اپنے کو وقف کر

دیتے ہیں اور دن رات انہیں کے انتظام میں لگے رہتے ہیں اور ان کی صنعت میں خوب مہارت و مشاقی پیدا کر کے ہوشیار ہو جاتے ہیں اور خاص طور سے وہی چیزیں بناتے ہیں اور انہیں کو اپنا ذریعہ معاش بنا لیتے ہیں انہیں سے ان کا خرچہ چلتا ہے کیونکہ ان کی شہر میں عام ضرورت ہوتی ہے اور جن چیزوں کی شہروں میں مانگ نہیں ان کی طرف کوئی توجہ ہی نہیں دیتا۔ کیونکہ انہیں بنانے میں بنانے والے کے لیے کوئی فائدہ نہیں۔ ہاں جو پیشہ ور معاشی ضرورتیں پوری کرتے ہیں وہ ہر شہر میں پائے جاتے ہیں۔ جیسے درزی لوہار اور بڑھئی وغیرہ اور جو صنعت کار تکلف و تعیش کی چیزیں بناتے ہیں وہ بڑے بڑے شہروں میں جن کی آبادی زیادہ ہوتی ہے اور تہذیب و تمدن کے پیکر ہوتے ہیں پائے جاتی ہیں۔ جیسے شیشہ ساز سنار' تیلی' باورچی' ٹھٹھیرا فرش بنانے والے اور ذبح کرنے والے اور انہی جیسے دیگر پیشے۔ ان صنعت کاروں میں بھی تفاوت پایا جاتا ہے کیونکہ جس قدر تہذیب یافتہ شہر ہوگا اور جس قدر زیادہ اس میں تمدن ہوگا اور جیسے عیش و عشرت کے تقاضے ہوں گے۔ اسی مناسبت سے اس نوع کی صنعتیں پائی جائیں گی اور اسی شہر میں پائی جائیں گی۔ دوسرے شہروں میں نہیں۔ اسی زمرے میں حمام ہیں کیونکہ یہ متمدن شہروں میں جن میں آبادیاں بہت ہوتی ہیں پائے جاتے ہیں کیونکہ یہ خوش حالی تو انگری اور ناز و نعمت میں پلنے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ اسی لیے درمیانی درجہ کے شہروں میں نہیں پائے جاتے۔ اگر ان میں کوئی بادشاہ یا رئیس اپنے ذاتی شوق سے حمام بنوا بھی لے تو چونکہ عوام کو ان کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ اس لیے وہ جلد ہی ٹوٹ پھوٹ کر ختم ہو جاتے ہیں اور چونکہ ان سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا اس لیے ان کے مالک بھی انہیں چھوڑ بیٹھتے ہیں۔

فصل نمبر ۲۱

شہروں میں وجودِ عصبیت اور اِن کا آپس میں ایک دوسرے پر تسلط

انسانوں میں انسانیت کا رشتہ: یہ بات روشن ہے کہ انسانی طبیعتوں میں قرب و اتصال پایا جاتا ہے اور وہ بالطبع ملنسار ہوتے ہیں اگر چہ وہ ایک خاندان کے نہ ہوں۔ مگر یہ تعلق جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں نسبی تعلق سے کمزور ہوتا ہے۔ اگر چہ اس میں بھی ایک قسم کی عصبیت اور حمایت کارفرما ہوتی ہے۔ مگر نسبی عصبیت سے بہت کمزور ہوتی ہے۔ بہت سے شہری سسرالی رشتوں سے منسلک ہو کر متحد ہو جاتے ہیں۔ گویا وہ ایک ہی گوشت و پوست اور ایک ہی خاندان کے معلوم ہوتے ہیں اور قبائل کی طرح ان میں بھی جذبات محبت و عداوت پائے جاتے ہیں اور ان کی بھی پارٹیاں اور جماعتیں ہوتی ہیں۔

زوالِ حکومت کے وقت شہری خود حکومت بنا لیتے ہیں: پھر جب کسی حکومت پر بڑھاپا آ جاتا ہے اور حکومت سمٹ کر مرکز کی طرف ہٹتی ہے تو شہریوں کو اپنے انتظام کی ضرورت لاحق ہوتی ہے اور شہر کی حفاظت بھی مدنظر ہوتی ہے۔ وہ باہمی مشورے کرتے ہیں اور اعلیٰ ادنیٰ کو پہچانتے ہیں جبکہ طبعی طور پر انسان دوسروں پر غلبہ اور تسلط قائم کرنے کا خواہش مند ہے اس لیے سلطان سے میدان کو خالی پا کر کچھ ممتاز شہری اپنی حکومت خود قائم کرنے پر غور کرتے ہیں اور اس سلسلے میں آپس

میں جھگڑنے لگتے ہیں اور ہر شخص اپنے غلاموں دوستوں اور حلیفوں کو لے کر میدان میں اتر آتا ہے اور بدمعاشوں اور غنڈوں کو رقم دے کر کھڑا کر دیتا ہے اور ہر ایک اپنے ساتھی سے گتھ جاتا ہے اور آخر کار کسی نہ کسی کا غلبہ ہو ہی جاتا ہے پھر وہ اپنے دشمنوں کی طرف توجہ کرتا ہے کہ ان کا پتہ کاٹ دے چنانچہ انہیں یا تو ڈھونڈ ڈھونڈ کر قتل کر دیتا ہے یا جلاوطن کر دیتا ہے تا کہ ان کی جانب سے پیدا ہونیوالے خطرات کا قلع قمع کر دے اور نوچنے والے ناخن کاٹ پھینکے الغرض وہ تمام علاقے پر اپنی مستقل حکومت قائم کر لیتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس نے ایک ایسی حکومت قائم کر لی ہے جو اس کی اولاد میں بھی باقی رہے گی۔ پھر اس چھوٹی سی حکومت میں بھی وہی عوارض پیدا ہو جاتے ہیں جو بڑی بڑی حکومتوں میں پیدا ہوتے ہیں کہ پہلے ان کا بچپن ہوتا ہے پھر شباب آتا ہے پھر بڑھاپا طاری ہوتا ہے اور حکومت ختم ہو جاتی ہے۔

کبھی چھوٹے حکمران بھی بادشاہوں کی نقل اتارتے ہیں: کبھی کبھی اس چھوٹی سی حکومت کا سربراہ بڑے بڑے بادشاہوں کی برابری کا دعویٰ کرنے لگتا ہے جو قبیلوں' خاندانوں' عصبیتوں اور لمبے چوڑے قبیلے والے ہوتے ہیں۔ بڑی بڑی لڑائیاں جیت چکے ہوتے ہیں اور ان کے دور دور تک مقبوضہ ممالک ہوتے ہیں۔ چنانچہ وہ ان کے خصوصی امتیازات اختیار کر لیتا ہے۔ جیسے تخت پر بیٹھنا' آلے رکھنا' سرحدوں کی حفاظت کے لیے سرحدوں پر مسلح افواج رکھنا' مہریں تیار کرانا' محکمہ حساب قائم کرنا' خط و کتابت کے لیے اور محاصل کے لیے محکمے قائم کرنا۔ یہ باتیں دیکھ کر لوگوں کو ہنسی آتی ہے کیونکہ وہ ان کا اہل نہیں ہوتا۔ بلکہ مرکزی حکومت کے سمٹ جانے اور بعض رشتوں کے مل جانے سے عصبیت کے قائم ہو جانے کی وجہ سے ملک کا کچھ حصہ اس کے قبضہ میں آ گیا ہے جس سے وہ اترا رہا ہے اور بادشاہوں کی نقل اتارتا ہے اور لوگ اس نقل اتارنے پر اس کا مذاق اڑا رہے ہیں۔ لیکن بعض سمجھدار نقل نہیں اتارتے اور اپنی سادگی پر ہی قائم رہتے ہیں اور نقل اتار کر لوگوں سے اپنا مذاق اڑوانے کی غلطی کا ارتکاب نہیں کرتے اس زمانے میں افریقہ میں دولت حفصیہ کے آخری زمانے میں دسیوں برسوں سے طرابلس' قابس' توزر' نفطہ' قفصہ' بسکرہ اور راب وغیرہ میں اسی قسم کی طوائف الملوکی پھیلی ہوئی ہے۔ کیونکہ مرکزی حکومت سمٹنے کی وجہ سے کمزور ہو گئی ہے اور اس کی بری حالت ہے۔ چنانچہ ان علاقوں کے حکمرانوں نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا ہے اور اپنے قوانین و شرح محاصل الگ الگ وضع کر لیے ہیں۔ ویسے مرکزی حکومت کی اطاعت و انقیاد کا دم بھرتے ہیں اور منافقانہ دوستی کی ڈینگیں مارتے رہتے ہیں لیکن وہ یہ علاقے چاپلوسی اور نرمی سے مرکزی حکومت سے الگ کر چکے ہیں اور مرکزی حکومت کے مطیع و منقاد ہیں۔ پھر یہ حکومتیں اپنی اولاد کو وارث بنا گئیں۔ ان کی اولاد میں شہزادوں کی طرح جور و استبداد اور کبر و غرور پایا جاتا ہے اور انہوں نے خود کو مسلک سلاطین میں منسلک کر چھوڑا ہے۔ حالانکہ کچھ زمانے پیشتر یہ عوام میں شامل تھے۔ آخر کار عالی جناب امیر المومنین ابو العباس نے یہ ابتری مٹا ڈالی اور ان کے قبضے سے تمام علاقے نکلوا لیے۔ چنانچہ اس حکومت کے واقعات میں اس کا ذکر آ رہا ہے۔ صنہاجہ حکومت کے آخری دور میں بھی اس قسم کی ابتری پھیل گئی تھی اور علاقہ جرید کے صوبوں پر ان کے حکمران خود مختار حکومتیں بنا بیٹھے تھے ان سے یہ علاقے سلطان و شیخ الموحدین عبدالمومن بن علی نے نکلوائے اور انہیں مغرب کی طرف دھکیل دیا اور ان کے علاقوں سے ان کے آثار تک کھدوا پھینکے۔ ہم عبدالمومن کے حالات میں یہ واقعات بیان کریں گے۔ یہی حشر بنی عبدالمومن کی حکومت کے آخری زمانے میں سبتہ کا ہوا۔ اس قسم کا غلبہ اونچے اور شاہی خاندان والے جو لوگوں میں عزت و جاہ و بزرگی کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں حاصل کر لیا کرتے

ہیں۔ لیکن کبھی شر پسندوں، غنڈوں اور اوباشوں کو بھی چند تقدیری اسباب کی وجہ سے غلبہ حاصل ہو جایا کرتا ہے جب کہ ان کی پشت پناہی غنڈے اور قرابت دار کر رہے ہوں۔ اور یہ شہر کے سر برآوردہ اور اونچے طبقے پر غالب آ جاتے ہیں کیونکہ ان میں عصبیت معدوم ہوتی ہے۔ یہ حق تعالیٰ شانہ کی قدرت کی گل کاریاں ہیں۔

آؤ تمہیں قدرت کی میں گلکاریاں دکھاؤں
دریا میں حلاوت ہے تو زمزم میں ملوحت

فصل نمبر ۲۲

شہریوں کی زبان

یاد رکھیے کہ شہریوں کی زبان عموماً فاتح قوم کی زبان کے یا شہروں کو آباد کرنے والوں کی زبان کے تابع ہوا کرتی ہے اس لیے مشرق و مغرب میں اس زمانے تک تمام اسلامی شہروں کی زبان عربی ہے۔ اگرچہ عربی مضری زبان کا لہجہ اور اعراب بدل گیا ہے۔ مگر حسب سابق عربی ہی بولی جاتی ہے۔ اس کا سبب وہ غلبہ ہے جو اسلامی حکومتوں کو اقوام عالم پر ان کے مذاہب پر اور ان کے تمدن پر حاصل ہوا تھا۔ چونکہ حکومت و بادشاہ ملک کی ایک شکل ہے اور رعایا اس کا مادہ ہے اور شکل و صورت مادہ پر مقدم ہوتی ہے۔ اس لیے ملکی زبان حکومت ہی کی زبان متعین ہوئی۔ مفتوحہ اقوام فاتح قوم کی ہر ادا اپنا لیا کرتی ہے۔ علاوہ ازیں دین کا مآخذ شریعت ہے اور شریعت عربی زبان میں ہے کیونکہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم عربی تھے۔ اس لیے تمام اسلامی ممالک میں عربی کے سوا باقی تمام زبانوں کو لازمی چھوڑ دیا گیا۔

فاروق اعظمؓ نے عجمی کاتب کیوں مقرر نہیں کیے؟ غور کیجیے فاروق اعظمؓ نے عجمیوں کو منشی (جو راز دار ہوتا ہے) بنانے سے منع فرما دیا تھا کہ یہ دھوکہ اور فریب ہے۔ پھر جب دین نے عجمیوں کی زبانیں چھوڑ دیں اور اسلامی حکمرانوں کی زبان عربی تھی تو تمام اسلامی ممالک میں عجمی زبانیں چھوڑ دی گئیں۔ کیونکہ لوگ سلطان کے اور اس کے دین کے تابع ہوتے ہیں اس لیے عربی زبان کو اپنانا اسلامی خصوصی امتیاز اور عرب کی اطاعت کی نشانی بن گیا اور دیگر اقوام نے تمام اسلامی ممالک میں اپنی اپنی زبانیں چھوڑ کر عربی زبان اپنا لی۔ حتیٰ کہ تمام اسلامی علاقوں میں عربی زبان جم گئی اور دیگر زبانیں عربی زبان میں اجنبی کی حیثیت سے داخل ہوئیں لیکن ان زبانوں کے مل جانے کی وجہ سے عربی کے بعض اصول و قواعد میں اور کلمات کے آخری حروف کے تغیرات میں قدرے فرق آ گیا۔ اگرچہ اصل وضع کے اعتبار سے دلالت جوں کی توں باقی رہی۔ عربی زبان کو تمام اسلامی ممالک میں شہری زبان کہا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں اس زمانے میں اسلامی علاقوں کے اکثر شہروں کے باشندے عربوں کی اولاد ہیں۔ جو اس علاقے کے مالک ہیں اور ملک کی تہذیب و تمدن میں ڈوبے ہوئے ہیں کیونکہ وہ عجمیوں کے ان کی زمینوں کے اور ان کے وارث در وارث بنتے چلے آئے ہیں اور تمدن کے اثرات ان میں رچ بس

گئے ہیں۔ چونکہ زبانیں ورثہ میں ملتی ہیں اس لیے اولاد کی زبان وہی باقی رہی جوان کے باپ دادا کی زبان تھی اور وہ ہے عربی اگرچہ اس کے کچھ قانون رفتہ رفتہ عجمیوں کے ساتھ ملنے جلنے سے بدل گئے ہیں۔

عربی کو حضرمی زبان کہنے کی وجہ: اس مخلوط زبان کو حضرمی زبان اس لیے کہتے ہیں کہ یہ شہر (حواضر والے) بولتے ہیں۔اس کے برعکس بدوؤں کی عربی ٹھیٹھ عربی ہے۔ پھر جب عربوں کے بعد مشرق میں دیلمی اور سلجوقی عجمیوں کا غلبہ ہوا اور مغرب میں زناتہ اور بربر کا اور ان کا تمام اسلامی ممالک پر قبضہ ہو گیا تو ان کی وجہ سے عربی زبان بگڑ گئی اور فنا کے گھاٹ اتر ہی جاتی اگر مسلمان قرآنی وحدت کی وجہ سے جس سے دین محفوظ ہے اس کی حفاظت نہ کرتے۔ مسلمانوں کا یہ کام عربی مضری زبان کی بقا و حفاظت کا ایک ذریعہ بن گیا اور اس ذریعے سے عربی کی نظم و نثر محفوظ کر دی گئی پھر جب مشرق پر مغل اور تاتاری چھائے جو مسلمان نہ تھے تو وہ حفاظت کا ذریعہ بھی ختم ہو گیا اور عربی زبان ہر جگہ بگڑ گئی اور اسلامی ممالک جیسے عراق' خراسان' فارس' ہند' سندھ' ماوراء النہر اور شمالی اور رومی شہروں میں صرف رسم باقی رہ گئی اور شعر و سخن اور نظم و نثر سے عربی کے اسالیب ختم ہو گئے اور جو کچھ تھوڑی بہت باقی ہے وہ مادری زبان نہیں بلکہ تعلیم سے عربی قوانین کے مطابق بطور صنعت کے سیکھ لی جاتی ہے اور عربوں کے کچھ قصائد حفظ کر لیے اور اس طرح بھی وہ سیکھتا ہے جسے اللہ توفیق دے۔ ورنہ عموماً عربی زبان سیکھنے کا لوگوں کو شوق نہیں۔ ہاں عربی مضری زبان ہنوز مصر شام اور مغرب میں اندلس میں باقی ہے کیونکہ وہاں دینی چرچا زیادہ ہونے کی وجہ سے عربی کی مانگ ہے اس لیے عربی وہاں تھوڑی بہت محفوظ ہے لیکن عراق و ماوراء النہر میں تو اس کے اثرات بھی جاتے رہے اصل عربی تو کیا پائی جائے گی حتی کہ علمی کتابیں بھی عجمی زبانوں میں لکھی جانے لگیں اور پڑھنے پڑھانے کا سلسلہ بھی عجمی زبانوں میں ہی جاری ہے۔

پانچواں باب

کمائی‘ کمائی کا وجوب‘ کمائی کے ذرائع اور کمائی کے لوازمات وعوارض

پہلی فصل

حدود وشرح رزق وکسب‘ انسانی کسب کاموں کی قیمت ہے

انسان بالطبع روزی کا محتاج ہے: یاد رکھیے! انسان بالطبع روزی کا محتاج ہے اور روز پیدائش سے لے کر آخری دم تک روزی ہی پر اس کی زندگی کا دارومدار ہے۔ بچپن‘ جوانی اور بڑھاپا روزی ہی کے سہارے گذرتا ہے اور ہمہ وقت اس کی ضرورت لاحق رہتی ہے۔ زندہ رہنے ہی کے لیے دنیا بھر کے دھندے کرنے پڑتے ہیں اور زندگی ہی کے لیے سارے پاپڑ بیلنے پڑتے ہیں۔ انسان کسی وقت بھی روزی سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ اللہ ہی بے نیاز ہے اور اے انسانو اتم سب روزی کے محتاج ہو۔ حق تعالیٰ شانہٗ نے دنیا اور دنیا کی تمام نعمتیں انسان ہی کے لیے بنائیں اور اس نے قرآن حکیم کی متعدد آیتوں میں اپنا یہ مخصوص فضل اپنے بندوں کو یاد دلایا۔ فرمایا:

’’اللہ ہی نے تمہارے لیے آسمان وزمین کی اپنی طرف سے نعمتیں پیدا کیں۔ اس نے سمندر تمہارے قبضہ میں دے دیئے۔ کشتیاں اور جہاز تمہارے مطیع بنادیے اور جانور تمہارے لیے مسخر کردیے۔‘‘ اس سلسلے میں اور بھی آیتیں ہیں۔ دنیا اور دنیا کا گوشہ گوشہ خلیفہ ہونے کی حیثیت سے انسان کی مٹھی میں ہے اور وہ نوع انسانی کی حیثیت سے ہر چیز پر قادر ہے۔ دنیا میں انسان بے شمار ہیں۔ کوئی کسی چیز پر قادر ہے تو دوسرا کسی دوسری چیز پر۔ اس طرح انسان کے ہاتھ بکھرے ہوئے ہیں اور دنیا کی ہر چیز پر کوئی نہ کوئی انسان ضرور قادر ہوتا ہے۔ اگر کسی چیز پر کسی شخص کا قبضہ ہو جاتا ہے تو وہ چیز دوسروں کے لیے ناجائز ہوتی ہے۔ جب تک مالک ہی اسے تملیک کے کسی طریقے سے دوسرے کو مالک نہ بنادے۔ دوسروں کو مالک بنانے کا مشہور عالم طریقہ خرید وفروخت ہے کہ ایک چیز دے کر اس کے بدلے کوئی دوسری چیز یا قیمت لے لی جائے۔ اس لیے انسان جب کمزوری کے دور سے گذر کر بالغ وہوشیار ہوتا ہے تو دولت کمانے کی دھن میں لگ جاتا ہے تا کہ حق تعالیٰ جو کچھ اسے عطا فرمائے اس میں سے کچھ حصہ اپنی ضرورتوں پر خرچ کرے اور قیمت ادا کر کے اپنی روزمرہ کی ضرورت کی چیزیں خریدنے پر قادر ہو۔ حق تعالیٰ نے فرمایا ’’اللہ کے قانون کے مطابق روزی تلاش کرو۔‘‘ معلوم ہوا کہ انسان کے لیے روزگار کی تلاش واجب ہے۔ بعض چیزیں انسان کو جدوجہد کے بغیر بھی مل جاتی ہیں۔ جیسے بارش کا پانی جو آبپاشی کے علاوہ انسان کی دیگر بہت

سی ضروریات میں کام آتا ہے۔ مگر یہ چیزیں معاون روزگار ہوتی ہیں۔ ان کے ہوتے ہوئے بھی جدوجہد کی ضرورت ہے۔

معاش و رزق میں فرق: اگر انسان کی کمائی ضرورتوں کے برابر ہے تو اسے معاش کہتے ہیں۔ اگر ضرورتوں سے زیادہ ہے تو اسے ریاش کہتے ہیں۔ پھر اگر اس کمائی سے خود انسان فائدہ اٹھائے اور اسے اپنے ذاتی کاموں پر صرف کرے تو یہ رزق کہلاتا ہے۔ چنانچہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ تمہارے لیے وہی مال ہے جو تم نے کھا کر ختم کر دیا یا پہن کر پھاڑ دیا۔ یا اللہ کی راہ میں دے کر آگے بھیج دیا۔ لیکن اگر یہ کمائی اپنی ذاتی ضرورتوں پر صرف نہ کی جائے تو بہ نسبت مالک کے وہ رزق نہیں بلکہ کسب ہے۔ مثلاً میراث کا مال مرنے والے کی نسبت سے کسب ہے رزق نہیں کیونکہ اس سے مرنے والے نے فائدہ نہیں اٹھایا اور وارثوں کی نسبت کے اعتبار سے رزق ہے بشرطیکہ وہ اس سے فائدہ بھی اٹھائیں۔ اہل سنت کے نزدیک رزق کی یہی حقیقت ہے۔ مگر معتزلہ کہتے ہیں کہ رزق کے لیے جائز قبضہ کا پایا جانا بھی شرط ہے۔ اگر کوئی کسی چیز پر ناجائز قبضہ کر لے یا حرام چیز پر قبضہ کر لے تو معتزلہ کے نزدیک یہ رزق کی حد سے خارج ہے لیکن اہل سنت اسے بھی رزق ہی کہتے ہیں۔ کیونکہ حق تعالیٰ اپنی مہربانی سے غاصب' ظالم' مؤمن اور کافر سب ہی کو رزق پہنچاتا ہے یہاں معتزلہ کے دلائل کی گنجائش نہیں۔

کسب کے تقاضے: یاد رکھیے! کمانے میں سخت سرگرمی اور دوڑ دھوپ کی اور درمیانی راہ اختیار کرنے کی سخت ضرورت ہے اس لیے جائز طریقوں سے رزق کمانے کے لیے جدوجہد اور کوشش عمل کے بغیر چارہ نہیں۔ جیسا کہ حق تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ کے قانون کے مطابق رزق تلاش کرو اور رزق کے لیے کوششیں بھی تقدیر و الہام پر موقوف ہیں۔ لہٰذا سب کچھ اللہ ہی کی طرف سے ہے معلوم ہوا کہ ہر کمائی میں انسانی عمل کو دخل ہے۔ کیونکہ عمل کا تعلق اگر کسی صنعت سے ہے تو عمل کا دخل ظاہر ہے۔ کیونکہ صنعت انسان ہی کے ہاتھوں سے انجام پاتی ہے اور اگر عمل کا تعلق حیوانات' نباتات یا معدنیات سے ہے تو ان سے بھی انسان اپنے ذاتی عمل کے بغیر فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

دُنیا میں چاندی سونے کی حیثیت: پھر یہ بھی یاد رکھیے کہ حق تعالیٰ نے سونے اور چاندی کو بطور نقد قیمت کے پیدا فرمایا ہے یہی وہ دو معدنیات عموماً دنیا کے خزانے ہیں۔ اگر کوئی ان کے علاوہ کوئی اور چیز جمع کر کے رکھتا ہے تو اس کا مقصد بھی ان کے ذریعہ سونا چاندی پیدا کرنا ہوتا ہے تاکہ اسے مناسب موقع پر فروخت کر کے زیادہ سے زیادہ قیمت حاصل کی جائے۔ معلوم ہوا کہ سونا چاندی ہی کمائی کی اصل غرض و غایت ہے اور خزانہ کی دو بنیادی جڑیں ہیں مذکورہ بالا بیان ذہن نشین کرنے کے بعد غور کیجئے کہ جن چیزوں کو بطور ذخیرے کے جمع کر کے انسان رکھتا ہے۔ اگر ان کا تعلق صنعتوں سے ہے تو ان سے جو کچھ فائدہ حاصل ہوگا وہ اس کے عمل کی قیمت ہوگا۔ کمائی کی بھی یہی غرض ہوتی ہے کہ انسان کو اس کے عملوں کی قیمت حاصل ہو۔ کیونکہ صنعتوں میں عمل کے سوا اور رکھا ہی کیا ہے؟ اور کمائی کے لیے ذات عمل مقصود نہیں ہوتی کبھی صنعتوں کے ساتھ ساتھ کوئی اور چیز بھی شریک ہوتی ہے۔ جیسے بڑھئی اور جولاہے کے کاموں میں لکڑی اور دھاگہ بھی شامل ہوتا ہے لیکن ان دونوں میں عمل کو زیادہ دخل ہے۔ اس لیے ان میں عمل کی قیمت زیادہ ہوگی اور اگر یہ ذخیرہ مصنوعات میں سے نہیں ہے تب بھی اس سے فائدہ اٹھانے کے لیے عمل کی ضرورت ہے۔ کیونکہ عمل کے بغیر ذخیرہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بہت سے کاموں میں عمل

کی قیمت ظاہر ہوتی ہے اور قیمت میں عمل کا حصہ بھی لگایا جاتا ہے۔ خواہ بہت ہو یا تھوڑا اور کبھی یہ قیمت پوشیدہ ہوتی ہے جیسے اناج کے بھاؤ میں عمل وخرچ دونوں کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ لیکن جن علاقوں میں کھیتی باڑی آسان ہوتی ہے۔ وہاں بظاہر اناج کے نرخ میں عمل کا دخل معلوم نہیں ہوتا۔ حالانکہ عمل بھی نرخ میں شامل ہے جس کا بجز کاشت کاروں کے لوگوں کو شعور بھی نہیں ہوتا۔ اب یہ بات کھل کر سامنے آ گئی کہ تمام یا اکثر فوائد ومنافع انسانوں کے کاموں کی قیمتیں ہی ہیں اور رزق کی حقیقت بھی روشن ہوگئی کہ رزق ہر وہ چیز ہے جس سے فائدہ اٹھالیا جائے اور کسب ورزق میں فرق بھی معلوم ہوگیا۔

کسب ورزق کی کمی بیشی کے اسباب: یاد رکھیے۔ اگر کسی شہر میں آبادی کی کمی کی وجہ سے لوگوں کو کام نہ مل سکیں یا ان میں کمی آ جائے تو وہاں باذن الٰہی کسب ختم ہو جاتا ہے۔ تم دیکھتے نہیں جن شہروں کی آبادی کم ہوتی ہے وہاں روزگار نہیں ملتے اور رزق وکسب کے ذرائع مفقود ہو جاتے ہیں کیونکہ انسانی اعمال معدوم ہوتے ہیں۔ اسی طرح جن شہروں کی آبادی زیادہ ہوتی ہے۔ اس کے باشندے خوشحال ومالدار ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی لیے جب کسی شہر کی آبادی گھٹنے لگتی ہے تو اس کے بارے میں عوام کا یہی خیال ہوتا ہے کہ اس کا رزق ختم ہوگیا۔ حتیٰ کہ چٹیل میدانوں میں نہریں اور چشمے بھی بہتے اور ابلتے ہوئے سوکھ جاتے ہیں۔ کیونکہ نہروں کا جاری رہنا اور چشموں کا اُبلنا کھودنے اور صاف کرنے سے قائم رہتا ہے اور یہ دونوں انسانی عمل ہیں جیسے دودھ دینے والے جانوروں کے تھن اگر چھوڑ دیئے جائیں تو خشک ہو جاتے ہیں اور دوہتے رہنے سے ان کا دودھ جاری رہتا ہے۔ اسی طرح اگر نہروں اور چشموں کی اصلاح ومرمت ہوتی ہے تو جاری رہتے ہیں۔ ورنہ خشک ہو جاتے ہیں۔ ان شہروں میں غور کیجئے جن پر ان کی آبادی کے زمانے میں چشمے جاری تھے۔ پھر ان کے اجڑنے کے بعد تمام چشمے ختم ہو گئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کوئی چشمہ تھا ہی نہیں۔

فصل نمبر ۲

طرقِ معاش، اصنافِ معاش اور ذرائع معاش

معاش رزق ڈھونڈنے کا اور اسے حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کا نام ہے لیکن یہ لفظ عیش کا اسم ظرف ہے۔ چونکہ عیش (زندگی) اسی پر موقوف ہے۔ اسی لیے مبالغہ کے طور پر اس کا نام محل زندگی رکھ دیا گیا۔ رزق پیدا کرنے کے کئی طریقے ہیں:

۱۔ اقتدار کی وجہ سے کسی مشہور قانون کی رو سے دوسروں کے قبضہ سے رقم نکلوا کر بھی رزق پیدا کیا جاتا ہے۔ اسے مغرم یا جبایہ (محصول، خراج) کہتے ہیں۔

۲۔ خشکی کے سمندر کے حلال جانور پکڑ کر انہیں فروخت کر کے بھی رزق پیدا کیا جاتا ہے اسے شکار کرنا کہتے ہیں۔

۳۔ پالتو جانور پال کر ان کے جسموں کے ان اجزا سے جو لوگوں میں مستعمل ہیں فائدہ اٹھانا بھی رزق میں شامل ہے۔

جیسے مویشیوں کا دودھ، بھیڑ بکری اور اونٹ کی اون، ریشم کے کیڑوں سے ریشم، شہد کی مکھیوں سے شہد اور مرغیوں اور بطخوں سے انڈے وغیرہ۔

۴۔ کھیتی باڑی سے اناج کی اور باغوں سے پھلوں کی پیداوار بھی رزق ہے۔ ان تینوں طریقوں کا نام کاشت کاری ہے۔

۵۔ یا انسان کی محنت و مزدوری سے رزق پیدا کیا جاتا ہے۔ جس کی دو صورتیں ہیں محنت یا تو کسی خاص پیشے میں منحصر ہو گی یا نہیں۔ اگر کسی خاص پیشے میں منحصر ہے تو اسے صنعت کہتے ہیں۔ جیسے مضمون نگاری بڑھئی کا کام، درزی کا کام، کپڑا بننے کا کام اور شہسواری وغیرہ۔ اگر محنت کسی خاص پیشے میں منحصر نہیں تو وہ عام محنت و مزدوری ہے یا رزق سرمایہ لگا کر پیدا کیا جاتا ہے۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ یا تو مال خرید کر ایک شہر سے دوسرے شہر میں لے جا کر فروخت کرنا یا اسے خرید کر ذخیرہ کر لینا تاکہ جب بازار کا رخ تیز ہو تو اسے فائدے سے بیچا جائے۔ اس کا نام تجارت ہے۔

معلوم ہوا کہ رزق پیدا کرنے کے بنیادی اسباب چار ہیں:

۱۔ امارت

۲۔ صنعت وحرفت

۳۔ زراعت اور

۴۔ تجارت

ادباء اور حکماء جیسے حریری وغیرہ نے جو یہ کہا ہے کہ معاش امارت تجارت زراعت اور صنعت وحرفت ہے۔ اس کے بھی یہی معنی ہیں جو ہم نے بیان کیے ہیں۔ امارت روزی پیدا کرنے کا طبعی طریقہ نہیں ہے۔ اس لیے ہم یہاں اس کے بارے میں کچھ نہیں لکھتے اس سلسلے میں دوسری فصل میں شاہی خراج کے بارے میں کچھ روشنی ڈالی بھی جا چکی ہے ہاں تجارت اور زراعت اور صنعت وحرفت روزی پیدا کرنے کے طبعی طریقے ہیں۔

زراعت بنیادی پیشہ ہے: ان میں زراعت بالذات سب سے مقدم اور بنیادی پیشہ ہے کیونکہ یہ ایک سادہ صاف اور فطری پیشہ ہے اور اس میں زیادہ علم ونظر کی ضرورت نہیں۔ اسی لیے یہ پیشہ حضرت آدمؑ کی طرف منسوب ہے۔ آپ ہی اس کے بتانے اور سکھانے والے ہیں۔ آپ ہی نے سب سے پہلے کھیتی کی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روزی کمانے کا سب سے پرانا اور طبعی طریقہ ہے۔

صنعت کا دوسرا درجہ ہے: صنعت وحرفت کا دوسرا درجہ ہے اور یہ زراعت کے بعد والا پیشہ ہے کیونکہ یہ کھیتی کی طرح بسیط نہیں اور مرکب ہے اور علمی بھی ہے۔ اس میں غور وفکر کی اور علم ونظر کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی لیے عموماً صنعت و حرفت شہروں میں پائی جاتی ہے۔ جن کا درجہ دیہاتوں کے بعد ہے۔ اسی لیے صنعت حضرت ادریسؑ کی طرف منسوب ہے جو دنیا کے دوسرے باپ ہیں۔ آپؑ نے اللہ کی وحی کے ذریعہ ہر قسم کی صنعت ایجاد کی۔

تجارت کا تیسرا درجہ ہے: تجارت اگرچہ روزی پیدا کرنے کا طبعی طریقہ ہے لیکن اس کے اکثر طریقے حیلوں پر موقوف ہیں تاکہ چیزوں کے نرخوں کے اتار چڑھاؤ سے فائدہ حاصل کیا جائے۔ اگرچہ یہ طریقہ ایک قسم کا جوا ہے۔ مگر شریعتوں نے اسے روا رکھا ہے۔ لیکن جوئے کی طرح اس میں دوسروں کا مال مفت نہیں لیا جاتا۔ اس لیے اسے جائز اور جوئے کو حرام قرار دیا گیا۔

فصل نمبر ۳

ملازمت روزی کا طبعی ذریعہ نہیں

حکومت چلانے کے لیے ملازم رکھنے ضروری ہیں: یاد رکھیے! حکومت کے تمام صیغوں میں بادشاہ کو ملازم رکھے بغیر چارہ کار نہیں۔ جیسے امن کے لیے فوج رکھنا، پولیس رکھنا، منشی رکھنا ضروری ہے۔ اسی لیے اسے حکومت کے ہر شعبے میں ایسا شخص رکھنا پڑتا ہے جو اس شعبہ کا انتظام بہترین طریقے پر انجام دینے پر قادر ہو اور تجربہ کار ہو۔ ان تمام سرکاری ملازمتوں کی تنخواہیں بادشاہ ہی بیت المال سے ادا کرتا ہے۔ یہ تمام سرکاری ملازمین اراکین سلطنت کہلاتے ہیں اور نظام حکومت کا مدار انہیں پر ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر فرد اپنے محکمے کا امیر ہوتا ہے اور ماتحت ملازمین اس کا حکم مانتے ہیں اور ان تمام امیروں کا امیر ان سب میں بڑا ہے جسے بادشاہ کہتے ہیں اور جو ان تمام نہروں کا دریا ہے۔

نجی ملازمتیں: سرکاری ملازمتوں کے علاوہ نجی ملازمتیں بھی ہوتی ہیں۔ جن کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اکثر مالدار اور عیش پرست حضرات اپنے ذاتی کام کرنے میں اپنی کسر شان سمجھتے ہیں یا کام کرنے پر قادر نہیں ہوتے۔ کیونکہ ان کی پرورش ہی ناز ونعمت اور عیش وراحت کے گہوارے میں ہوئی ہے۔ اس لیے وہ اپنے کاموں کے لیے ملازم رکھ لیتے ہیں اور ان کی ماہانہ تنخواہ مقرر کر دیتے ہیں لیکن یہ عادت اچھی نہیں اور طبعی مردانگی کے خلاف ہے۔ کیونکہ اپنا بار دوسروں پر ڈالنا اپاہج ہونے کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں اس سے اخراجات بھی بڑھتے ہیں اس طرح دہری مار پڑتی ہے۔ نیز یہ عادت کہ پھلی پھوڑنے کو جی نہ چاہے ہیجڑوں کی ہوتی ہے۔ مردانگی کی کسی راہ میں بھی اس کی گنجائش نہیں۔ مرد اپنا تو اپنا دوسروں کا بھی کام کر دیتے ہیں۔ مگر عادتیں انسان کی طبیعت بن جاتی ہیں۔ اس لیے اس قسم کے لوگ اپنی عادتوں سے مجبور ہیں کہ قوم کی راہ چھوڑ بیٹھے ہیں۔

اچھے ملازم مشکل ہی سے ملتے ہیں: پھر ایسے ملازم جو صحیح طریقے سے کام انجام دینے اور بھروسہ کے قابل ہوں بڑی مشکل سے دستیاب ہوتے ہیں کیونکہ ملازم چار حالتوں سے خالی نہیں ہوتے۔ یا تو کام میں ہوشیار ہوں گے مگر نا قابل بھروسہ ہوں گے یا بھروسہ کے قابل ہوں گے مگر کام میں ہوشیار نہ ہوں گے۔ یا کام میں بھی ہوشیار ہوں گے اور قابل بھروسہ بھی یا نہ کام میں ہوشیار ہوں گے اور نہ قابل بھروسہ۔ پھر جو ہوشیار و قابل بھروسہ ہوگا اسے ملازم رکھنا آسان نہیں اور ہر کسی کا

کام نہیں۔ کیونکہ وہ اپنی ہوشیاری اور ثقاہت کی وجہ سے نیچے کے اور درمیانی طبقہ کے لوگوں کی ملازمت پر ہرگز راضی نہیں ہوگا کیونکہ اونچی تنخواہ مانگے گا جو ان طبقوں کے افراد کی طاقت سے باہر ہوگی اور معمولی تنخواہ پر راضی نہیں ہوگا۔ کیونکہ زیادہ کمانے پر قادر ہے۔ لامحالہ اسے اونچے طبقے میں ممتاز اور سر برآوردہ روساء ہی ملازم رکھ سکتے ہیں کیونکہ عزت واثرات والے لوگوں کو ایسے ملازموں کی بہت چاہت ہوتی ہے اور جو نہ ہوشیار ہے اور نہ قابل بھروسہ اسے کوئی دانشمند تو ملازم رکھ سکتا نہیں کیونکہ یہ دونوں باتوں میں اپنے آقا کو تباہ کر کے چھوڑے گا۔ کام بھی بگاڑے گا اور موقع پا کر اس کا مال بھی لے اڑے گا۔ یہ ہر حال میں آقا کے لیے بار ثابت ہوگا لہٰذا ان دونوں صفتوں کو کوئی شخص ملازم رکھنے کا خواہش مند نہ ہوگا۔ دوسری دو صفتیں کہ قابل بھروسہ نہ ہو مگر ہوشیار ہو۔ یا ہوشیار نہ ہو مگر قابل بھروسہ ہو ان میں اس میں اختلاف ہے کہ کونسی صفت قابل ترجیح ہے۔ کوئی پہلی قسم قابل ترجیح بتاتا ہے کوئی دوسری قسم کو اور اپنی اپنی دلیل بھی پیش کرتا ہے۔ مگر ہماری رائے میں ہوشیار شخص کو قابل بھروسہ نہ ہو قابل ترجیح ہے۔ کیونکہ وہ کام تو نہیں بگاڑے گا البتہ مقدور بھر اس کی خیانت سے چوکنا رہنا پڑے گا لیکن کام بگاڑنے والے کی طرف سے اگرچہ خیانت کا ڈر نہیں مگر اس کا نقصان اس کے نفع سے زیادہ ہے۔ اس لیے ہمارا یہ بیان یاد رکھیے اور ملازم رکھتے وقت اس میزان پر اسے تول لیجیے۔

فصل نمبر ۴

گڑے ہوئے خزانوں سے روزی ڈھونڈنا طبعی طریقہ نہیں

گڑے ہوئے خزانوں کے متلاشی: دیکھئے! شہر کے بہت سے نادان زمین کے نیچے سے مال برآمد کرنے کے خواہش مند ہوا کرتے ہیں اور وہ اس طریقے سے روزی ڈھونڈا کرتے ہیں کہتے ہیں سابق اقوام کا تمام خزانہ زمین کے اندر مدفون ہے جس پر سحری طلسمات کی مہریں لگی ہوئی ہیں اس مال کی مہریں وہی توڑ سکتا ہے جو جادو سے واقف ہو اور ایسی دھونیاں عزائم اور چڑھاوے مہیا کر سکے جن سے وہ سربند مہریں ٹوٹ جائیں۔

لوگوں کے اوہام: افریقہ کے شہریوں کا خیال ہے کہ فرنگیوں نے جو افریقہ میں اسلام سے پہلے تھے۔ اسی طرح اپنے مال دفن کر دیے ہیں اور انہیں کتابوں میں رموز کی شکلوں میں محفوظ کر دیا ہے۔ تاکہ اگر وہ یا ان کا کوئی وارث اسے برآمد کرنا چاہے تو ان رموز کی مدد سے اسے برآمد کر سکے۔ مشرق میں مشرقی شہری یہی رائے قبطیوں، رومیوں اور پارسیوں کے بارے میں قائم کیے ہوئے ہیں اور اس سلسلے میں ایسی کہانیاں نقل کرتے ہیں جن کا درجہ خرافات سے کسی طرح بھی کم نہیں جیسے بعض لوگ گڑا ہوا مال کھودنے کے لیے وہاں پہنچے جہاں مال مدفون تھا۔ لیکن چونکہ وہ اس کے طلسمات کھولنے سے ناواقف تھے اس لیے کھودنے پر خزانہ برآمد نہ ہو سکا یا وہ جگہ کیڑوں سے بھری ہوئی پائی گئی۔ یا اس نے اپنی آنکھوں سے حوض میں اشرفیاں اور جواہر بھرے دیکھے۔ لیکن پہرے دار ننگی تلواریں لیے کھڑے نظر آئے یا زمین پھٹ کر زر و جواہر کا حوض ان کے سامنے سے

غائب ہو گیا۔ اسی طرح دیوانوں کی طرح بڑ ہانکا کرتے ہیں۔ ہم مغرب میں اکثر بر بر طلبہ کو جو طبعی معاش اور اس کے اسباب سے عاجز و درماندہ ہوتے ہیں دیکھتے ہیں کہ وہ کاغذ کے چند جعلی ٹکڑے جن کے کنارے کٹے پھٹے ہوتے ہیں اور جن پر کچھ عجمی تحریریں ہوتی ہیں یا ان کے زعم میں تراجم ہوتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان طلسمات میں ان کا حل ہے جو خزانوں کے مالکوں نے گاڑے ہیں۔ غرض یہ جعلی تحریریں لے کر کسی معزز اور سربرآوردہ شخص کے پاس پہنچ جاتے ہیں اور اسے یہ کہہ کر پٹا لیتے ہیں کہ ہم اس طلسم کی وجہ سے خزانہ برآمد کر لیں گے۔ مگر ہمیں حکام کی دست اندازی اور سزا کا ڈر ہے۔ اس لیے اگر آپ جیسے ذی اثر حضرات اس کام میں ہماری مدد کریں تو فائدہ ہی فائدہ ہے۔ آپ بھی اس میں حصہ دار رہیں گے۔ اس طرح وہ اس سے کچھ نہ کچھ رقم لے مرتے ہیں۔ بلکہ بعض تو کچھ شعبدے دکھا کر اپنی باتوں کی سچائی بھی منوا لیتے ہیں۔ حالانکہ انہیں جادو سے دور کا بھی تعلق نہیں ہوتا۔ بہت سے نادان ان کے چکر میں آ کر وہ جگہ رات میں کھودنے کے لیے آمادہ ہو جاتے ہیں تا کہ حاسدوں کا بھی ڈر نہ رہے اور حکام کی دست اندازوں سے بھی محفوظ رہیں۔ پھر جب وہاں کچھ بھی نہیں ملتا تو کہتے ہیں کہ یہ طلسم اس دفینہ کا نہ تھا۔ معلوم ہوتا ہے اس کا کوئی اور طلسم ہے جو ہمیں معلوم نہ ہو سکا اور وہ اس تدبیر سے ان نادانوں کی تمناؤں پر پانی پھیر دیتے ہیں حالانکہ سراسر انہیں دھوکہ دیتے ہیں۔

غیر طبعی طریقے سے دولت کمانے کی وجہ: ایسا وہ اس لیے کرتے ہیں کہ وہ معاش کے طبعی طریقوں سے عاجز اور تجارت یا زراعت یا صنعت وحرفت سے قطعی بے بہرہ ہوتے ہیں۔ اس لیے چاہتے ہیں کہ دولت غیر طبعی طریقہ اور غلط راہ سے ہاتھ لگ جائے۔ کیونکہ وہ کسی طبعی طریقے سے اس قدر دولت نہیں سمیٹ سکتے جس قدر وہ اس عیاری اور غیر طبعی طریقے سے بلا محنت ومشقت کے کما لیتے ہیں اور بے شمار زر و جواہر ہتھیا لیتے ہیں۔ انہیں یہ بھی شعور نہیں ہوتا کہ غیر طبعی طریقوں کی طرف جھک کر بڑی مصیبتوں آفتوں اور سخت محنت ومشقت میں پڑ جائیں گے۔ جس میں طبعی طریقہ سے زیادہ مصیبتیں اٹھانی پڑ جائیں گی اور اس کے ساتھ حکام کی سزاؤں کا بھی کھٹکا لگا ہوا ہے۔

غیر طبعی طریقے سے دولت کمانے کے دیگر اسباب: اکثر دولت کی فراوانی کثرت تعیش اور اخراجات کا حد سے بڑھ جانا بھی اس چکر میں پھنس جانے کا باعث ہوتا ہے کیونکہ حد سے زیادہ خرچ کو آمدنی پورا نہیں کر سکتی۔ پھر جب انسان طبعی طریقے سے پیسہ پیدا کرنے سے عاجز آ جاتا ہے تو یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ بلا محنت یا کسی کا دبا دبایا خزانہ ہی مل جائے تا کہ بری عادتوں سے جو مصارف بڑھ گئے ہیں۔ وہ خزانہ اس کی تلافی کر سکے۔ اس قسم کی خزانے کی تمنا کہ انسان اس کے لیے جدوجہد کرنے لگتا ہے اور اس راہ میں خرچہ کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتا۔ اس لیے اس قسم کی تمنا کرنے والے یا تو سرکاری حکام ہوتے ہیں جن کے پاس روپے کی ریل پیل ہوتی ہے یا رؤساء ہوتے ہیں جو انتہائی خوش حال اور فارغ البال ہوتے ہیں۔ جیسے مصری اور اسی قسم کے دوسرے شہر کے ممتاز رؤساء۔ ہم اس قسم کے بہت سے لوگوں کو جانتے ہیں اور دفائن تلاش کرنے اور انہیں حاصل کرنے میں مصروف دیکھتے ہیں اور مسافروں سے ان کے عجیب وغریب مقامات پوچھتے رہتے ہیں۔ جیسے لوگ کیمیا کی دھن میں لگے رہتے ہیں اسی طرح یہ گڑے ہوئے خزانے کی دھن میں رہتے ہیں۔ مجھے مصریوں کے بارے میں بھی یہی اطلاع ملی ہے کہ وہ مغربی طلبہ سے مل کر ان دفینوں کے بارے میں معلومات بہم پہنچاتے رہتے ہیں تا کہ

انہیں کوئی دفینہ مل جائے۔

کیا نیل کی گذرگاہوں میں دفینے گڑے ہوئے ہیں: مزید براں نیل کے پانی کے خشک کرنے کے بارے میں بھی کرید کرتے رہتے ہیں۔ کیونکہ ان کا خیال ہے کہ اکثر دفینے نیل کی گذرگاہوں میں ہیں اور اس علاقے میں نیل ہی ایک ایسی جگہ ہے جہاں لوگوں کے زیادہ سے زیادہ خزانے گڑے ہوئے ہیں۔ جعلی پرچوں والے ان کے دلوں میں یہ بات بٹھا دیتے ہیں کہ نیل میں اس لیے خزانے دفن کیے گئے ہیں کہ لوگ ان تک پہنچ نہ سکیں کیونکہ نیل کا پانی ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ نہ پانی خشک ہوگا اور نہ لوگ ان کا پتہ لگا سکیں گے یہ ان پر اس لیے روغن قاز ملتے ہیں کہ ان کے جھوٹ پر پردہ پڑا رہے اور اپنا الو سیدھا کرلیں۔ لوگ اس قسم کی باتیں سن کر جادو کے زور سے نیل کے پانی کو خشک کرنے کی تدبیریں سوچتے ہیں تاکہ ان کی آرزو پوری ہو کیونکہ جادو کی طاقت کا انہیں یقین ہے۔ اس علاقے میں جادو ان کے اسلاف سے ہزار ہا سالوں سے چلا آرہا ہے اور جادو سے تعلق رکھنے والے علوم اور جادو کے آثار ان کے علاقے میں صحرا میں ابھی تک باقی ہیں۔ فرعون کے جادوگروں کا قصہ ان کی خصوصیت پر گواہ ہے۔

جادو کے زور سے پانی خشک کرنے کے سلسلے میں ایک قصیدہ: اہل مغرب کے پاس ایک قصیدہ بھی ہے جسے وہ حکمائے مشرق کا بتاتے ہیں۔ اس میں جادو کے زور سے پانی کے خشک کرنے کی ترکیب بتائی گئی ہے۔ جیسا کہ مطالعہ سے معلوم ہوگا۔ اس قصیدہ کے چند اشعار مندرجہ ذیل ہیں:

یا طالبا للسّر فی التغویر	پانی خشک کرنے کے راز کو طلب
اسمع کلام الصدق من خبر	کرنے والے ایک واقف کار سے
دع عنک ماتد صنغوا فی کتبھم	سچی بات سن کتابوں میں جو جھوٹ
من قول بھتان و لفظ غرور	اور دھوکا لکھا ہوا ہے اسے چھوڑ
واسمع الصدق مقالتی و نصیحتی	اگر تجھے جھوٹ اور عیاری پر یقین نہیں ہے
ان کنت من لا یری بالزور	تو میری بات سن اور میری خیر خواہی قبول کر
فاذا اردت تغوّر البر التی	جب تو کسی جگہ کا پانی خشک کرنا چاہے
حارت لھا الاُوھام فی التدبیر	جس کے خشک کرنے کی کوئی تدبیر سمجھ میں
صور کصورتک التی اوحفتھا	نہ آتی ہو تو اپنی ایک تصویر بنا جس سے تو
والورّس داس الشبل فی التقدیر	واقف ہے اس کا سر شیر کی طرح گول ہو
ویداہ ما سکتان للحیل الذی	ہاتھوں میں ڈول والی رسّی ہو گویا
فی الذلد نیشل من قرار البئر	کنوئیں کی تہہ سے پانی کھینچا جارہا ہے
والصدرہ ھا کما عایقھا	سینہ پر ۲۰ الالکھ کر اور کمی بیشی سے
عدد الطلاق اخذ من التکویرا	احتیاط رکھ

و یطا علی الطات غیر ملامس — پیروں کے درمیان حروف ط ہوں مگر
مشی البیب الکسیس النحویر — پیروں سے مس نہ ہوتے ہوں معلوم ہوتا ہو
و یکون حول الکل خط دائر — کہ کوئی عقل مند و ہوشیار و قابل آدمی
تربیعه اولیٰ من التکویر — چل رہا ہو اس کے باہر ایک خط ہو جس کے اندر تصویر بند ہو
مربع خط گول خط سے بہتر ہے

واذبح علیه الطیر والطخه — پھر ایک جانور ذبح کر کے مربع اس کے
واقصده عقب الذبح باالتبخیر — خون سے یہ تصویر لتھیڑ دے اور ذبح کے بعد دھونی دے
بالسند دوس و بالنبان دمیقة — یہ دھونی سیندور لوبان میعہ سائلہ اور
والقسط والسبه ثبوب حریر — قسط کی ہو اور اسے ریشمی لباس پہنا جو
من احمر او اصغر لا ارزقٍ — سرخ یا زرد ہو نیلا یا سبز نہ ہو اور نہ
لا اخضر فیه ولا تکدیر — مٹیالا ہو
ولسیشده خیطان صوف ابیضٍ — پھر اس پر سفید و سرخ اونی ڈورے لپیٹ
او احمر من خالص التحمیر — دے یہ تصویر اس وقت بنا جب طالع اسد
والطالع الاسد الذی قد بینوا — ہو جیسا کہ علماء نے کہا ہے کہ اس ماہ کی ابتدا
و یکون بلا الشهر غیر منیر — ہو جب کہ شب روشن نہیں ہوتی اور چاند
والبدر متصل بسعد عطارد — برج عطارد میں ہو جو سعد ہونے کی نشانی
فی یوم سبت ساعة التدبیر — ہے اور ہفتہ کا دن ہو۔

میری رائے میں یہ قصیدہ بھی زٹلیات بکنے والوں کی ملمع سازیوں میں سے ہے کیونکہ ان کے حالات عجیب و غریب ہوتے ہیں اور ان کی خاص خاص اصطلاحیں ہوتی ہیں۔ ان لوگوں کے خرافات و جھوٹ اس حد تک پہنچ چکے ہیں کہ یہ اپنے ان مشہور و معروف گھروں میں جو جادو کے لیے مشہور ہیں رہتے ہیں۔ جن میں انہوں نے گڑھے کھود رکھے ہیں۔ جن میں کچھ مخصوص نشانیاں رکھ دیتے ہیں اور یہ نشانیاں اپنے جعلی پرچوں پر لکھ دیتے ہیں اور یہ پرچے لے کر نادانوں کے پاس پہنچ جاتے ہیں اور ان سے کہتے ہیں کہ یہ گھر کرایہ پر لے کر ان میں سے خزانہ کھود کر نکال لیں۔ اس طرح ان سے مقام خزانہ بتانے کی وجہ سے کچھ رقم اینٹھ لیتے ہیں۔ کہتے ہیں یہاں اس قدر خزانہ گڑا ہوا ہے جسے ہم بیان کرنے سے قاصر ہیں۔ اگر آپ ہمیں اتنی رقم عنایت فرمائیں جس سے ہم طلسمات کھولنے کے لیے جڑی بوٹیاں اور دھونیاں خرید سکیں تو یہ بیشمار دولت آپ کے ہاتھ لگ جائے گی اور انہیں خزانے کی وہ نشانیاں بھی بتا دیتے ہیں جو انہوں نے پہلے ہی سے تیار کر رکھی ہیں اور پرچوں میں لکھ چھوڑی ہیں جب نادان وہاں یہ نشانیاں دیکھتے ہیں تو انہیں خزانہ کا یقین ہو جاتا ہے۔ حالانکہ انہیں دھوکہ دیا گیا ہے اور ایسے

فریب میں ڈال دیا گیا ہے جس کا انہیں شعور نہ ہو۔ کھدائی کے وقت جانور ذبح کرتے وقت اور دھونی دیتے وقت یہ لوگ اپنی مخصوص اصطلاح کے مطابق کچھ پڑھتے ہیں تا کہ راز افشا نہ ہو اور ان کی عیاری پر پردہ پڑا رہے اور اگر سچ پوچھو تو ان لوگوں کی عقلی اور نقلی رو سے کوئی حقیقت نہیں ہے۔ یاد رکھیے! شاذ و نادر ہی اتفاق سے خزانے نکل آتے ہیں۔ اگر انہیں کوئی عمداً تلاش کرنا چاہے تو خزانوں کا ملنا مشکل ہے۔ لہٰذا یہ عام طور پر نہیں ملا کرتے کہ لوگ خزانے گاڑ جائیں اور ان پر طلسمات سے مہریں لگا جائیں تا کہ غیر انہیں پا نہ سکیں نہ ایسا قدیم زمانے میں ہوا ہے اور نہ جدید زمانے میں۔ رکاز جو حدیث میں آیا ہے اور فقہا نے اس کا حکم بیان کیا ہے وہ جاہلیت کا زمانہ ہے۔ اتفاق سے کہیں کہیں مل جایا کرتا ہے۔ یہ بات نہیں کہ اسے قصد و ارادے سے برآمد کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں غور تو کیجیے اگر کوئی شخص اپنا مال دفن کر جائے اور اسے جادو سے محفوظ کر جائے تو اس نے اس کی حفاظت میں بے حد احتیاط سے کام لیا پھر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ ڈھونڈنے والوں کے لیے اس کے کچھ نشانات بھی مقرر کر لیے جائیں اور انہیں کتابوں میں بھی لکھ دیا جائے تا کہ ہر شخص اسے نکالنے پر قادر ہو سکے۔ یہ بات تو اس کے قصد حفاظت کے خلاف ہے۔ نیز ارباب دانش کا ہر کام کسی نہ کسی غرض پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص گاڑ کر اپنا مال محفوظ کرنا چاہے تو وہ اسے اپنی اولاد کے لیے یا کسی رشتہ دار کے لیے یا کسی اپنے چہیتے کے لیے محفوظ کرتا ہے۔ اس کا ہرگز یہ مقصد نہیں ہوتا کہ کسی کے بھی پلے نہ پڑے اور پڑے پڑے برباد ہو جائے یا اسے کوئی بھی برآمد نہ کر سکے۔ یہ مقصد تو سراسر عقل و دانش کے خلاف ہے۔

سابق اقوام کے خزانے کہاں گئے؟ رہا یہ سوال کہ ہم سے پہلے سابق اقوام کے خزانے کہاں گئے۔ حالانکہ تاریخ بتاتی ہے کہ ان میں زر و جواہر کی ریل پیل تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ سونا چاندی جواہرات اور تمام برتنے کی چیزیں یا تو دھاتی ہوتی ہیں یا صنعتی۔ جیسے لوہا' تانبہ' سیسہ اور تمام بیش قیمت دھاتیں۔ انسان تمدن کے زمانے میں صنعتوں کے ذریعہ تمام چیزیں زمین سے برآمد کرتا ہے اور تمدن کی کمی بیشی سے ان میں کمی بیشی بھی ہوتی رہتی ہے اور جو چیزیں لوگوں کے ہاتھوں میں ہیں وہ منتقل ہوتی رہتی ہیں اور وراثت وغیرہ سے ایک دوسرے کے قبضے میں آتی رہتی ہیں اور گردش میں رہتی ہیں اور کبھی ایک علاقے سے دوسرے علاقے کی طرف اور ایک حکومت سے دوسری حکومت کی طرف حسب ضرورت اور تمدن کے تقاضوں کے مطابق منتقل ہو جاتی ہیں فرض کرو اگر مال مغرب و افریقہ میں گھٹ جائے تو صقالبہ اور فرنگ میں نہیں گھٹے گا اور اگر مصر و شام میں مال کی کمی ہے تو ہند و چین میں کمی نہ ہو گی۔ یہ تو محض آلات و کمائیاں ہیں اور تمدن کی کمی بیشی سے گھٹتی بڑھتی رہتی ہیں۔ علاوہ ازیں دھاتیں بھی دیگر چیزوں کی طرح ختم ہو جاتی ہیں۔ موتی اور جواہرات تو بہت جلد فنا ہو جاتے ہیں اسی طرح سونا چاندی پیتل لوہا' سیسہ تانبہ وغیرہ بھی ختم ہو جاتے ہیں۔

مصر میں دفینوں کے پائے جانے کا سبب: رہا مصر میں دفینوں کا ہونا اور لوگوں کا کثرت سے ان کی تلاش میں ہونا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مصر پر ہزار ہا سال سے قبطیوں کی حکومت رہی ان کے ہاں رسم تھی کہ مُردوں کا مال انہیں کے ساتھ دفن کر دیا جاتا تھا۔ پھر ان کے ملک پر جب پارس برسر اقتدار آئے تو انہوں نے قبریں کھود کھود کر بے شمار دولت نکال لی جیسا کہ اہرام مصر (قبور سلاطین) سے کافی دولت نکالی گئی۔ پارسیوں کے بعد یونانیوں نے بھی قبریں کھود کھود کر خوب دولت نکالی

اور آج تک یہی خیال کیا جاتا ہے کہ ان قبروں میں دولت ہوگی۔ بلکہ بسا اوقات ان قبروں میں سے خزانے نکلتے رہتے ہیں۔ قبطی قوم اپنے مردوں کے ساتھ سونے چاندی کے برتن اور تابوت وغیرہ بھی جو اسی مقصد کے لیے بنائے جاتے تھے رکھ دیا کرتی تھی اس لیے ہزار ہا سال سے قبطی قبروں میں اس قسم کی چیزیں پایا جانا قرین قیاس رہا ہے اسی لیے مصری ان قبروں میں اسی قسم کی چیزیں ڈھونڈ ڈھونڈ کر برآمد کرتے رہتے ہیں اور گورکن کو ترجیح دیتے ہیں۔ حتی کہ حکومت کے آخری دور میں جب ہر قسم کی چیزوں پر چنگی لگائی جاتی ہے تو گورکنوں پر بھی چنگی لگائی گئی اور ان نادانوں پر ٹیکس لگایا گیا جو اس مقصد کے لیے وہاں کھدائی کرتے تھے۔

چنانچہ اس طرح لالچی نادانوں نے دفینہ برآمد کرنے کا ایک ذریعہ حاصل کر لیا لیکن اپنی ہر کوشش میں ناکام ہی رہے۔ گھاٹوں اور ناکامیوں سے اللہ اپنی پناہ میں رکھے اگر کسی کے دل میں اس قسم کا واہیات خیال پیدا ہو تو اسے اللہ سے پناہ مانگنی چاہیے کہ اے اللہ! تلاش معاش میں مجھے عاجز و ست نہ بنا۔ جیسا کہ سستی سے رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے پناہ مانگی اور شیطانی راہوں اور اس کے وسوسوں سے الگ ہو جانا چاہیے اور محال باتوں اور جھوٹی حکایتوں سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے۔ روزی اللہ کے اختیار میں ہے وہ جسے چاہتا ہے بے حساب عطا فرماتا ہے۔

فصل نمبر ۵

عزت واثر مال کے لیے مفید ہے

کیونکہ ہم دن رات دیکھتے رہتے ہیں کہ اثر و رسوخ والے حضرات ہی روزی کمانے کی تمام قسموں میں ان سے زیادہ دولت مند ہوتے ہیں۔ جن کا کوئی اثر و رسوخ نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگ اثر و رسوخ والے کے کام اسے خوش رکھنے اور اس کا قرب حاصل کرنے کے لیے مفت کر دیتے ہیں تاکہ اس کے اثر و رسوخ سے اپنی ضرورتیں نکال لیں اس طرح اس کی تمام ضرورتیں خواہ لازمی ہوں یا غیر لازمی بلا کسی معاوضے کے پوری ہو جاتی ہیں اور ان پر خرچ کرنے والی رقم بچ جاتی ہے اس لیے اس کی دولت میں روز بروز اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ ایک ذی اثر شخص کے کام بہت ہوتے ہیں اور وہ مفت انجام پاتے رہتے ہیں اس لیے وہ دیکھتے ہی دیکھتے چند دنوں میں اچھا خاصا رئیس بن جاتا ہے اسی لیے امارت بھی معاش کا ایک سبب ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں لیکن اگر کوئی شخص محض مالدار ہے اور ذی اثر نہیں تو اس کی دولت میں اس کے مال و محنت کی مقدار سے اضافہ ہوتا ہے جیسا کہ اکثر تاجروں کا حال ہے اسی لیے اکثر ذی اثر حضرات تاجروں سے زیادہ مالدار ہوتے ہیں۔ اس حقیقت کی شہادت کے لیے علماء پر نگاہ ڈالیے بہت سے ارباب علم و تقوی جب علم و تقوی میں مشہور ہو جاتے ہیں تو لوگ ان کے عقیدت مند ہو جاتے ہیں اور عوام ان کی اعانت میں ثواب سمجھتے ہیں اس لیے لوگ بلا کسی معاوضہ کے ان کے دنیوی کام کر دیتے ہیں اور ان کی ضرورتیں بھی مفت ہی پوری ہوتی رہتی ہیں اس لیے وہ دیکھتے ہی دیکھتے مال دار

بن جاتے ہیں حالانکہ یہ مال ان کا کمایا ہوا نہیں ہے۔ بلکہ ان کاموں کی قیمت ہے جو بلا معاوضہ کے لوگوں نے اللہ کی رضا کیلئے کر دیئے ہیں ہم نے قصبوں اور شہروں میں بہت سے ایسے علماء دیکھے ہیں کہ آرام سے اپنے گھروں میں بیٹھے رہتے ہیں اور ان کے تمام کام خواہ کھیتی باڑی کے ہوں یا تجارت کے مفت ہوتے رہتے ہیں اس طرح ان کا مال بڑھتا ہے اور کمائی میں دن بدن اضافہ ہی ہوتا جاتا ہے اور بغیر محنت و مشقت کے انہیں تونگری حاصل ہو جاتی ہے جو اس نکتہ کو نہیں سمجھتے انہیں انکی مالداری پر اور دولت وثروت پر تعجب ہوتا ہے اور ان کی کرامت سمجھنے لگتے ہیں حق تعالیٰ جسے چاہے بے انتہا روزی عنایت فرما دے۔

فصل نمبر ۶

میٹھے اور خوشامد پسند حضرات کو عموماً سعادت و کسب کی سہولتیں فراہم ہوتی ہیں۔ خوشامد بھی مالداری کا ایک سبب ہے

ہم اوپر یہ بیان کر آئے ہیں کہ انسان اپنی محنت سے جو رقم پیدا کرتا ہے وہ اس کے کاموں کی قیمت ہے۔ اگر کوئی محض قطعی بیکار فرض کر لیا جائے تو وہ بالکل ہی خالی ہاتھ ہوگا پھر اس کی محنت کے پیشے کے شرف کے اور لوگوں کی ضرورت کے لحاظ سے اس کے کاموں کی قدر و منزلت ہوتی ہے۔ جتنی محنت ہوتی ہے اس قدر شریف پیشہ ہوتا ہے اور لوگوں میں اس کی جس قدر مانگ ہوتی ہے۔ اسی قدر اس کے عملوں کی قیمت اونچی ہوتی ہے اور ان باتوں میں جتنی کمی ہوتی ہے اتنی ہی قیمت گر جاتی ہے ابھی ابھی ہم نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ اثر و رسوخ سے بھی مال پیدا ہوتا ہے کیونکہ لوگ اسے خوش رکھنے کے لیے اس کے کام بلا معاوضہ کر دیتے ہیں اور اس کے پاس تحفے تحائف بھیجتے رہتے ہیں تا کہ اس کے اثر سے ان کے کام بنتے رہیں اور نقصانات سے محفوظ رہیں اور منافع حاصل کریں وہ کام یا مال جس سے لوگ ذی اثر شخص کو خوش رکھنا چاہتے ہیں۔ ان کاموں کا معاوضہ ہے جو کام اس کے ذریعے ان کے بنیں گے خواہ کوئی فائدے کی صورت پیدا ہو یا نقصان دفع ہو۔ پھر یہ مفت کے کام ذی اثر شخص کے کسب میں داخل ہوتے ہیں اور ان کی قیمتوں سے اسے دولت وثروت حاصل ہوتی ہے اس لیے وہ آناً فاناً مالدار بن جاتا ہے۔

<u>اثر و رسوخ کے مختلف درجے</u> لوگوں میں اثر و رسوخ کے مختلف درجات ہیں اور رسوخ اپنے اپنے طبقات کے لحاظ سے مرتب ہوتا ہے سب سے اونچا اور زیادہ اثر و رسوخ بادشاہوں کا ہوتا ہے۔ کیونکہ اقتدار اعلیٰ کے یہی مالک ہیں اور ان کے اوپر کوئی حاکم نہیں ہوتا اور سب سے نیچا درجہ ان لوگوں کا ہے جو اپنے ہم جنسوں میں کسی کو نقصان پہنچا سکتے ہیں نہ فائدہ اور ان دونوں کے درمیان متعدد درجات ہیں یہ لوگوں میں اللہ کی حکمت کی کارفرمائی ہے جس سے ان کا معاشی نظم قائم رہتا ہے اور

آسانی سے ان کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں اور ان کا وجود باقی رہتا ہے۔ کیونکہ نوع انسانی کا وجود بغیر تعاون کے باقی نہیں رہتا۔ بفرض محال اگر تعاون کی بندش کھل جائے تو انسانی وجود ہی ختم ہو جائے پھر یہ تعاون جبر وقہر اور دباؤ ہی سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اکثر لوگ مصالح نوع انسانی سے نابلد ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ تعاون پر تیار نہ ہوں گے جب تک ان پر دباؤ نہ ڈالا جائے۔ علاوہ ازیں انسان کے وہ افعال جو غور وفکر کے بعد سرزد ہوتے ہیں (اختیاری ہوتے ہیں) یہ بات نہیں ہے کہ طبعی طور پر افعال خواہ وہ چاہے نہ چاہے سرزد ہوں (یعنی اضطراری نہیں ہیں کہ خواہ مخواہ سرزد ہی ہوں) اسی وجہ سے بعض لوگ تعاون سے رک جاتے ہیں۔ انہیں تعاون پر آمادہ کرنا پڑتا ہے۔ اسی لیے کسی آمادہ کرنے والے کی ضرورت پڑتی ہے جو دباؤ ڈال کر تعاون پر آمادہ کرے تا کہ نوع انسانی تباہی سے محفوظ رہے اس آیت ﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات﴾ الخ'' (یعنی ہم نے بعض پر بعض کے درجے بلند کیے تا کہ ایک دوسرے کو خدمتگار بنائے اور آپ کے رب کی رحمت ان چیزوں سے بہتر ہے جو لوگ سمیٹتے ہیں) میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔ معلوم ہوا کہ جاہ (اثر) وہ طاقت ہے جو انسان کو اس کے ماتحتوں پر تصرف کرنے سے آمادہ کرتی ہے کہ وہ اس کے ذریعے لوگوں سے جس قسم کا چاہے کام لے یا انہیں کسی کام سے روک دے اور اپنا دباؤ ڈال کر انہیں اپنے اشاروں پر چلائے تا کہ انہیں ان سے نقصانات دفع کرنے پر اور فوائد حاصل کرنے پر آمادہ کرے تا کہ وہ شرعی احکام پر بھی عمل پیرا رہیں اور قوانین سیاست سے بھی باہر نہ ہوں اور دوسرے کاموں پر بھی انہیں آمادہ کرے۔ لیکن تعاون سے بقائے نوع انسانی اصل منشائے الٰہی ہے اور بالذات مقصود ہے اور دوسرے مقاصد (ذی اثر شخص کا اپنا فائدہ) بالتبع ہیں۔

تھوڑے سے شر سے خیر کثیر وجود میں آتی ہے یہ جبر و دباؤ ان تمام برائیوں کی طرح ہے جو احکام الٰہیہ کے نافذ کرنے میں کرنی پڑتی ہیں۔ کیونکہ خیر کثیر کا وجود تھوڑی سی برائی کے محال ہے اس لیے تھوڑی سی برائی سے بھلائی فوت نہیں ہوتی بلکہ تھوڑی سی لپٹی ہوئی برائی سے بھلائی وجود میں آتی ہے۔ لوگوں کے اس علاقہ (دنیا میں تھوڑی بہت برائی ضرور پائی جاتی ہے) کے یہی معنی ہیں۔ اسے خوب سمجھ لیجئے اور یاد رکھیے۔ دیکھئے شہر ہو صوبہ ہو یا قصبہ ہو یا دیہات۔ ہر اونچے طبقے کو نیچے طبقوں پر قدرت و برتری حاصل ہوتی ہے اور ہر نیچے کا حصہ اپنے اوپر والے طبقہ کے ذی اثر اشخاص سے امداد حاصل کرتا ہے اور ذی اثر اشخاص کی اپنے ماتحتوں میں بقدر تصرف کمائی بڑھتی ہے۔ وہ ان سے جس قدر فائدہ اٹھائیں گے اسی قدر ان کی آمدنی میں اضافہ ہوگا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اثر و رسوخ معاش کے تمام دروازوں میں لوگوں پر اثر انداز ہوتا ہے اور بقدر طبقے اور درجے کے فراخ و تنگ ہوتا ہے (جس قدر اونچا طبقہ ہوگا اسی قدر اونچے اثرات ہوں گے) اگر اثر وسیع ہے تو کمائی بھی جو اثر سے پیدا ہوتی ہے وسیع ہوگی اور اگر اثر تھوڑا ہے تو کمائی اور تصرف بھی تھوڑا ہوگا جو صاحب اثر و رسوخ نہیں اگرچہ اس کے پاس مال ہے مگر اس کی تو انگری بقدر اس کی محنت اور سرمائے کے ہوتی ہے یہ لوگ سرمایہ کے بڑھانے میں جتنی دوڑ دھوپ کریں گے اتنی ہی آمدنی بڑھے گی جیسا کہ اکثر تاجروں صنعت کاروں اور کاشت کاروں کا حال ہوتا ہے کہ اگر یہ لوگ اثر و رسوخ سے محروم ہوں اور اپنی صنعتوں کی آمدنی پر قناعت کر لیں تو اکثر فقر و فاقہ سے مرنے لگتے ہیں اور نہ سرعت سے ان کے پاس دولت ہی آتی ہے۔ یہ تو خوشحالی کے انتظار میں رہتے ہیں اور ضروری اخراجات دھکیلتے رہتے ہیں۔

اثر کا خرچ کرنا ایک نعمت عظمیٰ ہے: جب اثر و رسوخ کی کارفرمائی ثابت ہوگئی اور یہ بھی کہ اس کے طبقات ہیں اور خیر و سعادت اس کے دامن سے لپٹی ہوئی ہے تو آپ پر یہ بات روشن ہوگئی کہ اثر کا خرچ کرنا اور اس سے کسی کو فائدہ پہنچانا ایک عظیم الشان اور جلیل القدر نعمت ہے اور اس کا خرچ کرنے والا بڑا محسن ہے چونکہ وہ اسے اپنے ماتحتوں پر خرچ کرتا ہے اس لیے اس کا خرچ کرنا اونچے ہاتھ سے اور عزت کے ساتھ ہوتا ہے اور اثر و رسوخ حاصل کرنے کا امیدوار اطاعت و خوشامد کا محتاج ہوتا ہے۔ اس امیدوار کا وہی مقام ہے جو ایک امیدوار کا مانگتے وقت۔ ایک معزز شہری یا رئیس یا بادشاہ کے سامنے ہوتا ہے۔ اگر یہ خوشامد درآمد نہ کرے اور عاجزی اور انکساری کا اظہار نہ کرے تو کبھی دوسرے کے اثر و رسوخ سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔ اس لیے ہم نے سرخی قائم کی ہے کہ خوشامد و چاپلوسی کی بدولت اکثر لوگ مالدار و سعادت مند بن جاتے ہیں۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے ایسے حضرات کو جن کی عادتوں میں خود پسندی اور کبر و غرور ہوتا ہے اثر و رسوخ حاصل نہیں ہوتا اور وہ کسب معاش میں اپنے ذاتی عملوں پر قناعت کر بیٹھتے ہیں اور فقر و فاقہ کی زندگی بسر کرتے ہیں۔

کبر و غرور کی برائی: یاد رکھیے کہ کبر و غرور اور خود پسندی جو ایک بدترین عادت ہے اس تصور سے پیدا ہوتی ہے کہ انسان میں کچھ کمال ہے اور اس کے کمال کے لوگ محتاج ہیں۔ خواہ علمی کمال ہو یا صفتی جیسے ایک جید عالم اپنے علم کے بارے میں ایک بہترین مضمون نگار اپنی مضمون نگاری کے بارے میں ایک چوٹی کا شاعر اپنے اشعار کے بارے میں یہی تصور پیدا کر لے ہر اچھے صنعت کار کو یہی خیال پیدا ہوا کرتا ہے کہ لوگ اس کی صنعت کے سخت ضرورت مند ہیں۔ اس لیے اس میں غرور پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عالی نسب حضرات میں نسب کی وجہ سے غرور پیدا ہو جاتا ہے۔ خصوصاً ان میں جن کے بزرگوں میں کوئی بادشاہ یا مشہور عالم یا کسی فن میں کوئی کامل استاد گذر چکا ہو۔ جب وہ ملک میں لوگوں میں اپنے اس بزرگ کا چرچا سنتے ہیں کہ وہ ایسے اور ایسے تھے تو انہیں وہم پیدا ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی عزت و شان کے مستحق ہیں جس کے ان کے وہ کامل بزرگ مستحق تھے۔ کیونکہ یہ عزت انہیں رشتے اور ورثے میں ملی ہے یہ لوگ موجودہ زمانے میں ایک معدوم چیز کو پکڑے ہوئے ہیں۔ سانپ گذر گیا اور لکیر کو پیٹے جا رہے ہیں کیونکہ جو خوبی ان کے بزرگوں میں پائی جاتی تھی ان میں نہیں ان کی تو ان کی طرف محض ایک نسبت ہے اور محض نسبت خوبی کے وجود کو لازم نہیں اسی طرح بعض عیار چالاک ہوشیار اور تجربہ کار اشخاص کو وہم ہو جاتا ہے کہ ان اندر کچھ کمال ہے اور لوگ ان کے محتاج ہیں۔ آپ ان تمام مغروروں کی قسموں کو دیکھیں گے کہ یہ کسی ذی اثر شخص کے سامنے جھکنے کو کسر شان سمجھتے ہیں۔ جو ان سے اونچا ہے اس کی چاپلوسی میں عار سمجھتے ہیں اور اپنے سوا سب کو حقیر سمجھتے ہیں کیونکہ اپنے آپ کو افضل سمجھتے ہیں۔ اس لیے کسی کی خوشامد میں انہیں شرم محسوس ہوتی ہے۔ اگرچہ بادشاہ ہی کی خوشامد کیوں نہ ہو اور وہ اسے اپنی ذلت و توہین اور نادانی کی نشانی سمجھتے ہیں اور جس قدر اپنے کو اونچا سمجھتے ہیں اسی قسم کا لوگوں سے معاملہ کرتے ہیں اور جو انہیں ان کے گمان کے مطابق کم سمجھتا ہے اس سے حسد کرنے لگتے ہیں اور دل ہی دل میں کڑھتے رہتے ہیں اور اس کوشش میں رہتے ہیں کہ کسی نہ کسی طرح اس پر ان کی بڑائی ثابت ہو جائے یا لوگ ہی انہیں ان کی بڑائی کے سلسلے میں قائل کر دیں۔ مغرور و نخوت پسندوں سے لوگ نفرت کرنے لگتے ہیں کیونکہ انسانی طبیعت میں خود پسندی ہے اور کوئی کسی کی برتری اور کمال کو تسلیم کرنے پر راضی نہیں ہوتا جب تک کہ اس پر قہر و تسلط کا دباؤ نہ ہو۔ اس قسم کا اثر و دباؤ بغیر جاہ و

رسوخ کے حاصل نہیں ہوتا۔ پھر جب نخوت پسند جاہ سے محروم ہوتے ہیں کیونکہ ایسے لوگوں کو جاہ حاصل بھی نہیں ہوا کرتا۔ جیسا کہ آپ پر روشن ہو چکا ہے تو غرور کی وجہ سے لوگ ان سے بیزار و متنفر ہو جاتے ہیں اور یہ ان کے احسانات سے محروم رہ جاتے ہیں۔

اس بیزاری کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان سے جو اعلیٰ طبقہ ہے ان کے اثر و رسوخ سے یہ بیچارے محروم رہ جاتے ہیں کیونکہ یہ اپنے غرور کی وجہ سے ذی اثر اشخاص کے پاس آتے جاتے نہیں اور ان سے ہمیشہ کتراتے رہتے ہیں۔ نتیجہ صاف ہے کہ ان کی آمدنی تھوڑی ہی رہتی ہے اور ہمیشہ فقر و فاقہ ہی میں زندگی بسر ہوتی ہے۔ بہت سے بہت آمدنی وخرچ برابر رہتے ہیں لیکن تو انگری کبھی حاصل نہیں ہوتی۔ اس لیے لوگوں میں مشہور ہے کہ صاحب کمال ہمیشہ محروم رہتا ہے کیونکہ اسے رزق کے بدلے کمال دے دیا گیا ہے اور کمال ہی اس کا حصہ ہے اس مقولہ (جو کسی چیز کے لیے پیدا کیا گیا ہے وہ چیز اس کے لیے آسان کر دی گئی ہے) کے یہی معنی ہیں۔ اللہ ہی ہر چیز اپنے انداز ے سے مقرر فرماتا ہے اس کے سوا کوئی ربّ نہیں۔ انہیں اخلاق و عادات کی وجہ سے حکومتوں کے مراتب میں تنوع پیدا ہوتا ہے۔ بہت سے کمینے چاپلوسی کی بدولت اونچے اونچے عہدوں پر پہنچ جاتے ہیں۔ اور بہت سے شریف چاپلوسی سے باز رہنے کی وجہ سے اپنے مرتبوں سے گر جاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب حکومتیں اپنے انتہائی غلبہ و تسلط پر پہنچ جاتی ہیں تو اپنے اعلیٰ اقتدار کی وجہ سے بادشاہ ہی سیاہ و سفید کا مالک ہوتا ہے اور اپنے اختیارات میں منفرد ہوتا ہے اور اس کے سوا تمام لوگ اس مرتبہ سے ناامید ہو جاتے ہیں اور وہ چند مراتب میں بٹ جاتے ہیں جو بادشاہ کے مرتبے کے نیچے ہوتے ہیں اور اس کے ماتحت ہوتے ہیں۔ گویا وہ ان کے خدام ہیں۔ پھر جب حکومت جم جاتی ہے اور ملک ترقی کی طرف بڑھنے لگتا ہے تو بادشاہ کی نگاہ میں سب برابر ہوتے ہیں پھر جو اس کی خدمات میں حصہ لیتا ہے اور اپنی ہمدردی اور خیرخواہی سے اس کا تقرب حاصل کر لیتا ہے۔ بادشاہ اس سے اس کی ہوشیاری اور حسن انتظام کی وجہ سے بہت سے کاموں میں خدمت لے لیتا ہے اور آپ بہت سے بازاری اور عوام کو دیکھیں گے کہ وہ اپنی دوڑ دھوپ اور خیرخواہی سے بادشاہ کا تقرب حاصل کر لیتے ہیں اور اس وسیلے سے مختلف عہدوں پر فائز ہو جاتے ہیں اور اس سلسلے میں بادشاہ سے اور اس کے اہل خاندان سے اس کے حواشی سے انتہائی عاجزی اور چاپلوسی سے پیش آتے ہیں۔ حتیٰ کہ یہ اپنے قدم ان کے ساتھ گاڑ لیتے ہیں اور بادشاہ بھی ان کو اپنے خدام کی لڑی میں پرو لیتا ہے۔ اس سے انہیں بڑا زبردست فائدہ ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ سعادت عظمیٰ کے مالک بن جاتے ہیں اور سرکاری عہدیداروں میں شامل ہو جاتے ہیں۔ حکومت کے مستحق خاندانی حضرات جن کے اسلاف نے دشمنوں کے کینوں کو خاک میں ملا کر اور ان کی طاقت کو پامال کر کے حکومت کی داغ بیل ڈالی تھی اور اپنے باپ دادا کے کارناموں پر پھولے ہوئے ہیں اور اس اکڑ کی وجہ سے بادشاہ کی خوشامد درآمد سے باز رہتے ہیں۔ بلکہ اس کی ہمسری کا دعویٰ کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے میدان حکومت میں دوڑتے ہیں۔ اس وجہ سے بادشاہ ان سے ناراض ہو جاتا ہے اور انہیں عہدوں سے ہٹا کر ان تربیت یافتہ لوگوں کی طرف مائل ہو جاتا ہے جو باپ دادا کے کارناموں پر نہیں اتراتے اور نہ وہ کسی کو ناز بردار سمجھتے ہیں کہ ان پر ناز کریں اور نہ ہی غرور کو پاس آنے دیتے ہیں۔ بلکہ وہ تو بادشاہ کے آگے بچھے جاتے ہیں اور ہمیشہ اس کی خوشامد درآمد میں لگے رہتے ہیں اور بحسن و خوبی اس کے کام انجام دینے میں لگے رہتے ہیں۔ اس لیے دن بدن ان کی عزت میں وسعت اور مراتب میں بلندی ہوتی رہتی ہے۔ کیونکہ جب بڑے بڑے لوگ

دیکھتے ہیں کہ بادشاہ ان کی طرف مائل ہے اور ان کا مرتبہ بڑھتا ہی جاتا ہے تو وہ بھی ان کی طرف مائل ہو جاتے ہیں اور اولیائے حکومت اپنی اکڑفوں میں اور باپ دادا کے کارناموں پر اتراتے ہوئے رہ جاتے ہیں اور دن بدن بادشاہ سے دور ہوتے جاتے ہیں۔ ان سے روز بروز بادشاہ کی بیزاری بڑھتی جاتی ہے اور ہمہ وقت بادشاہ ان تربیت یافتہ حضرات کو ان پر ترجیح دینے لگتا ہے۔ جب تک کہ حکومت میں زوال نہ آئے۔ یہ حکومت میں ایک طبعی چیز ہے۔ اسی راہ سے عموماً تربیت یافتہ حضرات کی شان بڑھتی ہے۔

فصل نمبر ۷

علمائے دین (جیسے جج، مفتی، مدرس، امام، خطیب اور مؤذن وغیرہ) عموماً مالدار نہیں ہوتے

اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ کمائی محنت کی قیمت ہے اور محنت میں لوگوں کی ضرورت کے مطابق تفاوت پایا جاتا ہے۔ اور بقدر ضرورت ہی عملوں کی ضرورت میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ اگر کسی آبادی میں عمل ضروری ہیں اور ان کی عام لوگوں کو سخت حاجت ہے تو ان کی قیمت بھی اونچی سے اونچی ہوتی ہے کیونکہ ہر شخص کو ان کی ضرورت رہتی ہے۔ چونکہ دینی علماء کی عام لوگوں کو ضرورت نہیں ہوتی بلکہ خاص خاص حضرات کو جو اپنے اندر دینی جذبات و شوق رکھتے ہیں ان کی ضرورت پڑتی ہے۔ اگر چہ لوگوں کو جھگڑوں میں مفتیوں اور قاضیوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ مگر یہ ضرورت بھی عام اور اضطراری نہیں اختیاری ہے خواہ پوری کریں یا نہ کریں۔ اس لیے اکثر حالات میں لوگ علماء سے بے نیاز ہی رہتے ہیں۔ البتہ حکمران عام مصالح کے ماتحت علماء کے حقوق کی نگرانی کرتا ہے۔ اور ان کی ضرورتوں کو دیکھتے ہوئے ان کے لیے ہمارے بیان کردہ طریقہ پر قدرے وظیفہ مقرر کر دیتا ہے جو ارباب طاقت وصنعت کے برابر نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ وظیفہ دینی اور مراسم شرعیہ کی حیثیت کے مطابق ہوتا ہے۔ البتہ عام حاجت اور آبادی کی ضرورت کے لحاظ سے ہوتا ہے (علماء کی لوگوں کو جیسی حاجت ہوتی ہے اسی کے مطابق انہیں وظیفہ ملتا ہے چونکہ حاجت کم ہی ہوتی ہے اس لیے ان بیچاروں کا وظیفہ بھی کم ہی ہوتا ہے لہذا ان کے حصہ میں تھوڑا ہی آتا ہے) چونکہ علماء اپنے علمی شرف کی وجہ سے لوگوں سے اونچے اور ان میں مقبول ہوتے ہیں اور وہ ذی اثر حضرات کی ہاں میں ہاں نہیں ملاتے اور ان کی چاپلوسی میں حصہ نہیں لیتے کہ ان کی طرف سے انہیں کچھ مل جائے جس سے ان کی آمدنی میں اضافہ ہو بلکہ انہیں تو اتنی فرصت ہی نہیں ملتی کہ وہ ان کے پاس آئیں جائیں۔ کیونکہ وہ تو ہمہ وقت اپنے علمی مشاغل میں مصروف رہتے ہیں اور اپنے جسم و دماغ کو شریف علمی مباحث میں لگائے رکھتے ہیں اور سچ پوچھو تو علماء کی یہ شان بھی نہیں کہ وہ دنیاداروں کے سامنے جھکیں۔ کیونکہ ان کے پاس علم کی دولت ہے جو سب سے عظیم واشرف دولت

ہے۔اس لیے وہ ان باتوں سے علیحدہ ہی رہتے ہیں۔اسی لیے عموماً مالدار نہیں ہوتے۔میں نے کسی بڑے عالم سے اس مسئلہ پر گفتگو کی۔لیکن انہوں نے میری بات مسترد کر دی۔حسن اتفاق دیکھئے کہ ان دنوں رشید کی دیوانوں کے کچھ پھٹے ہوئے کاغذات مامون کے گھر سے مجھے مل گئے۔جن میں آمد وخرچ کا حساب درج تھا۔جب میں نے ان کا مطالعہ کیا تو ان میں قاضیوں' اماموں اور موذنوں کے وظائف بھی درج تھے۔میں نے یہ کاغذات اس بڑے عالم کو دکھائے جس سے انہیں میرے دعوے کی صحت کا یقین ہو گیا اور انہیں میری بات ماننی پڑی ہم حق تعالیٰ کے اسرار وحکمتوں پر غور کر کے حیران رہ گئے کہ کس طرح اس نے اچانک ہمارے دعوے کا ثبوت فراہم کر دیا۔

فصل نمبر ۸

زراعت گرے پڑے اور عافیت پسند گاؤں والوں کا پیشہ ہے

کیونکہ یہ پیشہ طبعی لحاظ سے بنیادی ہے اور طریقہ کے لحاظ سے بسیط وسادہ ہے اسی لیے عموماً کوئی شہری اسے اختیار نہیں کرتا اور نہ کوئی مالدار ہی کھیتی باڑی کرتا ہے۔کاشت کار خاص طور سے ذلیل وخوار ہی رہتا ہے۔رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک انصاری کے گھر میں ہل رکھا ہوا دیکھ کر فرمایا''جن کے گھروں میں یہ داخل ہو گیا ان کے گھروں میں یقیناً ذلت داخل ہو گئی۔'' امام بخاریؒ نے اس حدیث کو کھیتی میں بیحد مشغولیت پر معمول فرمایا ہے جیسا کہ اس سرخی سے جو قائم ہے وضاحت ہو جاتی ہے۔سرخی یہ ہے۔زرعی آلات میں مشغولیت کے نتائج سے ڈرنا چاہیے یا اس حد سے آگے بڑھنے سے ڈرنا چاہیے جس کا حکم دیا گیا ہے اس کی وجہ وہ تاوان ہے جو زراعت کا لازمی نتیجہ ہے اور تشدد اور حکام کی سختیوں تک پہنچا دینے والا ہے۔(کاشت کار حکام کی سختیوں کا نشانہ مشق بنا رہتا ہے اور آئے دن تاوان بھگتتا رہتا ہے) اس لیے وہ قرض دار ذلیل وخوار اور نادار رہتا ہے۔کیونکہ اس پر ہمیشہ قہر وتسلط اور ظلم وستم کے ہاتھ پڑتے رہتے ہیں۔رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا''قیامت نہیں آئے گی جب تک لوگ زکوٰۃ کو تاوان نہ سمجھنے لگیں۔''اس حدیث سے ظالم وقاہر بادشاہ کی طرف اشارہ ہے جو لوگوں پر جور وتشدد کرے گا اور اللہ کے حقوق فراموش کر بیٹھے گا۔بادشاہوں اور حکمرانوں کی نگاہ میں تو تمام حقوق ہی تاوان ہیں جن میں سے زکوٰۃ بھی ہے۔

فصل نمبر ۹

حقیقتِ تجارت' تجارت کے طریقے اور اُس کی قسمیں

یاد رکھیے! تجارت کی حقیقت یہ ہے کہ سستی چیزیں آٹا اناج حیوان اور برتنے کی چیزیں خرید کر انہیں مہنگا بیچا جائے۔ اس طرح مال بڑھا کر روزی پیدا کی جائے۔ اصل سرمایہ پر جو مال بڑھتا ہے اسے نفع کہا جاتا ہے۔ نفع حاصل کرنے والا تاجر یا تو سامان بھر کر رکھ لیتا ہے اور بازار کی گرانی کا انتظار کرتا ہے۔ پھر جب نرخ تیز ہو جاتا ہے تو اس کی فروخت کر کے عظیم فائدہ حاصل کرتا ہے۔ یا ایک شہر سے خرید کر کسی ایسے شہر میں لے جاتا ہے۔ جہاں اس چیز کی مانگ ہوتی ہے اور وہاں اچھے داموں پر بیچ آتا ہے جس سے اسے کافی نفع ہوتا ہے۔ اسی لیے کسی تجربہ کار بزرگ نے تجارت کی حقیقت سے پردہ اٹھانے کے لیے فرمایا ہے کہ میں تمہیں دو کلموں میں تجارت کی حقیقت بتائے دیتا ہوں ''سستا خریدنا اور مہنگا بیچنا'' ان کلموں میں انہی معنی کی طرف اشارہ ہے جو ہم نے ثابت کیا ہے۔

فصل نمبر ۱۰

کن کو تجارت کرنی چاہیے اور کن کو نہیں

ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ سستی چیزیں خرید کر اور انہیں مہنگی بیچ کر مال بڑھانے کا نام تجارت ہے۔ خواہ انہیں ذخیرہ کر کے اس وقت بیچا جائے جب بھاؤ چڑھ جائیں یا ایک شہر سے خرید کر دوسرے کسی شہر میں جہاں اس کی مانگ ہو منافع سے بیچا جائے یا وہ چیزیں مہنگی قیمت پر ادھار دی جائیں۔ یہ منافع بہ نسبت سرمائے کے بہت تھوڑا ہوتا ہے۔ ہاں اگر سرمایہ بہت لگا ہوا ہے تو منافع بھی بہت ہوگا۔ کیونکہ کثیر سرمائے کا تھوڑا سا منافع بھی بہت ہوتا ہے۔ چونکہ تجارت میں مال بڑھانے کے لیے خرید و فروخت بہت ضروری ہے اور تاجر کو خریداروں اور بیچنے والوں سے معاملہ کرنا پڑتا ہے کہ کسی سے قیمت وصول کی جاتی ہے اور کسی سے چیز خریدی جاتی ہے اور انصاف پسند اور ایماندار لوگ گنتی کے ہیں اس لیے دھوکہ اور ناپ تول میں کمی کا کھٹکا برابر لگا رہتا ہے۔ جس سے سرمایہ ضائع ہونے کا ڈر لگا رہتا ہے اور ایسے بھی لوگ ہوتے ہیں جو قیمتیں بھی کھا جاتے ہیں۔ یا دیر میں ادا کرتے ہیں جس سے اصل منافع بھی جاتا رہتا ہے۔ مثلاً مقررہ مدت پر کسی نے قیمت ادا نہیں کی تو مال کا بڑھنا ہی موقوف ہو جائے گا اور جب مال رک جائے گا تو اس میں کیا خاک فائدہ ہوگا۔ اور اگر کسی نادہند نے قیمت ہی دینے سے انکار کر دیا تو اصل سرمایہ بھی ہاتھ سے جانے کا ڈر ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ تحریر ہو اور گواہوں کے دستخط ہوں اور کیس

لڑا جائے۔ مگر اس صورت سے بھی وقت الگ صرف ہوتا ہے اور پیسہ الگ۔ پھر بھی وصول ہونے کا یقین نہیں ہوتا۔ کیونکہ فیصلہ ظاہر پر کیا جاتا ہے۔ اس لیے تاجر کو بڑی بڑی سخت گھاٹیوں سے گذرنا پڑتا ہے۔ اور وہ تھوڑا سا منافع انتہائی دوڑ دھوپ کے باوجود بھی کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وصول ہی نہیں ہوگا۔ اور کبھی مارا ہی جاتا ہے اور کبھی اصل سرمایہ بھی ختم ہو جاتا ہے اگر کوئی تاجر جھگڑالو ہے۔ حساب میں ماہر ہے چرب زبان ہے اور حکام تک بھی پہنچ سکتا ہے تو یہ صفات اسے انصاف کے قریب کر دیتی ہیں۔ شاید وہ مقدمہ جیت جائے۔ ورنہ ان حالات میں اس کا صاحب اثر ورسوخ ہونا ضروری ہے۔ تاکہ خرید وفروخت کرنے والے اس سے دھوکہ کرنے سے ڈریں اور وہ اپنے مقدمات حکام کے پاس لے جائے تو حکام اس کے رسوخ سے مرعوب ہو کر صحیح فیصلے کریں۔ اس طرح سے انصاف حاصل ہو جائے گا اور لوگ خوشی سے یا جبر سے اس سے دھوکہ نہ کریں گے۔ لیکن جو تاجر جرأت واقدام سے محروم ہو اور اثر ورسوخ سے بھی اسے تاجر کا پیشہ اختیار کرنا ہی نہ چاہیے کیونکہ وہ اپنا سرمایہ ختم کر بیٹھے گا اور اس کی گاڑھی کمائی کا روپیہ ان لوگوں کے منہ کا نوالہ بن جائے گا اور کوئی اس بیچے کی شکایتوں پر بھی کان نہیں دھرے گا اور ان کی دادرسی نہیں کرے گا کیونکہ لوگوں کو عموماً اور بازاری عوام کی خرید وفروخت کرنے والے طبقہ کی خصوصاً لوگوں کے مال ہضم کر لینے کی ہوس ہوتی ہے اور اس پر چیلوں کی طرح جھپٹا مارتے ہیں۔ اگر ان پر قانونی دباؤ نہ ہو تو لوگوں کا مال بری طرح لٹ جائے۔ اگر اللہ بعض کو بعض کے ذریعے دفع نہ کرتا تو دنیا فتنہ وفساد کا اکھاڑہ بن جاتی ہے لیکن اللہ دنیا والوں پر مہربان ہے کہ اس نے بعض کا بعض پر ڈنڈا رکھا ہے۔ تاکہ امن قائم رہے۔

فصل نمبر ۱۱

تاجروں کے اخلاق شرفاء اور سلاطین کے اخلاق سے پست ہوتے ہیں

کیونکہ تاجر اپنی اکثر حالتوں میں خرید وفروخت کی تکلیفیں اٹھاتے رہتے ہیں نیز تجارت میں دوسرے تاجروں سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ جب تاجر عموماً ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے پر قناعت کر لیتے ہیں تو ان میں اس مقابلہ کا ثمرہ (بے مروتی) بھی یقیناً پیدا ہو جاتا ہے اور ان کی آنکھوں میں شرم ومروت نہیں رہتی۔ اس کے برعکس شرفاء اور سلاطین شرم ومروت کے پیکر ہوتے ہیں۔ اگر تاجر کے اخلاق مروت سے بھی گر کر رذیل لوگوں کے اخلاق سے مل جائیں جیسے گاہکوں سے جھگڑنا انہیں دھوکہ دینا، فریب سے چیزیں فروخت کرنا اور لیتے دیتے وقت قیمتوں کے بارے میں جھوٹی قسمیں کھانا تو پھر وہ قعر مذلت میں گرنے کا بہت ہی سزاوار ہے اور رذیل طبقے سے بھی گیا گذرا ہے اسی لیے رؤساء اس پیشے سے بچتے ہیں کیونکہ اس سے رذیل اخلاق پیدا ہوتے ہیں اور شرافت پامال ہوتی ہے۔ بعض تاجر ان رذیل عادتوں سے بچتے بھی ہیں تاکہ ان کی شرافت پر داغ نہ آئے اور ان کی بزرگی کی عظمت پامال نہ ہو۔ ایسے تاجر شاذ ونادر ہی ہوتے ہیں۔

فصل نمبر ۱۲

تجارتی سامان منتقل کرنا!

ہوشیار تاجر وہی سامان منتقل کرتا ہے جس کی عام ضرورت ہوتی ہے۔ اور اسے مالدار و نادار اور بادشاہ اور عوام سب ہی خریدتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اس کا سب مال کھپ جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ ایسا سامان منتقل کرے جسے خاص خاص لوگ ہی خریدتے ہیں تو اس صورت میں ہوسکتا ہے کہ اس کا سامان فروخت نہ ہو۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس کے خریدنے والے بوجہ ناداری یا کسی اور وجہ سے اسے نہ خریدیں اور نفع تو رہا درکنار الٹا نقصان اٹھانا پڑ جائے۔ اسی طرح تاجر کو یہ بھی لحاظ رکھنا چاہیے کہ جب وہ ایسا سامان منتقل کرے جس کی عام مانگ ہے تو درمیانہ درجے کا سامان لے جائے۔ کیونکہ اعلیٰ درجے کا سامان مالدار یا سرکاری خدام ہی خریدتے ہیں جو بہت کم ہوتے ہیں عوام تو ہر قسم کے مال میں سے درمیانی مال ہی خریدتے ہیں۔ اس لیے مقدور بھر درمیانی درجے کا مال لے جانا چاہیے تا کہ سب ہاتھوں ہاتھ فروخت ہو جائے۔ ورنہ مال کے پڑے رہ جانے سے نقصان ہے اسی طرح سامان ان شہروں میں لے جایا جائے جو بہت دور ہوں یا جن کے راستے پرخطر ہوں اس سے تاجروں کو بہت فائدہ ہوتا ہے اور ان کا مال عموماً فروخت ہی ہو جاتا ہے رکتا نہیں۔ کیونکہ جو مال دور دراز کے شہروں میں پہنچے گا وہ تھوڑا ہی ہوگا اور ہاتھوں ہاتھ نکل جائے گا کیونکہ دور ہونے کی اور پرخطر ہونے کی وجہ سے لوگ مال ادھر کم ہی لے جائیں گے۔ اور جب مال منڈیوں میں کم پہنچے گا تو مشکل ہی سے دستیاب ہوگا اور مشکل سے ملنے والا مال اونچی قیمت پر فروخت ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اگر شہر قریب ہوگا اور اس کے راستے پرامن ہوں گے تو لوگ وہاں کثرت سے مال لے جائیں گے اور جب منڈیوں میں مال کثرت سے پہنچے گا تو اس کی قیمت گر جائے گی۔ اسی لیے آپ ان تاجروں کو جو ہمارے شہروں میں سوڈان سے مال لاتے ہیں بہت بڑا مالدار پائیں گے کیونکہ وہ دور دراز سے مال لاتے ہیں اور راہ کی صعوبتیں برداشت کرتے ہیں اور ان کی راہ میں پرخطر اور لق و دق میدان پڑتے ہیں جہاں لٹیروں کا الگ ڈر ہے اور پانی نہ ملنے کا الگ خطرہ ہے۔ ان علاقوں میں خاص خاص مقامات پر ہی پانی دستیاب ہوتا ہے جن کو آنے جانے والے قافلے ہی جانتے ہیں۔ اس لیے راہ کے ان خطروں کا مقابلہ اور بعید مسافت کی جرأت کم لوگ ہی کرتے ہیں۔ اسی لیے سوڈان کی مصنوعات ہماری منڈیوں میں کم ہی پائی جاتی ہیں اور خاص طور سے مہنگی ہوتی ہیں۔ اسی طرح ہمارے ملک کی مصنوعات سوڈان میں کم ہی ملتی ہیں اور مہنگی ملتی ہیں اسی لیے مال ادھر سے اُدھر اور اُدھر سے اُدھر لانے سے تاجروں کو بڑا فائدہ ہوتا ہے اور وہ آناً فاناً مالدار بن جاتے ہیں اس طرح جو تاجر ہمارے علاقے سے مشرق مال لے جاتے ہیں۔ ان کا بھی یہی حال ہے۔ لیکن جو تاجر ایک ہی علاقے کے شہروں میں گشت لگاتے پھرتے ہیں۔ انہیں کم فائدہ ہوتا ہے اور آٹے میں نمک کے برابر نفع ملتا ہے کیونکہ کثرت سے لانے والوں کی وجہ سے منڈیوں میں سامان بھرا رہتا ہے۔

فصل نمبر ۱۳

دام چڑھنے کے لیے مال روک لینا

اہل دانش و ہوشیار لوگوں میں یہ بات مشہور ہے کہ اناج کو گرانی کے زمانے کے لیے روک کر رکھ لینا باعث نحوست ہے اور ایسے اناج کا انجام بربادی ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ لوگ اپنی ضرورت کی وجہ سے غذا حاصل کرنے کے لیے اس پر زیادہ سے زیادہ رقم خرچ کرنے پر سخت مجبور ہو جاتے ہیں۔ لیکن ان کے دلوں میں زیادہ رقم چلے جانے کا قلق و ملال باقی ہی رہتا ہے۔ ان غریبوں کے دل دکھانے کا وبال اسی شخص پر پڑتا ہے جس نے غلہ گراں بیچ کر مفت رقمیں حاصل کی ہیں۔ دل دکھانا وبال کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ شاید شارع علیہ السلام نے جو باطل کے ساتھ مال کھانے سے منع فرمایا ہے اس میں یہی راز ہے۔ گراں فروش نے اگرچہ یہ مال مفت نہیں بلکہ مال دے کر وصول کیا۔ لیکن اس گرانی کا دکھ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے کسی کا مال مفت ہتھیا لیا ہو کیونکہ لوگوں نے ضرورتوں سے مجبور ہو کر زیادہ سے زیادہ قیمت ادا کی۔ اور انہیں عذر کی بھی گنجائش نہیں رہی جیسے کسی نے کسی سے جبر یہ یہ رقم چھین لی ہو۔ اس کے برعکس دوسری کھانے والی اشیاء کو لوگ مجبور ہو کر نہیں خریدتے۔ بلکہ خواہشات میں تنوع پیدا کرنے کے لیے خریدتے ہیں۔ اور ان پر اپنے ذاتی اختیار سے رقم صرف کرتے ہیں۔ ان کے لیے مجبور نہیں ہوتے۔ اس لیے اگر ان پر دگنی چوگنی رقم خرچ ہو جائے تو ان کے دل نہیں دکھتے۔ اسی لیے جو شخص اناج کی گراں فروشی میں مشہور ہو جاتا ہے تو وہ ایک دو کا نہیں بلکہ ہزاروں کا دِل دُکھاتا ہے اور ان کی ہائے لیتا ہے۔

بترس از آہِ مظلوماں کہ ہنگام دعا کردن
اجابت از درِ حق بہر استقبال می آید

اس لیے ان کی ہائے اس پر پڑ کر رہتی ہے اور فائدہ تو فائدہ اصل سرمایہ کو بھی لے ڈوبتی ہے۔ مجھے ایک ظریفانہ واقعہ یاد آتا ہے جو مجھے شیخ عبداللہ ابلی نے سنایا تھا۔ فرماتے ہیں میں فاس میں شاہ ابوسعید کے زمانے میں ایک قاضی فقیہ ابوالحسن قلیلی کی خدمت گرامی میں حاضر ہوا۔ بادشاہ نے آپ سے پوچھا تھا کہ آپ آمدنی کے جس صیغہ کو پسند کریں۔ اسی میں سے آپ کو تنخواہ دی جائے۔ آپ نے تھوڑی سی دیر سر جھکا کر فرمایا مجھے شراب کی آمدنی میں سے تنخواہ دی جائے۔ حاضرین مجلس ہنس پڑے اور تعجب میں ڈوب گئے اور آپ سے اس کی حکمت پوچھنے لگے فرمایا جب تمام سرکاری ٹیکس حرام ہیں تو میں نے تنخواہ کے لیے وہ ٹیکس پسند کیا جس پر خرچ کرنے سے دل نہیں دکھتا۔ شراب پر لوگ خوشی خوشی رقمیں خرچ کر دیتے ہیں اور ان کے دلوں میں ذرا سا بھی قلق پیدا نہیں ہوتا اور نہ وہ خرچ کر کے نادم و پشیمان ہوتے ہیں۔ دیکھیے کس قدر گہری اور فلسفے کی بات فرمائی۔

فصل نمبر ۱۴

ارزانی صنعت کاروں کیلئے نقصان دہ ہے

کیونکہ ہمارے مذکورہ بالا بیان کے مطابق صنعت یا تجارت ہی کے ذریعے انسان روزی پیدا کرتا ہے۔ تجارت یہ ہے کہ چیزیں خرید کر ایک مدت تک روک کر رکھ لی جائیں کیونکہ جب بازار میں ان کا نرخ تیز ہو تو انہیں بیچ کر فائدہ اٹھایا جائے۔ تاجر ہمیشہ اسی صورت سے اپنی روزی پیدا کرتے ہیں اگر کوئی سودا یا کھانے پینے کی کوئی چیز یا کپڑا یا کوئی اور ضرورت کی چیز ہمیشہ سستی رہے اور نرخ نہ بڑھے کہ تاجر اس سے فائدہ اٹھائے تو اس مدت میں فائدے کی صورت ہی باقی نہ رہے اور بازار ہی ٹھنڈے پڑ کر اجڑ جائیں اور تاجر تجارت سے ہاتھ کھینچ لیں اور ان کے تمام سرمائے غارت ہو جائیں سب سے پہلے اس کا قیاس کھیتی پر کیجئے۔ اگر اناج ہمیشہ سستا رہے تو اس سلسلے میں تمام صنعت کاروں کا حال خراب ہو جائے۔ یعنی کسان اور کاشت کار پریشان حال ہو جائیں کیونکہ اس میں برائے نام فائدہ رہ جائے جیسے آٹے میں نمک یا بالکل ہی فائدہ نہ رہے اور ان کے مال کی بڑھوتری مفقود ہو جائے یا برائے نام رہ جائے اور وہ اپنا لگا ہوا سرمایہ خرچ کرنے لگیں۔ اس لیے ان کا حال دن بدن گرتا ہی جائے اور وہ بیچارے فقر و فاقہ میں مبتلا ہو جائیں۔ ان کے ساتھ ساتھ ان صنعت کاروں کا حال بھی خراب ہو جائے گا۔ یعنی جن کا تعلق شروع سے لے کر آخیر تک جب تک غلہ کھایا نہ جائے کھیتی میں رہتا ہے۔ جیسے آٹا پیسنے والے اور روٹی پکانے والے وغیرہ وغیرہ اسی طرح فوج کا حال بھی ابتر ہو جائے بشرطیکہ بادشاہ فوج کی تنخواہ دیہاتیوں کی آمدنی سے ادا کرتا ہوں کیونکہ اس صورت سے کسانوں سے محاصل وصول نہیں ہوں گے یا ہوں تو کم وصول ہوں گے تو فوج کی تنخواہوں میں لامحالہ تاخیر ہوگی یا کمی آئے گی اور آمدنی کم ہونے سے ان کی پریشانیوں میں اضافہ ہوگا اور وہ فوجی فرائض انجام دینے سے قاصر رہیں گے جن کے لیے وہ مقرر کیے گئے تھے۔ اسی طرح اگر شکر اور شہد کا نرخ ہمیشہ مندا رہے تو اس سے اس سلسلے والے تمام پیشے والے متاثر ہوں گے اور سب کا حال قابل رحم ہوگا اور تاجر بھی ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائیں گے۔ اسی طرح کپڑے اگر ہمیشہ سستے رہیں تو کپڑے کے متعلق تمام صنعت کاروں اور اس کے تاجروں پر اثر پڑے گا۔ بہر حال افراط والی ارزانی سے صنعت کاروں کی روزی جاتی رہتی ہے۔ یہی حال افراط والی گرانی کا ہے۔ لوگوں کی روزیوں کا دارومدار درمیانی حالت پر اور نرخ کے تیزی سے اترنے چڑھنے پر ہے اور اہم اور عام لوگوں کی مقررہ عادتوں پر موقوف ہے۔ کھانے پینے کی چیزوں میں اناج سستا رہنا قابل ستائش ہے کیونکہ اس کی عام ضرورت رہتی ہے اور لوگ زندہ رہنے کے لیے اس کے خریدنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ خواہ مالدار ہوں یا فقیر اور آبادی میں اکثریت غرباء کی ہوتی ہے۔ اس لیے اناج کی ارزانی سے سب کو سہولت ہوتی ہے۔ غلہ ہی ایک ایسی صنف ہے جس کا سستا ہونا تجارت کی تباہی کے باوجود بھی اچھا سمجھا جاتا ہے۔

فصل نمبر ۱۵

تاجر بے مروّت اور پست اخلاق ہوتے ہیں

اوپر ایک فصل میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ تاجر خرید و فروخت کی اور فوائد و منافع حاصل کرنے کی دھن میں رہتا ہے۔ اس سلسلے میں اسے دوسروں سے مقابلہ بھی کرنا پڑتا ہے۔ گاہکوں سے لڑنا جھگڑنا بھی پڑتا ہے۔ ہوشیار و چوکنا بھی رہنا پڑتا ہے اور اسے ہمیشہ لڑائی جھگڑوں سے سابقہ رہتا ہے کیونکہ یہ تمام باتیں اس پیشہ کے لوازمات میں سے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ باتیں روشن خیالی اور مروت کے خلاف ہیں اور انہیں مجروح کر دیتی ہیں۔ کیونکہ نفس پر افعال کے اثرات ضرورت مرتب ہوتے ہیں۔ چنانچہ نیک افعال کے اثرات سے انسان نیک و پاکیزہ بن جاتا ہے اور برے اور جہالت کے اثرات سے برا اور گندہ بن جاتا ہے۔ اگر برے اثرات پرانے ہوں اور بار بار سرزد ہوتے ہوں تو طبیعت میں جم کر پائیدار ہو جاتے ہیں۔ اور اچھی عادتوں کو مٹا دیتے ہیں اور مٹاتے نہیں تو گھٹا ضرور دیتے ہیں جیسا کہ ملکات کا (ملکہ وہ ہے جو نفس میں راسخ اور پائیدار ہو جاتا ہے) جو افعال کے نتائج میں پیدا ہوتے ہیں حال ہوا کرتا ہے۔ پھر ان اخلاق میں تاجر اپنی اپنی حیثیتوں کے مطابق الگ الگ ہوتے ہیں جو تاجر اپنے طور طریقہ میں پست ہوتے ہیں اور شریر دغا باز فریب کار اور فاسق و فاجر لوگوں کے ساتھ اٹھتے بیٹھتے ہیں جو قیمتوں کے انکار و اقرار میں مکار و عیار ہوتے ہیں۔ ان کے اخلاق بھی ویسے ہی گندے اور برے ہوتے ہیں جیسے ان کے ساتھیوں کے ہوتے ہیں اور ان پر انتہائی جہالت چھائی رہتی ہے۔ اور وہ رواداری اور مروت سے بہت دور ہوتے ہیں اور نہ انہیں اچھے اخلاق پیدا کرنے کا شوق ہوتا ہے۔ ورنہ باہمی مقابلہ اور لڑائی جھگڑا تو ضرور ہی ان کی مروت پر اثر انداز ہوتا ہے جس سے ان میں مروت مفقود ہو جاتی ہے۔ اگر تاجر اثر و رسوخ والے ہوں جیسا کہ ہم نے اوپر کی فصل میں بیان کیا ہے کہ بعض تاجر اثر و رسوخ کا لبادہ اوڑھ لیتے ہیں تو یہ رسوخ اوچھی اور نکمی عادتوں سے ان کے لیے ڈھال بن جاتا ہے۔ لیکن ایسے تاجر شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں اور ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ جیسے کسی کو کسی غیر معمولی طریقے سے دفعتاً مال مل جائے یا وہ اپنے خاندان کے کسی شخص کا وارث ہو جائے اور ورثے میں کافی مال حاصل کرے اور اس کے ایسی دولت ہاتھ لگ جائے جس کے ذریعے وہ سرکاری حکام سے تعلقات پیدا کر لے۔ اور اپنے ہم عصروں میں نیکیوں میں مصروف ہو جائے اور ردی عادتیں اپنی شان کے خلاف سمجھ لے ان سے بچتا رہے اور خود تجارت نہ کرے بلکہ اسے نوکروں اور وکلا کے ہاتھ میں دے دیے کہ وہی اس کی دیکھ بھال رکھیں تو حکام بھی اس کے حقوق میں آسانی سے انصاف سے کام لیں گے کیونکہ وہ اس کی نیکیوں اور تحائف سے مانوس ہیں اور اس تاجر کو یہ باتیں اخلاق رذیلہ سے دور رکھیں گی کیونکہ تجارتی کاروبار براہ راست اس کے ہاتھ میں نہیں ہے جس سے رذیل عادتیں پیدا ہوتی ہیں اور اس میں مروت و رواداری حسب سابق باقی رہے گی اور یہ لڑائی جھگڑوں سے دور رہے گا۔ ہاں غیر شعوری طور پر اگر اس میں کچھ گندی عادتوں کا شائبہ پایا جائے تو یہ بات دوسری ہے۔ کیونکہ اسے اپنے نوکر چاکر اور وکیلوں کے حالات کی خیر خبر رکھنی پڑتی ہے کہ انہوں نے کس قدر

کام انجام دیئے اور کتنے چھوڑے اور ان کے پاس اٹھنے بیٹھنے کے کچھ نہ کچھ ان کے اثرات آ ہی جاتے ہیں مگر یہ بہت تھوڑے ہوتے ہیں جنہیں لوگ آسانی سے پکڑ نہیں سکتے اور پوشیدہ ہی رہتے ہیں۔

فصل نمبر ۱۶

صنعتیں علوم کی محتاج ہیں

یاد رکھیے کسی عملی اور فکری کام میں ملکہ (مہارت) پیدا کر لینا صنعت ہے چونکہ صنعت کا تعلق عمل سے ہوتا ہے اور عمل کا جسم سے اس لیے صنعت کا ان جسمانی عملوں سے تعلق ہوا جو مشاہدہ میں آتے ہیں اور مشاہدہ میں آنیوالے جسمانی اعمال جب بار بار کیے جاتے ہیں تو انسان کے اندر ان کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب ایک کام بار بار کیا جاتا ہے تو کاریگر کے ہاتھوں میں صفائی اور پکی پیدا ہو جاتی ہے اور ملکہ وہ پائیدار صفت ہے جو کسی فعل کے بار بار کرنے سے پیدا ہوتی ہے حتیٰ کہ اس کی صفت طبیعت میں جم جاتی ہے۔ ملکہ ذاتی صلاحیت کے مطابق ہوتا ہے اور سنانے اور بتانے کی بہ نسبت کام کو دکھانے سے اچھا پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ جو ملکہ بتانے سے حاصل ہوتا ہے اس میں جس قدر عمدہ تعلیم ہوگی اور سیکھنے والے میں جس قدر صلاحیت اور ملکہ حاصل کرنے کی استعداد ہوگی۔ اسی قدر جلد اسے ملکہ حاصل ہوگا اور ہاتھ میں کمال آئے گا۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ صنعت بغیر سیکھے سکھائے حاصل نہیں ہوتی اس لیے صنعت میں علم کے بغیر چارہ نہیں۔

صنعتوں کے اقسام: پھر صنعتوں کی دو قسمیں ہیں:

۱ - بسیط
۲ - مرکب

صنعت بسیط وہ ہے جو انسان کی بنیادی ضرورتوں سے خاص ہو اور مرکب صنعت وہ ہے جو غیر بنیادی ضرورتوں سے خاص ہو۔ تعلیم کے لحاظ سے صنعت بسیط مقدم ہے کیونکہ اول تو وہ بسیط اور سادہ ہے۔ دوسرے بنیادی ہے جسے سیکھنے سکھانے کے بیشمار محرکات ہیں۔ اس لیے بسیط ہی سکھائے جانے کی مقدار ہے۔ مگر اس کی تعلیم بغیر صنعت مرکب کے ادھوری رہتی ہے۔ پھر انسان غور و فکر کرنے رفتہ رفتہ بسیط صنعت سے اس کے اقسام و مرکبات عدم سے وجود کی طرف نکال کر لے آتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ مکمل ہو جاتی ہے ایسا دفعتاً نہیں ہوا کرتا بلکہ تکمیلی مراحل طے کرنے میں کافی عرصہ لگ جاتا ہے۔ کیونکہ چیزوں کا خصوصاً صنعت کار چیزوں کا قوت سے فعل کی طرف آنا دفعتاً نہیں ہوا کرتا۔ ایک دم سے چیزیں وجود میں نہیں آیا کرتیں۔ اس لیے تکمیلی مدارج طے کرنے کے لیے انہیں ایک زمانہ لگ جاتا ہے۔ اسی لیے آپ چھوٹے چھوٹے قصبوں میں صنعتیں ناقص پائیں گے کیونکہ بسیط ہوتی ہیں پھر جب ان شہروں میں تمدن بڑھتا ہے اور تعیش اور تکلفات کی وجہ سے مصنوعات کی مانگ بڑھتی ہے تو ان سے نئے نئے اقسام عدم سے وجود میں آنے لگتے ہیں۔ صنعت کی اوپر والی تقسیم بسیط و

مرکب ہونے کے لحاظ سے تھی۔ دوسرے لحاظ سے صنعت کی تین قسمیں ہیں۔ ایک قسم کی صنعت کا تعلق انسان کے معاش سے ہوتا ہے۔ خواہ لازمی ضروریات زندگی ہوں یا غیر لازمی' جیسے کپڑا بننے کی صنعت' قصائی کی صنعت' بڑھئی اور لوہار کا پیشہ وغیرہ اور ایک قسم کی صنعت علوم وافکار کے ساتھ خاص ہے۔ جو انسان کا خاصہ ہے۔ جیسے وراقہ (نقل کتب) کتابوں کی جلد بندی' موسیقی' شاعری اور علوم مروجہ کی تعلیم وغیرہ اور تیسری قسم کی صنعت کا سیاست سے تعلق ہے جیسے فوجی تربیت وغیرہ۔

فصل نمبر ۱۷

صنعتوں کا کمال تمدّن کے کمال پر منحصر ہے

اس کا سبب یہ ہے کہ جب تک شہری آبادی مکمل نہ ہو اور ملک میں تہذیب وتمدن پورے عروج پر نہ ہو۔ اس وقت تک لوگوں کا رجحان معاشی ضروریات تک ہی محدود رہتا ہے اور وہ غذا کے حاصل کرنے ہی میں لگے رہتے ہیں۔ پھر جب تمدن پورے شباب پر آ جاتا ہے اور کاموں کی کثرت ہوتی ہے اور لوگ اپنی ضروریات سے فارغ البال ہوتے ہیں اور ان کی آمدنیاں ضرورت سے زیادہ ہونے لگتی ہیں تو پھر وہ اپنی توجہ غیر ضروری اشیاء کی طرف مبذول کرتے ہیں تا کہ زندگی میں آرائش و جمال پیدا کریں۔ نیز علوم وصنعت انسان کی فکری کاوشوں کے نتائج ہیں جن سے وہ دیگر حیوانات سے ممتاز ہوتا ہے اور روزی حیوانیت اور غذائیت کے اعتبار سے ہے۔ اس لیے روزی کی ضرورت صنعت وعلوم کی ضرورت پر مقدم وضروری ہے اور علوم وصنعت مؤخر ہیں اور بقدر آبادی کے صنعتوں میں انتہائی خوبصورتی کی مانگ بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ عیش وعشرت کا دور دورہ اور دولت کی بھر مار ہوتی ہے۔ دیہاتی آبادیوں میں اور کم آبادی والے شہروں میں محض بسیط صنعتوں کی مانگ ہوتی ہے جن کے بغیر چارہ نہیں جیسے معمولی بڑھئی یا لوہار یا درزی یا جلاہا یا قصائی وغیرہ۔ ان صنعت کاروں میں کمال ومہارت نہیں پائی جاتی ہے۔ بس جس قدر ضرورت ہو کام چلا لیتے ہیں۔ ان کے ہاتھوں میں خوبصورت عمدگی سکی اور لطافت نہیں پائی جاتی کیونکہ یہ سب وسائل ہوتی ہیں مقصود بالذات نہیں اور جب آبادی کا سمندر جوش مارنے لگتا ہے اور آبادی کی نگاہیں کمال و مہارت کو ڈھونڈتی ہیں اور کمالات میں صنعتوں میں خوبصورتی اور رنگارنگی اور عمدگی بھی داخل ہے۔ لہٰذا صنعتوں میں جو کمی ہوتی ہے وہ بھی پوری ہو جاتی ہے اور ان میں تعیش کی عادتوں اور احوال موجودہ کے تقاضوں کے مطابق دیگر نئی صنعتوں کا بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً قصائی چمڑا رنگنے والے موچی اور رنگریز وغیرہ بھی حسب ضرورت دستیاب ہو جاتے ہیں جب آبادی میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے تو صنعتوں سے صنعتیں اور کمال میں مزید کمال پیدا کر لیا جاتا ہے اور ان میں انتہائی خوبصورتی دیدہ زیبی اور دلفریبی آ جاتی ہے اور شہری ان طرح طرح کی صنعتوں سے خوب روزی پیدا کرتے ہیں۔ بلکہ مزدوریوں سے زیادہ ان سے کماتے ہیں۔ کیونکہ شہری عیش ان صنعتوں کو چاہتا ہے۔ جیسے تیلی ٹھٹھیرے حمام کے منتظم' نائی باورچی' موم بتیاں فروخت کرنے والے' ہریسہ بیچنے والے' رقص وسرود سکھانے والے' شاہراہوں پر طبلہ بجانے والے اور

وراق (جن کے فرائض میں کتابوں کی نقل وتصحیح اور جلد بندی ہوتی ہے) غرضیکہ ہر قسم کے کاریگر پائے جاتے ہیں بلکہ پچھلی صنعت تو خاص شہر کی عشرت پرستی کی نشانی ہے جبکہ شہری فکری باتوں میں منہمک ہوتے ہیں پھر جب تمدن انتہا کو پہنچ کر حد سے آگے بڑھتا ہے تو صنعتوں کا بھی یہی حال ہوتا ہے جیسا کہ مصریوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان میں ایسے اشخاص بھی ہیں جو پرندوں اور پالتو گدھوں کو باتیں سکھاتے ہیں اور جانور ایسے عجیب عجیب طریقوں سے سدھا لیتے ہیں کہ انسان حیران رہ جاتا ہے اور یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ ان کی نوع ہی بدل دی گئی ہے۔ نیز انہیں گانے کی اور ناچنے کی تعلیم دیتے ہیں اور فضا میں رسیوں پر چلنے کی بھی اور حیوانات اور پتھر جیسے بھاری بھاری بوجھ اٹھانے کی بھی اور جانوروں سے ایسے ایسے کرتب کراتے ہیں جو اہل مغرب کے تصور میں بھی نہیں۔ کیونکہ مغربی شہروں کی آبادی مصر وقاہرہ کی آبادی تک نہیں پہنچتی اور اس کا تمدن مغربی تمدن سے بہت پیچھے ہے۔ حق تعالیٰ مسلمانوں سے قاہرہ کو ہمیشہ آباد رکھے۔ آمین۔

فصل نمبر ۱۸

تمدن جتنا پرانا ہوتا ہے اتنی ہی صنعتیں مستحکم ہوتی ہیں

اس کا سبب ظاہر ہے کہ تمام صنعتیں تمدن وطول زمانہ سے مستحکم ہوتی ہیں اور جو چیزیں بار بار عمل میں آتی ہیں اور ان کے رواج پر ایک زمانہ گذر جاتا ہے تو ان کا رنگ مستحکم ہو جاتا ہے اور وہ نسلوں میں رائج ہو کر ان میں مضبوطی سے قدم جما لیتی ہیں اور جب ان کا رنگ پختہ ہو جاتا ہے تو دھونے سے بھی نہیں دھلتا۔ اسی لیے ہم ان شہروں میں جو تمدن میں اپنے عروج کو پہنچ گئے تھے۔ یہ دیکھتے ہیں کہ جب ان کی آبادی گھٹ کر برائے نام رہ جاتی ہے تو ان میں ان صنعتوں کے اس قدر آثار پائے جاتے ہیں۔ جو نئی آبادی والے شہروں میں نہیں ملتے۔ اگر چہ ان کی آبادی کتنی ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ پرانی آبادیوں کے حالات ایک طویل زمانہ گذر جانے کی وجہ سے مستحکم ومضبوط ہو گئے تھے اور ان نئے شہروں میں ابھی تک صنعتیں انتہا کو بھی نہیں پہنچیں۔ ان میں صدیوں سے پرانی صنعتوں کا رسم ورواج چلا آ رہا تھا اور ان میں صنعتوں میں بھی ابھی پورے طور سے نشوونما نہیں پائی تھی اس لیے ان کا مقابلہ ان سے ناممکن ہے۔ اس زمانے میں اندلس کو دیکھ لیجئے۔ ہم آج بھی اس شہر میں صنعتوں کے آثار موجود پاتے ہیں۔ اگر چہ اس کی آبادی بہت گھٹ گئی ہے مگر متمدن شہروں کی عادتوں کے تقاضوں کے مطابق اس میں ہر قسم کے آثار موجود پاتے ہیں جیسے عالیشان عمارتیں طرح طرح کے کھانے قسم قسم کی موسیقی وضع وضع کے ساز باجے نت نئے رقص محلوں میں تہ بہ تہ قرینے سے بچھے ہوئے فرش عمارتوں میں حسن ترتیب وحسن وضع دھاتوں اور مٹی سے بنے ہوئے خوبصورت برتن اور دیگر تمام برتنے کی چیزیں شادی بیاہ کی تقریبات ولیموں کی دعوتیں اور تمام اس زمانے کی تہذیب یافتہ صنعتوں کے جو اس زمانے کے تمدن میں رائج تھیں اور لوگوں کی عادتوں میں داخل تھیں کے اثرات اب تک ہم ان آثار سے معلوم کر لیتے ہیں کہ وہ صنعتوں سے خوب واقف تھے اور ان میں خوب ماہر تھے۔ اسی لیے ہم

ان میں صنعتوں کو مضبوط و مستحکم پاتے ہیں۔ اہل اندلس کا صنعتوں میں بڑا حصہ تھا۔ آج اگر چہ اس کی آبادی گھٹ گئی ہے اور اطراف کے دوسرے شہروں کے برابر بھی نہیں۔ مگر ان کی صنعتوں کے آثار اب بھی ان کی عظمتوں کو پکار رہے ہیں۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ ان میں حکومت امویہ کی اور اس سے قبل قوم گاتھ کے جڑ پکڑ جانے کی وجہ سے تمدن جڑ پکڑ چکا تھا۔ اسی لیے اندلس میں تمدن اپنی انتہا کو پہنچ گیا تھا اور اس جیسا تمدن کہیں بھی نہ تھا۔ ہاں عراق شام اور مصر میں ایسا تمدن ضرور پایا جاتا تھا کیونکہ وہاں بھی صدہا سال سے حکومتیں قائم تھیں اور وہاں بھی صنعتیں مستحکم اور پائیدار ہو چکی تھیں اور ان کی تمام قسمیں عمدگی خوبصورتی اور رنگا رنگی میں کامل ہو چکی تھیں اور ان کا رنگ اس قدر پختہ ہو چکا تھا کہ وہ مٹائے نہیں مٹتا تھا الّا یہ کہ آبادی ہی ختم ہو جائے جیسے رنگ کا حال ہوتا ہے اور جب وہ کپڑے میں بیٹھ جاتا ہے اور پختہ ہو جاتا ہے تو اسی وقت جاتا ہے جب کپڑا اپھٹ جاتا ہے اور اس کا تار تار بکھر جاتا ہے۔ تمدن میں تونس کا بھی یہی حال تھا کیونکہ وہاں صنہاجی اور اس کے بعد موحدین کی حکومتوں سے تمدن جڑ پکڑ چکا تھا اور ہر شعبہ میں صنعتیں مستحکم پائیدار اور مکمل ہو چکی تھیں۔ اگر چہ تمدن میں تونس اندلس سے کم تھا مگر صنعتوں میں اس سے بڑھا ہوا تھا کیونکہ مصر سے قریب تھا اور لوگ مصر سے تونس میں اور تونس سے مصر میں برابر آتے جاتے رہتے تھے۔ تونس والے مصر میں ٹھہر جاتے اور ان کی عیش پرستی رسم و رواج کو اور محکم صنعتوں کو جو انہیں اچھی معلوم ہوتیں اپنے شہر میں آ کر رواج دیدیا کرتے تھے۔ اس لیے تونس کے حالات بھی مصر کے حالات کے مشابہ ہو گئے تھے اور اندلس کے بھی۔ کیونکہ اندلس کے اکثر باشندے مشرقی اندلس کے ہیں۔ جب ساتویں صدی میں وہ اندلس سے جلاوطن کیے گئے تھے تو تونس ہی میں آ بسے تھے۔ اس طرح اندلس کا تمدن ان کے ساتھ آ گیا تھا اور صنعتیں جڑ پکڑ گئی تھیں۔ اگر چہ اب اس کی آبادی ان صنعتوں کے متناسب نہیں۔ لیکن تمدن وصنعت کے اثرات ابھی تک باقی ہیں کیونکہ جب رنگ پختہ ہو جاتا ہے تو اس وقت مٹتا ہے جب سب آبادی ہی ختم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ہم قیروان مراکش اور قلعہ ابن حماد میں اس کا اثر باقی دیکھتے ہیں۔ اگر چہ آج یہ سارے شہر ویران ہیں یا ویرانی کے حکم میں ہیں۔ تمدن کے اثرات صاحب بصیرت ہی تاڑتے ہیں اور وہ ان صنعتوں سے ایسے آثار بھانپ لیتے ہیں جو ان شہروں کی سابق عظمت و تمدن کی طرف رہنمائی کرتے ہیں جیسے تحریر کے مٹے ہوئے الفاظ لکھنے والے کو یاد دلا دیتے ہیں۔

فصل نمبر ۱۹

مانگ کی کثرت سے صنعتوں میں کثرت و تیزی آتی ہے

اس کا سبب ظاہر ہے وہ یہ ہے کہ انسان عموماً کوئی کام مفت نہیں کیا کرتا۔ کیونکہ عمل اس کی کمائی ہے اور وہ اسی سے روزی پیدا کرتا ہے۔ زندگی میں کام ہی ایسی چیز ہے جس پر انسان کی زندگی کا مدار ہے۔ اسی لیے وہ ایسا کام کرتا ہے جس کی قیمت ہو کیونکہ بے قیمت والے کام سے اس کی زندگی تلف ہو جاتی ہے اور قیمت والے عمل کا اسے فائدہ حاصل ہوتا ہے اگر

کسی صنعت کی مانگ ہو اور منڈیوں میں اس کی کھپت ہو تو وہ صنعت بمنزلہ اشیائے تجارت کے ہوتی ہے جن کی منڈیوں میں مانگ ہے اور جو فروختگی کے لیے منڈیوں میں بھیجی جاتی ہیں اس لیے شہروں میں لوگ اس صنعت کو سیکھنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ اس سے اپنی روزی پیدا کریں اور جب صنعت کی مانگ نہیں ہوتی تو اس کی بازاروں میں کھپت نہیں ہوتی اور نہ اس کے سیکھنے کا کوئی ارادہ ہی کرتا ہے اس لیے وہ چھوڑ دی جاتی ہیں اور چھوڑے جانے کی وجہ سے مفقود ہو جاتی ہیں۔ اسی لیے حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ ہر شخص کی قیمت اس کا وہ عمل ہے جسے حسن وخوبی سے وہ انجام دے۔ یعنی انسان کی صنعت اس کی (اس کے عمل کی) قیمت ہے۔ جو اس کی معاش کا ذریعہ ہے۔ علاوہ ازیں صنعت کے گھٹنے بڑھنے کا سبب ایک اور بھی ہے وہ یہ ہے کہ صنعتیں اور ان میں عمدگی حکومت کی توجہ سے پیدا ہوتی ہے اور ان کی قیمت بھی اونچی جاتی ہے جس صنعت پر حکومت کی توجہ ہو اس کا بازار گرم ہو جاتا ہے اور اس کے بہت سے خریدار پیدا ہو جاتے ہیں اور جس کی طرف حکومت کی توجہ نہ ہو بلکہ لوگوں کی ہو اس کی قدر و منزلت معمولی ہوتی ہے کیونکہ ملک کی سب سے بڑی منڈی حکومت ہوتی ہے جس میں ہر چیز کھپ جاتی ہے اور اس میں تھوڑی اور بہت چیز کی ایک ہی نسبت رہتی ہے یعنی سب فروخت ہو جاتی ہیں اس بازار میں جو صنعت نکلنے لگے اس کو عام لوگ پسند کر کے خریدتے ہیں عوام میں اگرچہ صنعتوں کی مانگ ہوتی ہے لیکن ان کی مانگ عام نہیں ہوتی۔ اور نہ ان کا بازار گرم رہتا ہے۔

فصل نمبر ۲۰

ویرانی کے قریب صنعتیں بھی ویران ہونے لگتی ہیں

کیونکہ ہمارے بیان کے مطابق صنعتوں میں جدت وندرت تب ہی پیدا ہوتی ہے جب لوگوں کو ان کی ضرورت ہو اور ان کی مانگ بڑھ جائے۔ پھر جب کسی شہر کا حال ابتر ہو جائے اور اپنی آبادی کے کم ہو جانے اور اجڑ جانے کی وجہ سے وہ بوڑھا ہونے لگے تو اس میں تعیش کی رفتار سست پڑ جاتی ہے اور لوگ بنیادی حاجتوں پر قناعت کرنے لگتے ہیں اس لیے صنعتیں جو عیش پرستی کے لوازمات میں سے ہیں گھٹنے لگتی ہیں کیونکہ اس صورت میں صنعت سے صنعت کار کی پوری روزی پیدا نہیں ہوتی۔ لامحالہ وہ اسے چھوڑنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور بھاگ کر کسی اور پیشے کی طرف جاتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ کرے تو مر جائے۔ کیونکہ اس کی جگہ کوئی اور کاریگر نہیں آتا اس لیے اس طرح تمام صنعتیں مٹ جاتی ہیں۔ چنانچہ کسی شہر کی ویرانی کے بعد اس سے نقاش زرگر کاتب اور کاپی نویس وغیرہ سب ہی چلے جاتے ہیں کیونکہ ان کی ضرورت عیش پرستوں کو ہوتی ہے۔ اسی طرح صنعتیں گھٹتے گھٹتے بالکل ہی ختم ہو جاتی ہیں۔

فصل نمبر ۲۱

عرب صنعتوں سے بہت دُور ہیں

کیونکہ عرب بدویت میں ڈوبے ہوئے ہیں اور شہری تمدن سے بہت دور ہیں اس لیے صنعتوں سے بھی بہت دور ہیں جن کو شہری تمدن چاہتا ہے ان کے برعکس مشرق میں عجمی اور بحیرہ روم کے ساحل پر بسنے والی عیسائی قومیں دنیا میں صنعتوں میں بہت ہوشیار ہیں کیونکہ وہ تمدن میں ڈوبی ہوئی ہیں اور بدویت سے اور دیہاتی آبادی سے بہت دور ہیں حتی کہ اونٹ جو عربوں کو غیر آباد جنگلوں میں کھینچ کر لے گیا اور اس نے انہیں بدویت میں ڈبو دیا ان میں بالکل نہیں پایا جاتا۔ اسی طرح ان کے ملکوں میں نہ اونٹ کی چراگاہیں ہیں اور نہ اس کی پرورش اور نسل کشی کے لیے ریگستان۔ اسی لیے ہم عرب کے علاقے اور ان کے اسلامی مفتوحہ ممالک کو مجموعی طور پر کم صنعتوں والا پاتے ہیں۔ حتی کہ دوسرے علاقوں سے ان کے پاس مصنوعات پہنچتی ہیں۔ اب آپ چین، ہند، ترکستان اور عیسائی اقوام کو دیکھئے کہ ان میں صنعتوں کا بازار گرم رہتا ہے اور طرح طرح کی صنعتوں کا زور شور ہے اور انہیں سے دیگر اقوام نے صنعتیں سیکھی ہیں۔ مغرب میں بربر بھی اس میدان میں عربوں ہی کی طرح ہیں کیونکہ صدیوں سے وہ بدویت میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ جس کا ثبوت ان کے علاقے میں شہروں کی کمی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اس لیے مغرب میں صنعتیں کم اور غیر مستحکم ہیں۔ اس علاقے میں فعطر اون کی بنائی اچھی ہوتی ہے یا یہ علاقہ چمڑے کے رنگنے میں اور اس سے چیزیں بنانے میں مشہور ہے۔ کیونکہ جب بربر شہروں میں بسے تو انہوں نے انہیں دو صنعتوں میں کمال پیدا کیا کیونکہ انہیں کی مانگ عام تھی اور ان کے علاقے میں انہیں دونوں کی مصنوعات زیادہ ہیں کیونکہ بربر بدویت اور پستی کی حالت میں ہیں۔ مشرق میں اقوام جیسے پارسیوں، نبطیوں، قبطیوں، اسرائیلیوں، یونانیوں اور رومیوں کی حکومتوں میں صدہا سالوں سے صنعتیں جڑ پکڑ چکی ہیں اور ان لوگوں میں تمدن کے اثرات جم چکے ہیں جن میں صنعتیں بھی ہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس لیے ان کے اثرات باقی ہیں مٹے نہیں۔ اگرچہ یمن بحرین عمان اور جزیرہ کے مالک عرب ہی رہے مگر ہزار ہا سال تک ان پر عربی قدیم اقوام کی حکومت رہی۔ ان ہی اقوام نے ان میں شہر بسائے اور تمدن و تعیش کو معراج کمال تک پہنچایا۔ عربی قدیم اقوام عاد، ثمود اور عمالقہ اور ان کے بعد حمیر ہیں اور تبابعہ اور اذواء بھی۔ اس لیے ان علاقوں میں حکومت و تمدن ایک طویل مدت تک باقی رہا اور اس کا رنگ مستحکم ہو گیا اور صنعتوں کی ریل پیل ہو گئی اور ان کی جڑیں جم گئیں۔ پھر حکومت کے زوال سے ان میں زوال نہ آیا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ آج بھی ان میں پہلے کی طرح جدت و ندرت باقی ہے اور اس علاقے کی کڑھائی دھاری دار چادریں اور سوتی اور ریشمی کپڑوں کی بنائی آج بھی مشہور ہے۔

فصل نمبر ۲۲

ایک شخص ایک ہی صنعت میں کمال پیدا کرتا ہے

مثلاً کوئی درزی ہے اور اسے اس فن میں کمال و استحکام حاصل ہے اور اس کے تمام نشیب و فراز اور نکات اس کے دماغ میں اچھی طرح سے بیٹھے ہوئے ہیں تو اب یہ تجارت اور معماری وغیرہ میں مہارت پیدا نہیں کر سکتا الا یہ کہ پہلی صنعت ہنوز مستحکم اور اس کا رنگ پختہ نہ ہو۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ملکات نفس انسانی کے صفات و رنگ ہوتے ہیں اس لیے سب رنگ بیک وقت نہیں چڑھا کرتے۔ جب تک ایک رنگ قائم ہے۔ دوسرا رنگ نہیں چڑھتا اس لیے ایک آدمی کو دو صنعتوں میں کمال ہونا دشوار ہے۔ انسان اپنی فطری صلاحیت کے مطابق کوئی نہ کوئی ملکہ آسانی سے قبول کر لیتا ہے اور اس میں حسن و کمال پیدا کر لیتا ہے پھر جب نفس میں دوسرے ملکہ سے تلون پیدا ہوا اور وہ فطری صلاحیت سے باہر ہو جائے تو اس میں دوسرے کمال کے حاصل کرنے کی صلاحیت کمزور پڑ جاتی ہے کیونکہ موجودہ کمال کا اس پر رنگ چڑھا ہوا ہے اس لیے اس کا دوسرے کمال کو قبول کرنا کمزور ہوگا۔ یہ حقیقت بالکل صاف و روشن ہے اور ہمارے روزمرہ کے تجربات بھی یہی گواہی دیتے ہیں۔ آپ دیکھیں گے کہ ایک صاحب کمال کاریگر دوسری کسی صنعت میں کمال پیدا نہیں کرتا کہ اسے دونوں میں ایک ہی درجۂ کمال حاصل ہو جائے۔ حتیٰ کہ علما کا بھی یہی حال ہے حالانکہ ان کا ملکہ فکر یہ ہوتا ہے۔ اگر کسی عالم نے کسی خاص علم میں کمال پیدا کر لیا اور اس میں انتہائی مہارت پیدا کر لی تو اسے دوسرے علم میں اسی درجہ کی مہارت پیدا کرنا مشکل ہے۔ اگر مہارت پیدا ہوگی بھی تو کم درجے کی ہوگی۔ کسی میں دو علموں میں ایک ہی درجہ کی مہارت کا پیدا کرنا شاذ و نادر ہی ہوا کرتا ہے۔ اس کا سبب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا کہ فطری صلاحیت کے مطابق نفس پر ایک رنگ چڑھ گیا ہے اب دوسرا رنگ نہیں چڑھ سکتا اور اگر چڑھا بھی تو ہلکا رہے گا۔

فصل نمبر ۲۳

بنیادی صنعتوں کی طرف اشارہ

یاد رکھیے انسان دنیا میں بہت سے کام انجام دیتا ہے۔ اس لیے اس کی صنعتیں بھی مضبوط اور حد و شمار سے باہر ہیں۔ لیکن بعض صنعتیں تمدن کے زمانے میں ضروری اور اہم ہوتی ہیں۔ ہم ضروری اور اہم صنعتوں ہی کا ذکر کریں گے اور باقی کا بیان چھوڑ دیں گے۔

ضروری صنعتوں میں کھیتی باڑی' معماری' کپڑے سینے کی صنعت' بڑھئی کا کام اور کپڑے بننے کی صنعت شامل ہے۔ اور صنعتوں میں دایہ کا پیشہ' کتابت' وراقت' موسیقی اور طب شامل ہیں۔ دایہ کا کام آبادی میں بے حد ضروری ہے اور ہمہ گیر ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے بچوں کو زندگی ملتی ہے اور زندگی باقی رکھی جاتی ہے۔ اس فن کا موضوع بچہ اور زچہ ہیں دایہ ان دونوں کی دیکھ بھال رکھتی ہے۔ طب سے انسانی صحت کی حفاظت ہوتی ہے اور بیماریاں دور کی جاتی ہیں۔ یہ علم طبیعات کی ایک شاخ ہے اور اس کا موضوع انسان کا بدن ہے۔ کتابت اور اس کے ماتحت وراقت انسان کی ضرورتوں کی حفاظت کرتی ہے اور انہیں مقید کر دیتی ہے تا کہ بھول چوک راہ نہ پائے اور دلی خیالات کو غائب اور دور کے شخص کے پاس پہنچا دیتی ہے۔ اور افکار و علوم کے نتائج کتابوں میں محفوظ کر کے انہیں دائمی بنا دیتی ہے اور معانی کے لیے وجود کے رتبوں کو بلند کر دیتی ہے۔ موسیقی سے کان آواز بخوشی قبول کر لیتے ہیں اور آوازوں میں حسن بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ پچھلی تین صنعتیں بڑے بڑے بادشاہوں کے پاس اٹھنے بیٹھنے اور ان کی خلوتوں اور مجلسوں میں پہنچنے کا ذریعہ ہیں اس لیے ان میں اس راہ سے اہمیت آئی جو دوسری صنعتوں میں نہیں ہے۔ اس کے سوا دوسری صنعتیں ادنیٰ درجہ کی اور پست خیال کی جاتی ہیں۔ اصل برتری اور کم تری اغراض و محرکات پر موقوف ہے۔ اگر کسی صنعت کی غرض شریف ہے اور اس کا سبب بھی شریف ہے تو وہ صنعت بھی اعلیٰ درجے کی اور برتر ہے ورنہ ادنیٰ درجہ کی اور کمتر ہے۔

فصل نمبر ۲۴

کھیتی باڑی

اس صنعت کا ثمرہ غذا اور اناج حاصل کرنا ہے۔ ان مقاصد کے لیے ہل سے زمین جوت کر زمین نرم بنائی جاتی ہے پھر اس میں بیج ڈالا جاتا ہے۔ بیج جم آنے کے بعد اس کی دیکھ بھال کی جاتی ہے۔ پانی کی ضرورت کے وقت آبپاشی کی جاتی ہے اور فصل پکنے تک اس کی پرورش کی جاتی ہے۔ پھر وہ کاٹ کر ایک جگہ جمع کر لی جاتی ہے اور دانیں چلا کر ریزہ ریزہ کر کے دانے بھوسے سے علیحدہ کر لیے جاتے ہیں اور اناج صاف کر کے نکال لیا جاتا ہے۔ یہ تمام کام بہ احسن وخوبی انجام دینا۔ اور ان کے اسباب و تقاضوں کو حاصل کر لینا کاشت کاری ہے۔ یہ صنعت سب سے پرانی ہے۔ کیونکہ اس سے روزی پیدا ہوتی ہے جس پر انسان کی زندگی کا مدار ہے۔ کیونکہ انسان روزی کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ اسی لیے یہ صنعت دیہاتیوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ کیونکہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ بدویت شہریت سے پرانی ہے اور اس سے مقدم ہے۔ اسی وجہ سے یہ صنعت بدوی ہے۔ شہری کھیتی نہیں کرتے اور نہ یہ صنعت جانتے ہیں کیونکہ شہریوں کے تمام حالات بدویت سے دوسرے درجے پر ہیں اس لیے ان کی صنعتیں بھی بدویت کی صنعتوں سے دوسرے درجے کی ہیں اور ان کے تابع ہیں۔

فصل نمبر ۲۵

فن تعمیرات

فن تعمیرات شہری تمدن کی پہلی اور قدیمی صنعت ہے۔اس سے گھر کوٹھیاں اور بنگلے بنانے کی معلومات حاصل ہوتی ہیں تا کہ انسان شہروں میں رہ کر اپنی آرائش گاہیں بنوا کر آرام سے رہے سہے۔ یہ اس لیے کہ انسان کی فطری طور پر عواقب پر نگاہ جاتی ہے اور جب وہ اپنے انجام پر غور کرتا ہے تو پہلے سوچتا ہے کہ اسے گرمی سردی دھوپ اور بارش سے محفوظ رہنے کے لیے کوئی ٹھکانہ بنانا چاہیے۔یعنی چھت والا گھر بنانا چاہیے جس کے چاروں طرف احاطہ کھنچا ہوا ہونا چاہیے۔ پھر لوگ اس طبعی فکر کے سلسلے میں بھی مختلف ہوتے ہیں یعنی بعض اوسط درجے کے مکانات بناتے ہیں جن کے ڈیزائن مختلف اور رنگ برنگ کے ہوتے ہیں۔ چونکہ دیہاتی صنعتوں کے سمجھنے ہی سے قاصر رہتی ہیں۔ اس لیے وہ کیا مکان بنائیں گے البتہ غاروں اور گڑھوں میں رہنے لگتے ہیں جن کو بنانا نہیں پڑتا۔ زیادہ سے زیادہ مٹی کے کچے اور سادے جھونپڑے بنا لیتے ہیں۔ پھر معتدل اقلیم والے جو گھر بناتے ہیں ایک ہی جگہ اس قدر بس جاتے ہیں کہ ایک دوسرے سے اجنبی سے رہتے ہیں اور آپس میں ایک دوسرے کو پہچانتے نہیں انہیں آبادیوں کو شہر کہا جاتا ہے چونکہ انہیں رات میں آپس میں ایک دوسرے سے اجنبی رہنے کا ڈر رہتا ہے۔ اس لیے ان کی حفاظت کا انتظام کرنا پڑتا ہے۔ یہ حفاظتی تدابیر یا تو شہر کے چاروں طرف پانی سے کی جاتی ہیں یا شہر پناہ سے یا دونوں سے تا کہ باہر سے کوئی حملہ آور حملہ نہ کر سکے۔ ہر شہر کا ایک حاکم ہوتا ہے جو شہر کا اندرونی انتظام برقرار رکھتا ہے اور کسی کو کسی پر ظلم کرنے نہیں دیتا۔ پھر بھی اگر کوئی کسی پر ظلم کر بیٹھتا ہے تو آئین سیاست کے تحت اسے سزا دی جاتی ہے۔ پھر شہر کی وسعت اور اقتصادی حالات کے مطابق اس کے حالات ہوتے ہیں اور اسی حیثیت کا حاکم بھی ہوتا ہے بڑے شہر کے حاکم کو سلطان درمیانے شہر کے حاکم کو امیر اور چھوٹی سی آبادی کے حاکم کو چودھری' مکھیا یا سردار کہتے ہیں۔ اور ان فرمانرواؤں کے حسب حیثیت اختیارات ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس شہر کے باشندوں کا حال مختلف ہوتا ہے بعض لوگ محل اور عالیشان عمارتیں بنواتے ہیں جن کے صحن کشادہ کمرے متعدد گھر مختلف اور بڑے بڑے بالاخانے ہوتے ہیں۔ کیونکہ کثرت اولاد و خدام کی وجہ سے انہیں اس قسم کی عمارتیں بنوانا پڑتی ہیں۔ تا کہ سب آرام سے رہیں سہیں پھر مردانہ بیٹھکیں الگ ہوتی ہیں تا کہ ان میں ملنے جلنے والے اور مہمان ٹھہر سکیں۔ یہ لوگ عمارتوں میں پتھر استعمال کرتے ہیں جن کو چونے اور دیگر مسالوں سے جوڑتے ہیں۔ پھر دیواریں رنگ و روغن اور خوبصورت بیل بوٹوں سے آراستہ و پیراستہ کرتے ہیں اور انہیں خوبصورت مزین اور دیدہ زیب بنانے میں کسر نہیں اٹھا رکھتے۔ تا کہ اس سے اس کی خوش حالی کا اور مکان کی طرف انتہائی توجہ کا اظہار ہو۔ پھر اگر مکان بنانے والے اونچی حیثیت کے مالک ہوتے ہیں اور ان کے خدام و حواشی بکثرت ہوتے ہیں۔ فوجی افسر جیسے امراء اور رؤساء وغیرہ تو وہ مکانوں میں تہہ خانے زمین دوز کمرے اناج کی کوٹھیاں اور گھوڑے باندھنے کے لیے اصطبل بھی تیار کراتے ہیں اور بعض کے چھوٹے چھوٹے گھر اور حسب ضرورت کمرے ہوتے ہیں جس میں وہ اور ان کے اہل و عیال آرام

سے رہ سکیں۔ اس سے زیادہ وہ پاؤں نہیں پھیلاتے۔ کیونکہ ان کی حیثیت اس سے زیادہ ہے نہیں۔ وہ محض اپنے لیے طبعی سایہ پر قناعت کرتے ہیں۔ پھر ان اونچے نیچے کے طبقات میں بہت مراتب ہیں۔ غرضیکہ ان تمام گھروں کے بنانے کے لیے فن معماری کی ضرورت ہے علاوہ ازیں جب بادشاہ اور حکمران بڑے بڑے شہروں کی اور عظیم الشان عمارتوں کی داغ بیل ڈالتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ان کے ڈیزائن انتہائی خوبصورت ہوں اور زیادہ سے زیادہ بلند و مضبوط ہوں تو اس وقت بھی اس فن کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ اس فن کا یہ نمونہ دنیا کے عجائبات میں سے ہو۔ یہی صنعت انہیں اس قسم کی چیزوں پر آمادہ کرتی ہے۔

معماری مختلف اقلیموں میں کثرت سے پائی جاتی ہے: یہ صنعت کثرت سے معتدل علاقے میں جیسے چوتھی اقلیم اور اس کی آس پاس والی اقلیموں میں پائی جاتی ہے کیونکہ منحرف اقلیموں میں کوئی عمارت ہی نہیں کہ اس فن کی مانگ ہو۔ یہاں کے باشندے مٹی کی دیواریں بنا کر اس پر چھپر ڈال لیتے ہیں۔ پھر معماروں میں بھی تفاوت پایا جاتا ہے۔ کوئی تو اعلیٰ درجے کا ہوشیار و ماہر معمار ہوتا ہے اور کوئی کم درجے کا اور عمارتوں میں بھی بڑا تنوع ہوتا ہے بعض عمارتیں چونے پتھر اور مسالوں سے بنائی جاتی ہیں اور ان کی دیواریں مسالوں سے اس قدر عمدگی سے ملائی جاتی ہیں کہ انسان انگشت بدنداں رہ جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کہیں جوڑ ہی نہیں اور بعض مٹی سے بنائی جاتی ہیں جن میں لکڑی کے دو تختے استعمال کیے جاتے ہیں اور طول و عرض حسب رواج رکھا جاتا ہے۔ لیکن اوسط رقبہ چار ہاتھ چوڑا اور دو ہاتھ لمبا ہوتا ہے۔ یہ تختے بنیاد پر کھڑے کر دیئے جاتے ہیں۔ کبھی بنیاد کے عرض میں مسافت مالک مکان کی مرضی کے مطابق زیادہ بھی رکھی جاتی ہے۔ دونوں تختوں کو ہاتھ ہاتھ بھر کی لکڑیوں سے ملا دیا جاتا ہے۔ جن کو رسیوں سے باندھ دیا جاتا ہے اور اس خلاء کی باقی دو سمتیں دو چھوٹے تختوں سے بند کر دی جاتی ہیں۔ پھر اس میں چونا ملی ہوئی مٹی ڈالی جاتی ہے اور بھر دیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ اچھی طرح سے ان مراکز میں جو اس مقصد کے لیے تیار کیے گئے ہیں گاڑ دیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ اچھی طرح سے گڑ جاتا ہے اور اس کے اجزاء باہم پیوست ہو کر سخت ہو جاتے ہیں۔ پھر اس میں دوبارہ سہ بارہ چونا ملی ہوئی مٹی ڈالی جاتی ہے حتیٰ کہ دو تختوں کی درمیانی خلا اوپر سے نیچے تک بھر جاتی ہے اور وہ بمنزلہ ایک جسم کے بن جاتا ہے۔ پھر اسی پر دوبارہ یہ عمل کیا جاتا ہے اسی طرح دیوار اٹھتی چلی جاتی ہے اور مکمل ہو جاتی ہے اور اس طرح جڑ جاتی ہے جیسے کسی نے ایک ہی جسم لا کر کھڑا کر دیا ہو۔ اس قسم کی عمارت کو طابیہ کہتے ہیں اور اس کا بنانے والا طواب کہلاتا ہے۔ فن معماری میں دیواروں پر پلاستر کرنا بھی شامل ہے۔ یعنی چونے اور مٹی کو پانی سے گوندھ کر ہفتہ دو ہفتہ چھوڑ دیا جاتا ہے تاکہ اس کی ناریت جو دو چیزوں کے جوڑ میں حائل ہو جاتی ہے جاتی رہتی ہے اور اس کا مزاج معتدل ہو جاتا ہے۔ پھر اس کا دیواروں پر پلاستر کرتے ہیں حتیٰ کہ دیوار بالکل ایک قطعہ معلوم ہوتی ہے اور جوڑ کا نام و نشان تک نہیں رہتا۔ فن معماری میں چھتیں پاٹنا بھی شامل ہے کہ دو شہتیر جن کو بڑھئی نے مضبوط بنا دیا ہو یا سادہ ہوں مکان کی دونوں دیواروں پر رکھ دیئے جاتے ہیں اور ان پر ملا کر تختے رکھ دیے جاتے ہیں جن کو کیلوں سے جوڑ دیا جاتا ہے۔ پھر ان پر چونا ملی ہوئی مٹی بچھا دی جاتی ہے تاکہ خوب پیوست ہو کر کھرنجہ سا بن جائے' پھر دیواروں کی طرح اس پر چونے کا پلاستر کیا جاتا ہے۔ فن معماری کا ایک شعبہ آرائش و جمال سے تعلق رکھتا ہے جیسے پلاستر کے بعد دیواروں کو خوبصورت بنانے کے لیے اس پر چونے سے مختلف بیل بوٹے پھول پتیاں اور مجسمے بنائے جاتے ہیں۔ بیل بوٹے بنانے کے

لیے چونے کے پانی میں خمیر اٹھالیا جاتا ہے۔ پھر جب اس میں قدرے نمی باقی رہتی ہے تو ان میں سے کاٹ کاٹ کر لوہے کے قلموں سے مینا کاری کی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ دیواریں دلفریب اور پر رونق ہو جاتی ہیں۔ کبھی دیواروں پر سنگ مرمر کی پختہ اینٹوں کے رنگارنگ سنگریزوں کے ٹکڑے تناسب سے جوڑ دیئے جاتے ہیں۔ یا سیپیاں اور سیاہ منکے جڑ دیئے جاتے ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دیوار شگفتہ باغ و بہار کی ایک خوشنما کیاری ہے۔ علاوہ ازیں گھروں میں حوضیں تیار کرائی جاتی ہیں اور فوارے نسب کیے جاتے ہیں تاکہ ان سے ہر وقت باریک باریک بوندوں میں پانی ابلتا رہے جب سنگ مرمر سے چوڑے چوڑے پیالے بنائے جاتے ہیں جن پر انتہائی کمال سے خراد کیا ہوا ہوتا ہے اور ان کے منہ کے بیچ میں فوارے ہوتے ہیں تاکہ فوارے کی طرف جانے والا پانی ابلتا رہے۔ جو باہر سے چھوٹی چھوٹی نہروں کے ذریعے گھروں میں لایا گیا ہے اور بھی اس فن کی بہت سی قسمیں ہیں۔ ان تمام اقسام میں کاریگر اپنی اپنی مہارت کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں اور جب شہر کی آبادی عظیم و وسیع ہوتی ہے تو معمار بھی کثرت سے ملتے ہیں کبھی حکام ہوشیار معماروں کو شہر کی عمارتوں کی نگرانی کے لیے بھی مقرر کر دیتے ہیں کیونکہ کثرت آبادی اور بھیڑ کی وجہ سے لوگ مکانوں کی زیریں اور بالائی منزلوں میں جھگڑنے لگتے ہیں۔ بعض یہ جھگڑا کھڑا کر دیتے ہیں کہ ان کے ہمسائے کے پانی سے دیواروں کو نقصان پہنچ رہا ہے۔ اس لیے اسے یہ پانی بند کر کے اپنے حق کی حد میں رکھنا پڑے گا۔ بعض راستوں اور موریوں میں جھگڑتے ہیں کہ یہ میری ہے تیری نہیں۔ بعض دیواروں کی اونچ نیچ کے بارے میں جھگڑتے ہیں کہ ہماری ہوا رک گئی ہے ہماری بے پردگی ہوتی ہے یا اس دیوار سے پانی کے لیے موری نکلے گی یا نہیں نکلے گی اور پڑوسی پڑوسی سے تنگ ہوتا ہے۔ بعض اپنے پڑوسیوں کی دیوار گروانا چاہتے ہیں۔ کیونکہ بوسیدہ ہے اور اس سے خطرہ ہے۔ بعض گھر کی یا گھر کے صحن کی تقسیم چاہتا ہے اور چاہتا ہے کہ گھر میں فساد بھی نہ ہو اور اس کی حق تلفی بھی نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام جھگڑوں کی حقیقت صحیح طور سے وہی سمجھ سکتا ہے جو فن تعمیرات سے واقفیت رکھتا ہو اور اس میں اس کا گہرا مطالعہ اور وسیع معلومات ہوں اور اس پر استدلال کی صلاحیت بھی رکھتا ہو اور جو لکڑیوں کے مرکزوں کو دیکھ بھال کر دیواروں کو جانچ کر کہ آیا سیدھی ہیں یا ٹیڑھی گھروں کی مخصوص ہیئتوں اور منافع کا لحاظ کر کے کہ آیا وہ مناسب ہیں کہ نہیں اٹھا دی جائیں یا باقی رکھی جائیں۔ غرضیکہ ہر چیز کی فن معماری کے نکتہ نگاہ سے جانچ پڑتال کر کے صحیح رائے قائم کرتا ہے۔ ان تمام باتوں کا معماروں ہی کو تجربہ ہوا کرتا ہے اوروں کو نہیں پھر کمال ونقص میں مختلف ادوار میں حکومتوں کے عروج و زوال کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ صنعتیں اور ان میں کمال تمدن کے کمال پر اور ان کی کثرت کثرت مانگ پر موقوف ہوا کرتی ہیں۔ اس لیے شروع شروع میں جب حکومت سادہ ہوتی ہے تو وہ تعمیرات کے سلسلے میں غیر ملکی معماروں سے مدد لیتی ہے۔ چنانچہ ولید بن عبدالملک نے جب مسجد نبوی مسجد قدس اور شام کی ایک مسجد کی تعمیر کا مصمم ارادہ کر لیا تو شاہ روم کے پاس سے قسطنطنیہ میں آدمی بھیج کر تعمیرات کے ماہر کاریگر منگوائے تھے۔ چنانچہ شاہ روم نے ولید کے پاس ایسے ماہر معمار بھیجے جنہوں نے ولید کی یہ غرض بہ کمال واحسن پوری کی۔ معمار کو علم ہندسہ میں بھی معلومات رکھنی پڑتی ہیں۔ جیسے وزن وغیرہ سے دیواریں سیدھی رکھنا اور پانی بہا کر فرش کے نشیب و فراز قائم رکھنا۔ تاکہ پانی تمام فرش سے سمٹ کر موری کی راہ سے نکل جائے اور کہیں ایک قطرہ بھی نہ پڑے۔ اس لیے معمار کو علم ہندسہ کے مسائل پر بھی قدرے شد بد ہونی چاہیے۔ اسی طرح اس فن میں علم جراثقال کی بھی ضرورت ہے کیونکہ اس سے بھاری بھاری بوجھ جراثقال کی مشینوں سے

اوپر پہنچایا جاتا ہے کیونکہ جب بھاری بھاری چیزیں بڑے بڑے پتھروں سے جوڑی جاتی ہیں تو انہیں دیوار کے جوڑ تک پہنچانے کے لیے اٹھانا پڑتا ہے جس سے انسانی قوت بے بس ومجبور ہے اس لیے اٹھانے کے لیے یہ تدبیر کی جاتی ہے کہ اسی کی قوت اس طرح بڑھادی جاتی ہے کہ ہندسی نسبتوں پر مفروضہ سوراخوں سے اسی کڑوں میں ڈال دی جاتی ہے جو اٹھاتے وقت بھاری بوجھ کو ہلکا بنا دیتی ہے اس طرح بغیر دقت کے بوجھ اٹھ جاتا ہے اور یہ تدبیر علم ہندسہ کی جس کے اصول لوگ پڑھتے پڑھاتے ہیں۔ واقفیت کے بغیر ناممکن ہے یہ پرانی بڑی بڑی مثالی عمارتیں جن کو آج ہم دیکھ کر تعجب کرتے ہیں۔ اسی فن جر ثقیل علم ہندسہ کی وجہ سے بنی مگر جاہل سمجھتے ہیں کہ ان عمارتوں کے تناسب سے ان لوگوں کے قد وقامت ہوں گے حالانکہ یہ بات نہیں ان کے قد تو ہمارے تمہارے جیسے قدوں ہی کے برابر تھے۔ لیکن انہوں نے اتنی عظیم الشان عمارتیں علم ہندسہ کی تدابیر سے بنائیں۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اسے آپ خوب ذہن نشین کر لیجئے۔

فصل نمبر ۲۶

بڑھئی کی صنعت

یہ صنعت بھی تمدن کی ایک اہم ضرورت ہے اس کا مادہ لکڑی ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ نے ہر چیز میں انسان کے لیے فائدے ودیعت فرمائے ہیں جن سے اس کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں کائنات کا ایک جز درخت بھی ہے اس میں انسان کے لیے بے شمار فوائد ہیں جنہیں ہر شخص جانتا پہچانتا ہے درختوں کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ جب وہ خشک ہو جاتے ہیں تو طرح طرح سے ان کی لکڑیوں سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ لکڑیوں کا پہلا فائدہ یہ ہے کہ انہیں ایندھن کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور ان سے ٹیک لگانے اور جانوروں وغیرہ کو ہانکنے کے لیے لاٹھیاں بنائی جاتی ہیں او جو چیزیں جھک جاتی ہیں۔ انہیں سیدھا رکھنے کے لیے لکڑی کے شہتیر بطور ستونوں کے لگائے جاتے ہیں اور اسی قسم کی دیگر ضرورتوں کو بھی پورا کیا جاتا ہے۔ پھر دیہاتی اور شہری لکڑی سے بڑے بڑے کام لیتے ہیں۔ دیہاتی اس سے اپنے خیموں کے لیے ستون اور میخیں، عورتوں کے لیے کجاوے، لڑائی کے لیے تیر کمان اور نیزے بطور اسلحہ کے بناتے ہیں۔ شہری اس سے اپنے گھروں کی چھتیں پاٹتے ہیں اور دروازوں کے چوکھٹے اور کواڑ اور بیٹھنے کے لیے کرسیاں اور تخت بناتے ہیں۔ ان تمام چیزوں کا مادہ لکڑی ہے اور لکڑیوں سے مہذب شہروں میں طرح طرح کی چیزیں بنتی ہیں۔ پھر ہر مخصوص چیز بنانے کا مدار صنعت پر ہے اور جو صنعت ان تمام چیزوں کے بنانے کی ضامن وکفیل ہے اور ہر چیز بنا کر عوام میں لاتی ہے اسی کو بڑھئی کی صنعت کہتے ہیں۔ اس صنعت کے مراتب میں بھی تفاوت ہے۔ بڑھئی پہلے لکڑی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کر کے تختے بناتا ہے۔ پھر ان ٹکڑوں سے حسب دلخواہ جو چیزیں بنانا چاہتا ہے بنالیتا ہے اور ان تمام ٹکڑوں کو اپنی صنعت کے ساتھ ایک نظم سے تیار کرتا ہے حتیٰ کہ یہ ٹکڑے بنائی جانے والی چیز کے اجزا بن جاتے ہیں۔ پھر یہ اجزا جوڑ دیئے جاتے ہیں حتیٰ کہ مطلوبہ چیز بن جاتی ہے۔ اس صنعت کے جاننے والوں کو بڑھئی

کہتے ہیں۔ تمدن میں بڑھئی کا وجود انتہائی ضروری ہے۔ پھر جب تمدن عروج کمال تک پہنچ جاتا ہے اور لوگوں میں تکلفات بڑھ جاتے ہیں اور لوگ ہر چیز میں خواہ چھت ہو یا دروازہ اور کرسی ہو یا برتنے کی کوئی چیز' خوبصورتی دیدہ زیبی سکی اور خوشنمائی ڈھونڈنے لگتے ہیں تو اس صنعت میں باریکیاں عمدگی اور حیرت انگیز خوبیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو انسانی زندگی اور تکلفات میں چار چاند لگا دیتی ہیں اور لازمی ضروریات میں سے نہیں ہوتیں۔ جیسے دروازوں اور کرسیوں وغیرہ پر پھول پتیاں بنائی جاتی ہیں۔ خراد سے تختے اور لکڑیوں کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے بنا کر انہیں مضبوطی سے کیلوں سے جوڑ دیا جاتا ہے اور مناسب و موزوں شکل ڈھال لی جاتی ہے اور ایسا استادانہ کمال دکھایا جاتا ہے کہ بیک نگاہ اس میں کہیں بھی جوڑ معلوم نہیں ہوتا اور سارا ایک ہی قطعہ معلوم ہوتا ہے۔ غرضیکہ لکڑی سے ہر چیز انتہائی خوبصورت' عمدہ اور خوشنما بنا لی جاتی ہے۔ اسی طرح ہر قسم کے طرح طرح کے اوزار تیار کر لیے جاتے ہیں۔ بحری جہاز بنانے میں اس صنعت کا بہت بڑا ہاتھ ہے۔ کیونکہ اس میں تختے کیلوں سے جوڑے جاتے ہیں۔ کشتیاں اور جہاز ہندسی اجسام ہوتے ہیں جن کی ساخت میں اگلے حصوں سے اور سینوں سے تیرنے کا لحاظ رکھا جاتا ہے تاکہ یہ شکل پانی کے ٹکراؤ پر مچھلیوں کی شکل کی کشتیوں کے لیے معاون ثابت ہو اور وہ آسانی سے پانی پھاڑ سکیں اور حیوانی حرکات (مچھلیوں کی حرکات) کے بدلے ان کے لیے ہوا کی تحریک مقرر کی جاتی ہے۔ (آج کل پٹرول وغیرہ استعمال ہوتا ہے۔ تحریک ہوا کی ضرورت باقی نہیں رہی) پھر بادبانوں کے ذریعہ ہوا اکٹھی کی جاتی ہے تاکہ ساخت میں ان کے چلنے میں دشواری پیش نہ آئے جیسا کہ عموماً جنگی بیڑوں میں کیا جاتا ہے۔

بڑھئی کے کام میں ہندسہ کو بہت بڑا دخل ہے: اس صنعت کے بنیادی اصولوں میں علم ہندسہ کو بہت بڑا دخل ہے۔ کیونکہ چیزوں کو عدم سے مضبوطی سے خوبصورتی کے ساتھ وجود میں لانے کے لیے مقداروں میں عام طور سے یا خاص طور سے تناسب کی سخت ضرورت پڑتی ہے اور مقداروں کے تناسب کو پہچاننے کے لیے مہندس بننا پڑتا ہے اور مہندس ہندسہ میں ماہر کو کہتے ہیں۔ اسی لیے علم ہندسہ کے تمام یونانی امام بڑھئی کی صنعت کے بھی امام تھے۔

اقلیدس وغیرہ بڑھئی تھے: چنانچہ خود اقلیدس جس نے ہندسہ میں اقلیدس تصنیف کی ہے بڑھئی اور ہندسے کا امام تھا۔ اسی طرح ابلونیوس جس نے کتاب المخروطات لکھی ہے اور متلاوش وغیرہ بڑھئی تھے اور جو یہ کہا جاتا ہے کہ دنیا میں سب سے پہلے اس صنعت کو سکھانے والے حضرت نوحؑ تھے اور آپؑ نے اس صنعت کے ذریعے طوفان سے محفوظ رہنے کے لیے کشتی بنائی تھی۔ جو آپ کے حق میں معجزہ ثابت ہوئی تو اگرچہ آپ کا بڑھئی ہونا ناممکن ہے۔ لیکن اس کا معلم اول ہونا یا متعلم ہونا کسی نقلی دلیل سے ثابت نہیں ہے کیونکہ طول طویل زمانہ گذر جانے کی وجہ سے اس عہد کی تاریخ ہمارے پاس نہیں شاید اس سے اس فن کی قدامت کی طرف اشارہ ہو۔ کیونکہ نوحؑ سے پہلے ہمیں اس فن کا ثبوت نہیں ملتا۔ اس لیے گویا نوحؑ نے سب سے پہلے یہ صنعت سیکھی اور یہی سب سے پہلے معلم ہیں۔

فصل نمبر ۲۷

کپڑا بُننے اور سینے کی صنعت

آبادی میں یہ دونوں صنعتیں بھی ضروری ہیں کیونکہ انسان تن ڈھکنے کے ساتھ ساتھ خوش پوشی کا بھی خواہش مند ہوا کرتا ہے اور خوش حالی کی وجہ سے اس کا ضرورت مند ہوتا ہے پہلی صنعت اون کتان اور سوت کے دھاگوں سے کپڑا بننے کی ہے۔ طول میں تانا تنا جاتا ہے اور عرض میں بانا جس سے کپڑا بنا جاتا ہے۔ اسی طرح کپڑوں کے مفروضہ تھان تیار کر لیے جاتے ہیں بعض اوڑھنے کے لیے اونی کمبل ہوتے ہیں اور بعض پہننے کے لیے سوتی یا سنی کے یا اونی کپڑے ہوتے ہیں۔ دوسری صنعت درزی کی ہے تاکہ مختلف شکلوں اور رسم ورواج کے مطابق کپڑے بیونت کے بدن کے مطابق سی کر تیار کر لیے جائیں۔ اس میں کپڑے کے مناسب ٹکڑے قینچی سے کاٹ کر سی دیئے جاتے ہیں خواہ آپس میں ملا کر سی دیئے جائیں یا دوہرے۔ غرض جیسی صنعت ہوتی ہے ویسا کام کر دیا جاتا ہے۔ یہ صنعت شہری تمدن کے ساتھ خاص ہے کیونکہ دیہاتی خود ہی موٹے جھوٹے کپڑے سی پروکر پہن لیتے ہیں یا بلا سیے ہی اوڑھ لیتے ہیں۔ لیکن بیونت کر کپڑے کے ٹکڑے کرنا۔ پھر لباس کے لیے انہیں سی کر جوڑنا تمدن کا اور اس میں تلون کا طریقہ ہے۔ حج میں احرام کے کپڑوں کو سینے کی حرمت کی مصلحت سے یہی سمجھئے ظاہر ہے کہ حج کے احکام دنیوی تعلقات کو چھوڑ دینے اور پیدائشی حالت پر اللہ کی طرف رجوع کرنے پر شامل ہیں کہ انسان عیش پرستی کی کسی عادت پر بھی اپنا دل مطلق نہ رکھے۔ نہ اسے خوشبو سے تعلق رہے نہ عورتوں سے نہ سلے ہوئے کپڑوں سے اور نہ موزوں سے اور نہ شکاری جانور کو چھیڑنے سے غرضیکہ تعیش کی تمام عادتیں چھوڑ دے جن کا وہ عادی ہے کیونکہ یہ سب عادتیں موت چھڑا دے گی۔ حاجی گویا دل سے گڑگڑاتا ہوا اپنے رب کا مخلص بندہ بن کر میدان حشر کی طرف جا رہا ہے۔ اگر واقعی وہ اخلاص کے معیار پر پورا اتر جائے تو پھر اس کی جزا یہی ہونی چاہیے کہ اسے گناہوں سے اس طرح پاک وصاف کر دیا جائے گویا آج ہی پیدا ہوا ہے سبحان اللہ سبحان اللہ اے اللہ تو اپنے بندوں پر کس قدر مہربان ہے اور ان کی ہدایت کے لیے کس قدر مہربانیوں کا اظہار فرماتا ہے۔ دنیا میں ان دونوں صنعتوں کی بھی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ معتدل علاقوں میں بدن کا گرم رکھنا ضروری ہے۔ جو کپڑا پہننے اور اوڑھے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ ہاں جو منحرف وگرم علاقے ہیں وہاں انسان کو چنداں کپڑے کی حاجت نہیں ہوتی اسی لیے ہم پہلی اقلیم کے سوڈانیوں کے بارے میں سنتے رہتے ہیں کہ وہ عموماً ننگے رہتے ہیں۔ ان صنعتوں کی قدامت کی وجہ سے لوگ انہیں حضرت ادریسؑ کی طرف منسوب کرتے ہیں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہرمس اور ادریس ایک ہی ہیں۔ واللہ اعلم۔

فصل نمبر ۲۸

فنِ قابلہ (دایا گری)

یہ ایک صنعت ہے جس کے ذریعے جنین کو سہولت کے ساتھ پیدائش کے وقت رحم سے باہر نکالا جاتا ہے اور جنین کے آسانی سے پیدا ہو جانے کے اسباب فراہم کیے جاتے ہیں پھر پیدا ہونے کے بعد بچے کے لیے جو چیزیں ضروری ہیں انہیں عمل میں لایا جاتا ہے جیسا کہ ہم بیان کرنے والے ہیں۔

عموماً یہ صنعت عورتوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اس میں شرم گاہ کھولنی پڑتی ہے اور عورتیں ہی آپس میں ایک دوسرے کی شرمگاہ دیکھ سکتی ہیں۔ مرد کو مناسب نہیں۔ یہ کام عورت سرانجام دیتی ہے اور اسے قابلہ (دایہ) کہتے ہیں لفظ قابلہ میں دینے لینے کے معنی بطور استعارے کے پائے جاتے ہیں۔ گویا زچہ بچہ دیتی ہے اور دایہ اسے لیتی اور قبول کرتی ہے۔ جب رحم میں جنین کی پیدائش مکمل ہو جاتی ہے اور حاملہ پورے دن لے لیتی ہے جو عموماً ۹ ماہ ہوتے ہیں تو جنین باہر آنا چاہتا ہے۔ اللہ نے اس میں یہ شوق پیدا کر دیا ہے کہ وہ باہر آئے چونکہ بچہ پورے جسم والا ہے اور باہر آنے کا راستہ تنگ ہے۔ اس لیے باہر آتے ہوئے بچہ اور زچہ دونوں کو سخت تکلیف ہوتی ہے۔ کبھی تو بچے کے دباؤ کی وجہ سے شرمگاہ کے کنارے پھٹ جاتے ہیں اور کبھی رحم کی بعض جھلی تڑخ جاتی ہے جس سے زچہ کو بڑی تکلیف ہوتی ہے اور درد زہ پیدا ہوتا ہے۔ دایہ بچے کو آرام سے باہر لانے کی کوشش کرتی ہے کبھی تو وہ زچہ کی کمر رانیں اور وہ اعضا دباتی ہے جو رحم کے محاذ ہیں تا کہ قوت دافعہ کو جنین کے نکالنے میں مدد ملے اور مقدور بھی درد زہ کی شدت کو کم کرنے کی جدوجہد کرتی ہے اور ایسے طریقے استعمال کرتی ہے جو سہولت بہم پہنچائیں۔ پھر جب جنین باہر آ جاتا ہے تو بچے اور زچہ کے درمیان آنول نال کے ذریعے تعلق قائم رہتا ہے۔ جس کے ذریعے اسے رحم میں غذا پہنچتی تھی۔ چنانچہ دایہ ہوشیاری سے آنول نال کو کاٹتی ہے تا کہ بچے کا تعلق رحم سے منقطع ہو جائے اور بچے کی آنت کو اور رحم کو ضرر نہ پہنچے۔ آنت کا جو زائد حصہ ہے اس کو تیز چھری یا چاقو سے کاٹ کر اسے داغ دیتی ہے یا کوئی مرہم لگا دیتی ہے تا کہ زخم اچھا ہو جائے۔ بچے کی ہڈیاں نرم ہوتی ہیں جو آسانی سے مڑ جاتی ہیں اور تنگ راہ سے نکلتے وقت اس کی طبعی شکل قائم نہیں رہتی۔ اس لیے دایہ بچے کو دبا کر اس کی طبعی شکل پر لے آتی ہے وہ ٹھیک ہو جاتا ہے پھر زچہ کو نرم ہاتھوں سے دباتی ہے تا کہ رحم میں جو جھلیاں باقی ہیں وہ باہر نکل آئیں۔ کیونکہ اگر جھلی کا ذرا سا ٹکڑا بھی اندر رہ جائے اور قوت دافعہ اپنا کام نہ کرے تو وہ سڑ جاتا ہے اور اس کی سڑاند رحم میں سرایت کر جاتی ہے اور بخار ہو کر زچہ ہلاک ہو جاتی ہے۔ اسی لیے دایہ بڑی احتیاط برتتی ہے اور اسے نکالنے کی ہر ممکن کوشش کرتی ہے حتی کہ وہ جھلیاں سب باہر آ جاتی ہیں۔ پھر بچہ کے جسم پر تیل ملتی ہے اور خوشبودار قابض سفوف چھڑکتی ہے تا کہ رحم کی رطوبتیں خشک ہو کر بچہ مضبوط ہو۔ تالو پر کچھ ملتی ہے تا کہ گلے کے کوے اٹھ جائیں۔ چھینک دلواتی ہے۔ تا کہ دماغی رطوبتیں صاف ہو جائیں۔ دواؤں کی گھٹی بنا کر اس سے غرغرہ کراتی ہے تا کہ آنتوں کے سدے جاتے رہیں اور آنتیں خشک ہو جائیں۔ پھر زچہ کی تکان دور کرنے کی جو اسے درد زہ سے اور رحم سے جدا

ہونے کی وجہ سے پہنچتی ہے تدبیر کرتی ہے۔ کیونکہ جنین اگرچہ زچہ کا طبعی عضو نہ تھا لیکن رحم میں پیدا ہونے کی حالت نے اسے متصل ہونے کی وجہ سے طبعی عضو کی مانند بنا دیا تھا۔ اسی لیے بچہ پیدا ہوتے وقت ایسا دکھ ہوتا ہے جیسے جسم کا کوئی عضو کاٹا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں بچہ کے پیدا ہوتے وقت شرمگاہ کے تڑخ جانے کی وجہ سے جو زخم ہو جاتے ہیں۔ دایہ انہیں بھی مندمل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ وہ تمام بیماریاں ہیں جن کی دواؤں میں دائیاں خوب ہوشیار ہیں۔ اسی طرح وہ مدت رضاعت میں بچوں کی بیماریوں کو ایک حاذق طبیب سے زیادہ جانتی ہیں اور ان کا علاج بھی جانتی ہیں۔ بات یہ ہے کہ ایام رضاعت میں بچہ کا بدن بالقوہ اس کا ہونا نہ ہونا گویا برابر ہے۔ پھر جب دودھ چھوٹ جاتا ہے تو دراصل اب بدن عدم سے وجود میں آیا ہے اور اب اسے طبیب کی حاجت لاحق ہوتی ہے۔ اب آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ یہ صنعت آباد علاقوں میں انسانوں کے لیے ضروری ہے اور عام حالات میں اس کے بغیر انسان کا وجود ہی ناممکن ہے۔ بعض افراد اس صنعت کے محتاج نہیں ہوتے۔ پھر یہ استغنا دیا تو بطور معجزے کے ہوتا ہے۔ جیسا کہ انبیائے کرام کا حال ہوتا ہے یا بطور الہام کے کرامت کے جیسا کہ اولیاء اللہ کا حال ہوتا ہے کہ انہیں دائیوں کی تدابیر کی حاجت نہیں ہوتی۔

چنانچہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس مکھ اور مختون دنیا میں تشریف لائے۔ آپ ﷺ نے دونوں ہاتھ زمین پر رکھ چھوڑے تھے اور آسمان پر نگاہ تھی۔ حضرت مسیحؑ کی پیدائش کا بھی یہی حال تھا۔ اولیائے کرام کی کرامتوں کا بھی انکار ممکن نہیں ہے۔ جب بے زبان جانور عجیب و غریب الہاموں سے نوازے جاتے ہیں جیسے شہد کی مکھیاں تو بھلا انسان کے الہام سے کیسے انکار کیا جا سکتا ہے؟ جبکہ وہ تمام مخلوق میں افضل ہے اور خاص طور سے اس کے الہام کا جو ولایت کی سعادت سے مشرف بھی ہو۔ پھر عام بچوں میں جو الہام ہوتا ہے اس پر غور کیجئے کہ بچہ پیدا ہو کر ہمک کر ماں کی چھاتیاں منہ میں لے کر چوسنا شروع کر دیتا ہے۔ اسے یہ تعلیم کس نے دی؟ الہام ربانی نے۔ عام الہام کے وجود پر یہ سب سے بڑی دلیل ہے۔ حق تعالیٰ کی مہربانیوں کا تو کوئی اندازہ ہی نہیں کر سکتا۔ یہیں سے فارابی کی اور حکمائے اندلس کی یہ رائے غلط ثابت ہوئی کہ انواع کا سلسلہ برابر جاری رہے گا اور کبھی ختم نہیں ہو گا۔ دنیا کا ختم ہونا ناممکن ہے اور خاص کر نوع انسانی کا عدم محال ہے کیونکہ انسان کے افراد اگر بالکل ہی ختم فرض کر لیے جائیں تو پھر اس کا وجود ناممکن ہو گا کیونکہ اس کا وجود دائیوں پر موقوف ہے۔ اگر ہم کوئی بچہ ایسا ہی فرض کر لیں جو اس صنعت سے اور اس کی کفالت و ضمانت سے دودھ چھڑانے کی مدت تک بے نیاز رہا اور خود بخود ہی مکمل انسان بن گیا تو ناممکن ہے۔ صنعتوں کا وجود بغیر فکر کے محال ہے کیونکہ صنعتیں فکر کے ثمرات ہیں۔ چونکہ ابن سینا اس رائے کا مخالف ہے اور سلسلۂ انواع کے ختم ہونے کا نیز دنیا کے فنا ہونے کا اور زندگی بعد الموت کا قائل ہے۔ اس لیے اس نے تکلف سے فارابی وغیرہ کی رائے کی تردید کی ہے۔ چنانچہ لکھتا ہے:

> ”ممکن ہے فلکی تقاضے اور آسمانی اوضاع ہزارہا سال گذر جانے کے بعد مناسب حرارت سے ایسی مٹی کا خمیر پیدا کر دیں جو انسانی مزاج کے موافق ہو اور پھر انسان پیدا ہو جائے۔ پھر اللہ تعالیٰ کسی حیوان کے دل میں اس کی محبت پیدا کر دے اور وہ اس کی تربیت کے فرائض انجام دے دے حتیٰ کہ وہ مدت رضاعت پوری کر کے مکمل انسان بن جائے۔“

اس سلسلے میں اس نے اپنے رسالے حیی بن یقظان میں خوب لمبی چوڑی بحث کی ہے لیکن یہ دلیل صحیح نہیں۔ اگرچہ

ہم دنیا کے ختم ہونے پر اس کے ہم خیال ہیں لیکن اس کی ہمارے پاس اور دلیل ہے۔ کیونکہ شیخ کی دلیل کا مدار اس پر ہے کہ افعال کا مدار علت موجبہ پر ہے اور جو ایک فاعل مختار کا قائل ہے وہ یہ دلیل نہیں مان سکتا کیونکہ فاعل مختار کا نظریہ اس کی تردید کرتا ہے اور فاعل مختار کے نظریئے کے اعتبار سے افعال و قدرت قدیمہ کے درمیان واسطہ کی حاجت ہی نہیں رہتی۔ علاوہ ازیں اگر ہم یہ دلیل بھی مان لیں تو اس کا خلاصہ تو یہ نکلا کہ اللہ اس کی تربیت کے لیے کسی بے زبان جانور کے دل میں اس کی محبت پیدا کر دے۔ پھر جب یہ الہام حیوان ہی مان لیا جائے تو براہ راست بچہ ہی کیوں نہ مان لیا جائے۔ حیوان میں الہام ماننے پر کس چیز نے مجبور کر کے کسی شخص میں اس کی مصلحتوں کے اعتبار سے الہام کا ماننا غیر کی مصلحتوں کے اعتبار سے الہام ماننے سے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے دونوں رائیں دلائل کے اعتبار سے باطل ہیں اور دلیل وہی صحیح ہے جو ہم نے دی ہے۔ حق تعالیٰ نے انبیائے کرام کو معجزے کے طور پر اور اولیائے کرام کو کرامت کے طور پر دائیوں سے مستغنی بنا دیا ہے۔ واللہ اعلم و علمہ اتم۔

فصل نمبر ۲۹

طبّ، طبّ کی ضرورت شہریوں کو ہے دیہاتیوں کو نہیں

طب کے ثمرات مدنظر رکھتے ہوئے کہنا پڑتا ہے کہ طب کی ضرورت شہروں اور قصبوں کو پڑتی ہے دیہات کو نہیں کیونکہ طب کی غرض یہ ہوتی ہے کہ تندرستوں کی تندرستی قائم رہے اور علاج کے ذریعے بیماروں کی بیماریاں دور کی جائیں حتی کہ انہیں صحت حاصل ہو جائے یاد رکھیے اتمام امراض کی جڑ غذائیں ہیں جیسا کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں جو طب کی جامع ہے فرمایا:

''معدہ بیماریوں کا گھر ہے۔ پرہیز دوا کا سر ہے اور ہر بیماری کی جڑ بھرے پیٹ پر کھانا ہے۔''

معدہ بیماریوں کا گھر ہے: یہ بات کہ معدہ بیماریوں کا گھر ہے ظاہر ہے کہ غذا کے فساد ہی سے بیماریاں پھیلتی ہیں اور یہ بات کہ دوا پرہیز کا سر ہے۔

دوا پرہیز کا سر ہے: اس پرہیز سے مراد بھوک کے ہیں اور بھوک جب ہی لگتی ہے جب کھانا کافی وقفے سے کھایا جاتا ہے یعنی کھانے سے دیر تک پرہیز حمیہ کہلاتا ہے۔ اب معنی یہ ہوئے کہ بھوک امراض کی سب سے بڑی دوا ہے جو تمام دواؤں کی جڑ ہے۔ جیسے سر کے بغیر انسان کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ اسی طرح فاقہ کے بغیر تمام دوائیں بے کار ہیں۔

ہر بیماری کی جڑ بھرے پیٹ پر کھانا ہے: رہا یہ فرمان کہ ہر بیماری کی جڑ بردہ ہے سو بردہ کے یہ معنی ہیں کہ ہضم ہونے سے پہلے بھرے معدے پر کھانا کھالینا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ سچی بھوک پر کھانا کھایا جائے تاکہ معدہ بیماریوں کا گھر نہ بنے۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان پیدا فرمایا اور غذا سے اس کی زندگی کی حفاظت فرمائی۔

نظام ہضم: جب غذا معدہ میں پہنچتی ہے تو اس میں قوت ہاضمہ اور قوت غازیہ اپنا اپنا عمل کرتی ہیں اور معدہ جوہر کو جگر میں بھیج دیتا ہے اور فضلہ آنتوں کے سپرد کر دیتا ہے۔ پھر جب یہ جوہر جگر میں جاتا ہے تو جگر چار خلط پیدا کرتا ہے جن میں غلبہ خون کا ہوتا ہے۔ یہی خون قلب کے ذریعے انسان کے جسم میں لگا تار گردش کرتا رہتا ہے اور ہر عضو کو اس کے مناسب غذا پہنچتی رہتی ہے۔ قوت نامیہ اس خون کو گوشت اور ہڈیوں میں تبدیل کر دیتی ہے۔ ہضم کیا ہے؟ حرارت عزیزیہ کے بار بار گرنے سے غذا کا پک جانا تا کہ بدن کا بالفعل جزو بن جائے۔ ذرا اور وضاحت سن لیجئے جب انسان منہ میں نوالہ لے کر اسے چباتا ہے تو لعاب دہن اور منہ کی حرارت اسے قدرے پکا دیتی ہے اور اس کے مزاج میں تھوڑا سا تغیر پیدا کر دیتی ہے۔ پھر یہ خوب چبایا ہوا نوالہ معدہ میں پہنچتا ہے اور وہاں کیموس بنتا ہے جو اس کا جوہر ہے۔ معدہ کیموس کو جگر میں بھیج دیتا ہے اور اس کا فضلہ آنتوں کے حوالے کر دیتا ہے پھر جگر اور آنتیں دونوں اپنے اپنے حصہ میں عمل کرتی ہیں۔ پھر حرارت جگر اسے پکا کر خون بناتی ہے پکنے کی وجہ سے اس خون پر جو جھاگ آ جاتے ہیں اور اسے صفراء کہتے ہیں اور جو خشک اجزاء تہہ میں بیٹھ جاتے ہیں اسے سودا کہتے ہیں اور کیموس کے جس گاڑھے حصہ کو حرارت عزیزی پکانے سے قاصر رہتی ہے اسے بلغم کہتے ہیں پھر جگر ان تمام اخلاط کو شریانوں اور رگوں میں بھیج دیتا ہے جہاں پھر یہ اخلاط پکتے ہیں اور خالص خون سے گرم تر بھاپ بنتی ہے جو روح حیوانی کو مدد پہنچاتی ہے اور قوت نامیہ خون میں اثر کر کے اس سے خون بناتی ہے جو زیادہ گاڑھا ہوتا ہے اس سے ہڈیاں بناتی ہے پھر بدن کی ضرورتوں سے جو مختلف قسموں کا فضلہ بچ جاتا ہے وہی لعاب دہن بلغم اور آنسو کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ یہ غذا کے جزو بدن بننے کی صورت ہے اور اس طرح سے غذا سے گوشت بنتا ہے۔

بیماریوں کی جڑ: پھر امراض کی جڑ یا سب سے بڑی بیماری بخار ہے۔ بخار کی وجہ یہ ہے کہ حرارت عزیزی غذا کو ہر مرحلے میں اچھی طرح پکانے سے قاصر رہتی ہے اور غذا کچی پکی باقی رہ جاتی ہے جس سے تعفن پیدا ہو کر بخار چڑھ آتا ہے۔ حرارت عزیزی اسی وقت عاجز آتی ہے جب معدہ میں غذا کی کثرت ہوتی ہے حتیٰ کہ غذا حرارت پر غالب آ جاتی ہے یا جب عاجز آ جاتی ہے جب بھرے معدے پر ہضم ہونے سے پہلے کھا لیا جائے تو اب حرارت عزیزی پہلے کھانے کو یونہی چھوڑ کر مستقل طور سے دوسرے کھانے کو پکانے میں لگ جاتی ہے یا ان کی قوت دونوں میں بٹ جاتی ہے اور صحیح طور سے کسی کو بھی نہیں پکا سکتی۔ معدہ بھی اسی کچی غذا کو جگر کے حوالے کر دیتا ہے۔ جگر کی حرارت بھی اس کے پکانے سے قاصر رہتی ہے۔ بلکہ جگر میں پہلی غذا کا فضلہ بھی کچا باقی رہ جاتا ہے۔ جگر بھی کچے اخلاط کو رگوں میں بھیج دیتا ہے۔ پھر جب بدن اپنی اپنی مناسب ضرورتیں پوری کر لیتا ہے تو فضلات کے ساتھ اسے نکال باہر کرتا ہے۔ چنانچہ کچے اجزا پسینہ آنسو اور لعاب دہن کے ساتھ نکل آتے ہیں بشرطیکہ بدن ان کے نکالنے پر قادر ہو۔ لیکن کبھی بدن نکالنے پر قادر نہیں ہوتا اور یہ کچے اجزاء معدہ جگر اور رگوں میں جوں کے توں پڑے رہتے ہیں اور دن بدن بڑھتے جاتے ہیں اور ہر مرطوب و مرکب چیز اگر صحیح طور سے پکی ہوئی نہ ہو تو سڑ جاتی ہے۔ چنانچہ اسی اصول پر یہ کچی غذا بھی سڑ جاتی ہے اور ہر سڑی ہوئی چیز میں غیر فطری حرارت پیدا ہو جاتی ہے جسے حرارت غریبہ کہا جاتا ہے۔ یہی حرارت غریبہ بخار کا باعث بنتی ہے۔ اس کا کھانے پر قیاس کر لیجئے اور اسے اتنا چھوڑے رکھیے کہ اس میں تعفن

پیدا ہو جائے۔ یا تعفن ہونے تک گوبر چھوڑے رکھیے۔ دیکھئے کس طرح اس میں حرارت غریبی پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے ذرے ذرے میں سرایت کر جاتی ہے۔ بخار کے یہی معنی ہیں اور بخار ہی تمام بیماریوں کا سر اور جڑ ہے اور بیماریوں کا ایک جامع مخزن ہے۔ عموماً بخار غذاؤں کے تعفن کی وجہ سے پیدا ہوا کرتے ہیں اور ان میں طبیبوں کی طرف لوٹنا پڑتا ہے۔

امراض شہریوں اور عیش پسندوں کو زیادہ ہوا کرتے ہیں: یہ امراض شہریوں اور عیش پسندوں کو زیادہ ہوا کرتے ہیں کیونکہ وہ طرح طرح کی کثرت سے نعمتیں کھاتے رہتے ہیں اور ایک قسم کی غذا پر قناعت نہیں کرتے اور غذا کھانے کے اوقات بھی مقرر نہیں کرتے اور کثرت سے غذاؤں کے ساتھ مسالے ساگ پات تر اور خشک پھل بھی ملا لیتے ہیں۔ یہ ایک یا چند کھانوں پر قناعت نہیں کرتے۔ ہم نے اندازہ لگایا ہے کہ یہ لوگ ایک دن میں چالیس چالیس حیوانی اور نباتاتی کھانے کھا لیتے ہیں۔ اس سے غذا کا ایک غریب مزاج ہو جاتا ہے بلکہ بسا اوقات جز و بدن بھی نہیں بنتی۔ کیونکہ بدن کے مناسب نہیں ہوتی۔ پھر شہروں کی ہوائیں بھی متعفن بخارات مل جانے کی وجہ سے خراب ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ ہوا میں گندی رطوبتیں زیادہ تر مل جاتی ہیں۔ چونکہ خالص ہوائیں مفرح ارواح ہوتی ہیں اور اپنے تفریحی اثرات سے حرارت عزیزیہ کو ہضم کرنے میں مدد دیتی ہیں۔ اس لیے گندی ہوائیں حرارت عزیزیہ کی امداد کرنے سے قاصر رہتی ہیں اور غذائیں کچی رہ کر جز و بدن نہیں بنتیں۔ علاوہ ازیں شہری ریاضت سے محروم رہتے ہیں۔ کیونکہ وہ عموماً پرسکون اور آرام سے رہنے کے عادی ہوتے ہیں۔ انہیں کسی صورت سے ریاضت سے واسطہ نہیں پڑتا۔ اس لیے شہروں اور قصبوں میں بیماریوں کی کثرت ہوتی ہے اور جس قدر بیماریاں زیادہ ہوتی ہیں اسی قدر طب کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔

دیہاتیوں کی تندرستی کی وجہ: رہے دیہاتی! اوّل تو انہیں بقدر رسد حق کھانے کو ملتا ہے اور کم اناج ہونے کی وجہ سے ان پر بھوک ہی کا غلبہ رہتا ہے۔ حتی کہ بھوکا رہنا ان کی عادت بن جاتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کی پیدائشی عادت ہے کیونکہ ہمیشہ ان پر بھوک سوار رہتی ہے۔ پھر انہیں روٹی کے ساتھ سالن بھی میسر نہیں ہوتا یا کبھی کبھی اور کم میسر ہوتا ہے۔ اچھے اچھے مسالے ڈال کر کھانا پکانا اور پھل استعمال کرنا متمدن اور عیاشانہ زندگی میں ہوا کرتا ہے بے چارے دیہاتی اس زندگی سے محروم رہتے ہیں۔ اس لیے ان کی غذائیں سادہ اور دیگر غذاؤں سے پاک ہوتی ہیں اور ان کے مزاج میں جز و بدن بننے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ نیز ان کی ہواؤں میں بھی تعفن کم ہوتا ہے اگر ہوائیں ٹھہر بھی جائیں تو ان میں گندی رطوبتیں اور تعفن کم سے کم ہوتا ہے۔ پھر ان میں ریاضتیں بھی پائی جاتی ہیں۔ گھوڑے دوڑانے یا شکار کرنے یا محنت مزدوری کرنے سے انہیں حرکت و مشقت اٹھانی پڑتی ہے ان تمام باتوں سے ان کی غذا خوب ہضم ہوتی ہے اور رچتی پچتی رہتی ہے اور انہیں بھرے معدے میں بھرنے کے لیے کھانا نہیں ملتا۔ اس لیے ان کے مزاج معتدل اور صحت قابل رشک ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نہ وہ کثرت سے بیمار ہوتے ہیں اور نہ انہیں طبیب کی حاجت پڑتی ہے۔ اس لیے دیہاتوں میں طبیب نہیں پائے جاتے۔ کیونکہ دیہاتیوں کو طبیب کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔ اگر ضرورت پڑتی تو ضرور پائے جاتے کیونکہ دیہات میں ان کا ذریعہ معاش ہوتا جو ان کو وہاں رہنے پر مجبور کرتا۔

فصل نمبر ۳۰

خط و کتابت بھی ایک انسانی پیشہ ہے

خط ان مخصوص حرفی اشکال و نقوش کو کہتے ہیں جو سنے جانے والے کلمات پر جو انسان کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں دلالت کرتے ہوں۔ تحریر کا پہلا فائدہ سنے جانے والے کلمے ہیں اور دوسرا فائدہ خیالات کا اظہار ہے۔

کتابت ایک شریف صنعت ہے اور انسان ہی کے ساتھ خاص ہے جس سے انسان دوسرے حیوانات سے ممتاز ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس سے انسان اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے اور اسی کے ذریعے دیگر شہروں اور لوگوں تک اُپنے خیالات پہنچاتا ہے۔ گھر بیٹھے اپنے کام نکال لیتا ہے اور سفر کی صعوبتوں سے بچ جاتا ہے پھر اسے سیکھ کر انسان علوم و معارف سے اپنا دامن بھر لیتا ہے۔ اور سابق اقوام کے حالات سے آگاہ ہو جاتا ہے۔ اس لیے ان دلائل و منافع کے پیش نظر کتابت ایک شریف فن ہے کتابت میں انسان میں تعلیم کے ذریعے عدم سے وجود میں آتی ہے اور جس قدر اجتماع تمدن ترقی کمالات اور اس کے لیے کوشش کی جاتی ہے اسی قدر شہری کتابت میں عمدگی و خوبصورتی پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک پیشہ ہے اور کسی پیشے میں ایک سے ایک بڑھ کر پیشہ ور ہوتے ہیں۔ اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ پیشوں کی یہی شان ہے اور وہ آبادی کے تابع ہوا کرتے ہیں۔ اسی لیے آپ اکثر دیہاتیوں کو ان پڑھ پائیں گے۔ اگر کوئی دیہاتی لکھنا پڑھنا سیکھ بھی لیتا ہے تو اس کا خط بے ڈھنگا ہوتا ہے اور اس کا پڑھنا نہ پڑھنا برابر ہے۔ آپ انتہائی آباد شہروں میں شہریوں کا خط بے حد عمدہ خوبصورت اور مستحکم پائیں گے۔ کیونکہ ان میں یہ صنعت گھر کر چکی ہے۔ جیسا کہ اس زمانے میں مصری شہریوں کے بارے میں مشہور ہے کہ ان کے خط بے حد پاکیزہ ہوتے ہیں۔ وہاں بعض اساتذہ خوش نویسی ہی سکھاتے ہیں اور ہر حرف کی مخصوص وضع کے اصول و قوانین بتاتے ہیں اور خود انہیں بنا بنا کر شاگردوں کو دکھاتے ہیں جس سے اس علم کی قدر و منزلت بھی سامنے آ جاتی ہے اور دوران تعلیم میں مشاہدہ سے شاگردوں کو بڑی مدد ملتی ہے اور ان میں بہتر سے بہتر ملکہ پیدا ہو کر وہ بھی اپنے فن میں طاق اور شہرۂ آفاق ہو جاتے ہیں۔ مصر میں یہ باتیں کثرت آبادی اور صنعتوں کے کمالات اور کاموں کی کثرت کی وجہ سے پائی جاتی ہیں۔

تبابعہ کے زمانے میں خط حمیری: تبابعہ کے زمانے میں عربی خط اپنے کمال تک پہنچ گیا تھا اور بے حد عمدہ خوبصورت اور حسین بن گیا تھا کیونکہ ان میں تمدن وتعیش انتہا کو پہنچ گیا تھا۔ یہ خط خط حمیری کہلاتا تھا۔ پھر یہ خط وہاں سے منتقل ہو کر حیرہ آیا۔ کیونکہ حیرہ میں آل منذر کی حکومت تھی اور یہ تبابعہ کے ہم نسب اور سرزمین عراق یں عرب کی حکومت کے مجدد تھے۔ لیکن خط میں جو کمال تبابعہ نے پیدا کیا تھا وہ آل منذر کو نصیب نہ تھا۔ کیونکہ دونوں حکومتوں میں بہت بڑا فرق تھا۔ تمدن اور تمدن کے لوازمات میں اہل حیرہ اہل یمن سے بہت پیچھے تھے۔

قریش کا سب سے پہلا شخص جس نے لکھنا سیکھا پھر حیرہ سے قریش و طائف نے خط سیکھا۔ کہتے ہیں جس شخص نے اہل حیرہ سے سب سے پہلے کتابت سیکھی وہ سفیان بن امیہ یا حرب بن امیہ تھا۔ اس نے اسلم بن سدرہ سے کتابت سیکھی۔ اس کا امکان ہے لیکن زیادہ قریب اور دل کو بھاتی ہوئی بات یہ ہے کہ انہوں نے کتابت عراق کے قبیلہ ایاد سے سیکھی۔ کیونکہ ان کا شاعر کہتا ہے۔

قوم لهم ساحة العراق اذا

ساردا جميعا والخط والقلم

''وہ ایسے لوگ ہیں کہ اگر سفر کریں تو ان کے لیے عراق کا پورا علاقہ ہے اور خط و قلم بھی ہے''

لیکن ہماری رائے میں یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ قبیلہ ایاد اگر چہ سرزمین عراق میں بس گیا تھا مگر اپنی دیہاتیت پر قائم تھا اور خط و کتابت ایک سنہری صنعت ہے۔ شاعر کے شعر کے یہ معنی ہیں کہ وہ بہ نسبت عرب کے خط و کتابت کے زیادہ قریب ہیں اور ان میں کتابت کی ان سے زیادہ صلاحیت ہے۔ کیونکہ یہ زیادہ آبادی والے شہروں کے قرب و جوار میں آباد تھے۔ لہذا یہ رائے کہ حجازیوں نے اہل حیرہ سے اور حیرہ نے تبابعہ سے اور حمیر سے خط سیکھا صحیح اور ماننے کے لائق ہے۔ حمیر کا ایک خاص خط مسند کہلاتا ہے جس کے حروف الگ الگ لکھے جاتے تھے۔ یہ خط سلاطین حمیر کی اجازت کے بغیر لکھنا منع تھا۔ حمیر ہی سے مصر نے عربی کتابت سیکھی۔ لیکن مضری اس میں ماہر نہ تھے اس لیے ان میں اس صنعت میں استحکام خوبصورتی اور حسن پیدا نہ ہو سکا کیونکہ دیہات و صنعت میں تضاد ہے اور عموماً دیہات اس صنعت سے بے نیاز رہتے ہیں۔ عربوں کی کتابت اس زمانے کے بدوؤں کی کتابت سے ملتی جلتی تھی۔ بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کی کتابت سے آج کل کے بدوؤں کی کتابت اچھی ہے۔ کیونکہ یہ لوگ شہری تمدن سے اور شہروں اور حکومتوں کے اختلاط سے بہت قریب ہیں۔ مضر تو بدویت میں ڈوبے ہوئے تھے اور یمن عراق شام اور مصر کے تمدن سے بہت دور تھے۔ اسی لیے شروع اسلام میں عربی خط استحکام خوبصورتی اور عمدگی کی حد تک نہیں پہنچا تھا۔ بلکہ درمیانی درجہ تک بھی نہیں پہنچا تھا۔ کیونکہ عرب بدویت و وحشت سے قریب اور صنعتوں سے دور تھے اسی لیے مصحف شریف کی رسم کتابت میں جو کچھ پیش آنا تھا پیش آیا۔ مصحف صحابہ کرام نے اپنے خطوط میں لکھا جن کی عمدگی میں استحکام نہ تھا۔ چنانچہ اکثر جگہ ان کا رسم الخط صنعتی رسم الخط کے خلاف ہے۔ پھر یہی رسم الخط تابعین نے ترکے کے طور پر رہنے دیا۔ کیونکہ یہ صحابہ کا خط تھا جو امت میں بہترین لوگ اور وحی کو براہ راست آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے سیکھنے والے تھے۔ جیسے آج کل تبرک کے طور پر کسی عالم یا ولی کا خط بحال رہنے دیا جاتا ہے اور اس کے رسم الخط کی پیروی کی جاتی ہے۔ خواہ وہ صحیح ہو یا غلط۔ صحابہ کا تو پھر بھی بہت اونچا درجہ ہے چنانچہ ان کا رسم الخط قرآن پاک میں باقی رکھا گیا اور خاص خاص مقامات پر علماء نے ان کے مخصوص خط کی نشاندہی فرمائی۔

ایک شبہ کا جواب: بعض لوگوں نے جو یہ کہا ہے کہ صنعت خط میں صحابہ کے زمانے میں استحکام تھا اور موجودہ رسم الخط کی جہاں کہیں مخالفت پائی جاتی ہے اس کی کوئی خاص وجہ ہے جیسے ''لا اذبحنہ'' میں الف کی زیادتی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ فعل ذبح کا وقوع نہیں ہوا تھا اور باییید میں یا کی زیادتی سے اللہ کی کمال قدرت کی طرف اشارہ ہے۔ غرضیکہ جہاں کسی حرف کی زیادتی ہے وہاں اس میں کوئی نہ کوئی تنبیہ مقصود ہے۔ آپ اس قسم کی رائے کی طرف توجہ بھی نہ دیں کہ اس رائے کی

کوئی اصل نہیں اور محض ہٹ دھرمی ہے۔ لوگوں کو اس پر صحابہ کی شان میں نقص کو اچھا نہ سمجھنے نے آمادہ کیا کہ کوئی یہ نہ کہہ دے کہ انہیں اچھی طرح سے لکھنا بھی نہیں آتا تھا۔ ان کے زعم میں وہ اس نقص سے بری ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ لکھنا کمال کی نشانی ہے اور اس میں نقص صحابہ کی شان کے نقص کو لازم ہے۔ اس لیے تحریر میں نقص سے صحابہ کو بری کرنے کے لیے وہ کہتے ہیں کہ ان کی تحریر بالکل صحیح ہے اصول رسم الخط کے خلاف نہیں اور جہاں اصول رسم الخط کے خلاف لازم آتا ہے وہاں تاویلیں گھڑ لیتے ہیں۔ حالانکہ یہ گمان ہی صحیح نہیں۔ یاد رکھیے کہ صحابہ کے حق میں لکھنا کمال نہیں کیونکہ کتابت بھی دیگر شہری صنعتوں کی طرح روزی کمانے کی ایک صنعت ہے۔ جیسا کہ گذشتہ اوراق میں آپ کو معلوم ہو چکا ہے اور صنعتوں کا کمال مطلق کمال کی بہ نسبت اضافی ہے۔ کیونکہ ان کی کمی کا اثر نہ تو بالذات دین پر پڑتا ہے نہ عادتوں پر بلکہ اسباب معاش پر پڑتا ہے اور تمدنی تعاون پر بھی۔ کیونکہ کتابت اظہار خیالات کا ایک قوی ذریعہ ہے۔

رحمت عالم (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے اُمّی ہونا ہی کمال ہے: غور کیجیے کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم امی تھے۔ کیونکہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مقام کے بلند ہونے کی وجہ سے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو عملی صنعتوں سے جو آبادی و معاش کے اسباب سے محفوظ رہنا ہی مناسب تھا لیکن ہمارے حق میں امی رہنا کمال نہیں کیونکہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) تو دنیا سے کٹ کر اپنے رب سے لو لگائے ہوئے تھے اور ہم دنیوی زندگی کے لیے باہمی تعاون کرتے ہیں جیسا کہ تمام صنعتوں کا حال ہے۔ حتیٰ کہ اصطلاحی علوم کا بھی کیونکہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے حق میں ان سب سے بچنا ہی کمال ہے۔ ہمارے حق میں نہیں۔

عربوں میں خط کی ترقی کا زمانہ: پھر جب عربوں نے مختلف علاقے فتح کیے ان کے ہاتھوں میں عنان حکومت آئی انہوں نے بصرہ اور کوفہ میں قیام کیا اور حکومت کو کتابت کی ضرورت پیش آئی تو انہوں نے لکھنا پڑھنا سیکھا اور رفتہ رفتہ اس صنعت نے عمدگی اور استحکام حاصل کر لیا اور خط نے کوفہ اور بصرہ میں رہ کر اچھی خاصی ترقی حاصل کر لی تاہم ابھی کمال سے نیچے ہی رہا۔ اس زمانے میں کوفی رسم الخط مشہور تھا۔ پھر عربوں کی سلطنت کا دامن وسیع ہوا اور وہ دنیا میں پھیل گئے حتیٰ کہ انہوں نے افریقہ اور اندلس بھی فتح کر لیا۔ بنی العباس نے بغداد بسایا جس میں خط معراج کمال تک پہنچ گیا اس وقت بغداد میں تمدن کا خوب زور تھا اور وہ خوب پھل پھول رہا تھا۔ بغداد ہی دارالاسلام اور پایہ تخت تھا۔ بغدادی رسم الخط مشہور و معروف ہے اس کے بعد خط افریقی کا درجہ ہے جس کا پرانا رسم الخط آج بھی معروف ہے اور مشرقی خط کے نقوش سے قریب قریب ہے بنو امیہ سے ملک اندلس پھلا پھولا اور بنو امیہ صنعت میں تمدن میں اور خطوط میں ممتاز ہو گئے اور خط اندلس نے ممتاز حیثیت حاصل کر لی جس کا رسم الخط آج بھی معروف ہے غرضیکہ ہر گوشے میں اسلامی حکومتوں میں تمدن و شہریت موجیں مارنے لگی۔ حکومت کا دامن وسیع ہو گیا علوم کا بازار گرم ہو گیا۔ کتابیں لکھی جانے لگیں ان کی کتابت و جلد بندی میں عمدگی پیدا کی جانے لگی اور ان سے شاہی محل اور سلطانی خزانے بھر گئے۔ جن کے مقابلے میں دنیا کے کتب خانے ہیچ تھے اور اطراف حکومت نے بھی اس سلسلے میں اظہار شوق کیا اور لوگ اس میں ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے لگے۔ پھر جب اسلامی حکومت کے بندھن ڈھیلے پڑ گئے اور وہ سمٹنے لگی تو یہ صنعتیں بھی سمٹنے لگیں۔ چونکہ خلافت کے مٹ جانے سے بغداد کے آثار بھی مٹنے

لگے اس لیے نہ صرف خط و کتابت بلکہ تمام علوم بغداد سے مصر و قاہرہ منتقل ہو گئے۔ اب علوم سے قاہرہ کے بازار ہمیشہ گرم رہتے ہیں۔ قاہرہ میں بعض استاد لوگوں کو خوش نویسی کے اصول و قوانین سکھلاتے ہیں جن کی وجہ سے وہ بہترین کاتب ہو جاتے ہیں کیونکہ انہیں باقاعدہ تعلیم دی جاتی ہے اور یہ وہ فن علمی اصول و قوانین کے ذریعے حاصل کرتے ہیں۔ اس لیے انہیں بہترین خوش نویسی آ جاتی ہے۔ جب اندلس سے اسلامی حکومت جاتی رہی اور ان کے بعد بربروں کی بھی اور اس کے بعد عیسائی قابض ہو گئے تو عرب و بربر دوسرے علاقوں میں منتشر ہو گئے۔ بعض مغرب افریقہ چلے گئے اور وہاں حکومت لمتونہ کے عہد سے لے کر آج تک بسے ہوئے ہیں انہوں نے وہاں کے باشندوں کو اپنی صنعتیں سکھا دیں اور موجودہ حکومت کا دامن تھام لیا اس لیے ان کا خط افریقی خط پر غالب آ گیا اور افریقی خط مٹ گیا اور قیروانی اور مہدیہ کے خطوط ان کے رسم و رواج اور صنعتوں کے مٹ جانے کی وجہ سے بھول بسر گئے اب تمام افریقہ والوں کا خط وہی اندلسی خط ہے جو تونس میں اور اس کے مضافات میں مروج ہے کیونکہ اہل تونس جب اندلس سے جلاوطن کیے گئے تھے تو زیادہ تر افریقہ ہی میں آ بسے تھے۔ البتہ جرید کے شہروں میں سابق رسم الخط رہا کیونکہ یہ لوگ اندلس کے کاتبوں سے گھلے ملے نہیں اور نہ ہی ان کے پڑوس ہی میں چمٹے رہے۔ یہ تونس میں آتے جاتے رہے۔ اس لیے افریقہ والوں کا خط اندلس کے تمام خطوط میں اونچا اور خوبصورت رہا۔ حتی کہ جب حکومت موحدیہ کا سایہ سمٹنے لگا اور آبادی کے گھٹ جانے کی وجہ سے تمدن اور تعیش کا دائرہ تنگ ہونے لگا تو خط میں بھی خلل آنے لگا اور اس کے طریقے بگڑنے لگے اور آبادی و تمدن کے گھٹ جانے کی وجہ سے خوش نویسی کے طریقہ تعلیم کو بھی بھلا دیا گیا۔ ہاں اس میں خط اندلسی کے آثار باقی ہیں جو ان کے اس وقت کے تمدن کو ظاہر کرتے ہیں کیونکہ ہم گذشتہ اوراق میں یہ بات بیان کر چکے ہیں کہ جب تمدن کی وجہ سے صنعتیں جڑ پکڑ جاتی ہیں تو ان کے آثار مٹانے سے بھی نہیں مٹتے۔ اس کے بعد مغرب اقصیٰ میں حکومت بنی مرین میں اندلسی خط کی ایک قسم پیدا ہوئی کیونکہ ان کے قریب انہیں کا پڑوس تھا اور ان میں سے جو فارس چلے گئے تھے ان کا زمانہ بھی قریب تھا اور حکومت انہیں سے اپنے تمام علاقے میں کام لیا کرتی تھی۔ بعد میں یہ خط اس ملک سے اور سلطان کے گھر سے اس طرح نکال دیا گیا گویا وہ تھا ہی نہیں اس لیے افریقہ اور اہل مغرب میں خطوط پر زوال ہی آتا گیا اور وہ عمدگی سے ہٹتے ہی رہے۔ آج اگر اس خط میں کوئی کتاب لکھی جائے تو لکھنے والے کی محنت ضائع جائے۔ کیونکہ اس سے پڑھنے والوں کو فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ اس میں کثرت سے بگاڑ اور حرفوں کی شکلیں متغیر ہو چکی ہیں اور کچھ ایسا مسخ ہو کر رہ گیا ہے کہ بڑی دقت سے پڑھا جاتا ہے اور اس کا بھی وہی انجام ہوا جو انجام عموماً صنعتوں کا ہوا کرتا ہے جبکہ تمدن جاتا رہتا ہے اور حکومتیں بگڑ جاتی ہیں۔

فصل نمبر ۳۱

کاغذ سازی

پرانے زمانے میں علمی کتابوں پر اور کاغذ سازی پر بڑا دھیان دیا جاتا تھا اور ان کی لکھائی جلد بندی اور روایات و ضبط سے تصحیح پر کافی توجہ کی جاتی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ حکومت کا دامن وسیع تھا اور تمدن زوروں پر تھا۔ آج حکومت کے جاتے رہنے سے اور آبادی کے گھٹ جانے کی وجہ سے وہ بات نہیں رہی۔ جب کہ یہ پیشہ عراق و اندلس میں عہد اسلامی میں عروج کمال تک پہنچ گیا تھا۔ کیونکہ یہ بھی آبادی و تمدن اور وسعت مملکت کے لوازمات میں سے ہے اور یہی دونوں اس کے خریدار ہیں۔ چنانچہ جب یہ خریدار زندہ تھے تو اس کی خوب ناز برداری ہوتی تھی۔ کثرت سے علمی کتابیں لکھی جاتی تھیں کاغذ تیار ہوتا تھا۔ دنیا کے گوشے گوشے میں اور ہر زمانے میں لوگ کتابیں نقل کرنے میں سرگرم عمل رہا کرتے تھے اور کتابیں لکھی جاتی تھیں ان کی جلدیں بندھوائی جاتی تھیں اور کاغذ سازی کی صنعت پھل پھول رہی تھی۔ لوگ کاغذ بنانے کی' کتابیں نقل کرنے کی ان کی جلد بندی کی اور تصحیح کی مشقتیں اٹھایا کرتے تھے اور کتابوں کے متعلق دیگر تمام کاموں کی بھی۔ یہ صنعت خاص طور سے بڑے بڑے شہروں میں پائی جاتی تھی۔

شروع میں کاغذ کا کام باریک کھالوں سے لیا جاتا تھا: شروع شروع میں علمی کتابیں' شاہی فرامین پٹے اور پروانے وغیرہ خوب کمائی ہوئی باریک کھالوں پر لکھے جایا کرتے تھے۔ کیونکہ خوش حالی کا زمانہ تھا اور شاہی فرامین اور دستاویزات وغیرہ کی کثرت نہ تھی۔ چنانچہ لوگ تحریر کا شرف بحال رکھنے کے لیے باریک جھلیوں پر تحریر کرنے پر قناعت کیا کرتے تھے تاکہ متن جوں کا توں باقی رہے اور اس کی اصل حالت میں تغیر نہ آئے۔

فضل بن یحییٰ نے کاغذ سازی کی طرف توجہ دلائی: پھر تالیف و تصانیف کی کثرت کا زمانہ آیا اور لکھی جانے والی کتابوں کا سمندر جوش مارنے لگا اور شاہی فرامین و دستاویزات کی بھی کثرت ہوگئی۔ حتی کہ کمائی ہوئی باریک جھلیوں میں یہ کام نہ سما سکا۔ آخر کار فضل بن یحییٰ نے کاغذ بنانے کی طرف توجہ دلائی۔ چنانچہ کاغذ سازی کی صنعت کا ظہور ہوا اور اس پر شاہی فرامین و دستاویزات لکھی جانے لگیں پھر لوگ کاغذ پر شاہی خطوط اور علمی کتابیں بھی لکھنے لگے۔ کاغذ سازی کی صنعت نے حسب حیثیت ترقی کی پھر علما اور حکام نے علمی کتابوں پر اپنی توجہ مبذول کی کہ جو راوی کسی کتاب کو کسی مصنف سے روایت کرتا ہے اسکی صحت قائم رکھی جائے۔ کیونکہ کتاب کا سب سے بڑا مقصد ضبط و تصحیح ہوتا ہے کہ اس کی نسبت اصل مصنف کی طرف صحیح ہو۔ اسی صحت پر اصحاب رائے کی طرف راویوں کی نسبت صحیح ہوتی ہے اور فتوے کی نسبت اسی مفتی کی طرف جو اس کے استنباط میں مجتمعہ ہے اور جب تک متنوں کی اسناد اصحاب متون کی طرح صحیح نہ ہو ان کی طرف کسی قول یا فتوے کو منسوب کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ ہر زمانہ میں ہر صدی میں اور دنیا کے ہر گوشے میں علماء کا یہی حال رہا کہ وہ روایات کی تصحیح کو اہمیت دیتے

رہے۔ حتیٰ کہ حدیث میں بھی اسی پر قناعت کر لی گئی کہ حدیث کی فلاں کتاب کا مصنف کون ہے؟ اس طرح فن حدیث کا سب سے بڑا فائدہ کہ حدیث کس درجہ کی ہے صحیح یا احسن' مرسل ہے یا مسند' مقطوع ہے یا موقوف اور ضعیف ہے یا موضوع جاتا رہا اور ان اصحاب ستہ نے احادیث کا دودھ بلوا کر مکھن نکال کر لوگوں کے سامنے رکھ دیا جن کی کتابیں امت نے بلا چوں و چرا مان لیں۔ اب احادیث میں اسناد کے لحاظ سے غور کرنا تضیع اوقات کے مترادف ہے اب روایات کا اور ان میں مشغول ہونے کا مقصد صرف ایک ہے کہ آیا فلاں روایت کی نسبت جو فلاں مصنف کی طرف منسوب کی گئی ہے صحیح ہے کہ نہیں۔ خواہ حدیث کی کتاب ہو یا فقہ کی یا کسی اور علم وفن کی اور اس کی سند متصل ہے کہ نہیں تا کہ ان کی طرف اسناد اور ان سے نقل صحیح ہو۔ مشرق و اندلس میں ان رسموں پر پابندی سے عمل ہوتا تھا اور لوگ تصحیح اسناد و نقل کو خاص اہمیت دیتے تھے۔ اسی لیے ہم ان علاقوں میں اس زمانے کی لکھی ہوئی کتابوں کو انتہائی صحیح اور قابل بھروسہ پاتے ہیں۔ آج دنیا میں لوگوں کے ہاتھوں میں اسی زمانے کے پرانے اصول ہیں جو بتا رہے ہیں کہ وہ اس راہ کی انتہائی منزلیں طے کر چکے تھے۔ دنیا انہیں اب تک نقل کرتی ہے اور انہیں چھپوا کر محفوظ رکھتی ہے۔ اس زمانے میں مغرب سے یہ رسمیں بالکل جاتی رہیں کیونکہ آبادی کے گھٹنے اور دیہاتیت کے ہونے سے صنعت خط اور صنعت ضبط دونوں جاتی رہیں اور امہات وعلمیہ کتابیں بدوی لوگ لکھنے لگے۔ چنانچہ یہ کتابیں طلبائے بربر نقل کرتے ہیں جن میں ابہامات کے علاوہ خط بھی خراب ہوتا ہے اور تصحیفات اور اغلاط کا پلندہ ہوتی ہیں ان کتابوں سے مطالعہ کرنیوالوں کے ہاتھ کچھ نہیں آتا کیونکہ اصل ہی مسخ ہے۔ الا یہ کہ کوئی تھوڑا بہت فائدہ اٹھالے تو اٹھالے۔ علاوہ ازیں اس خرابی سے فتویٰ نویسی میں الگ خلل پیدا ہو گیا ہے۔ کیونکہ اکثر اقوال جو ائمہ کی طرف منسوب ہیں انکے نہیں ہیں جیسے کتابوں میں لکھے ہوئے ہیں۔ اسی طرح مفتی انہیں نقل کر دیتا ہے۔ علمائے بربر بھی جو تالیفات وتصنیفات میں مشغول رہتے ہیں اندھا دھند ان ہی کتابوں کی تقلید کرنے لگے کیونکہ یہ لوگ اس صنعت میں گہرے اترے ہوئے ہیں اور نہ ہی ان صنعتوں سے آگاہ ہیں۔ جو اس صنعت کے مقاصد پورے کرتی ہیں۔ اندلس میں اس صنعت کے کچھ دھندلے سے آثار باقی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مغرب سے علم کے آثار بالکل جاتے رہیں گے۔ حق تعالیٰ کو جو کچھ منظور ہے وہ ہو کر ہی رہے گا۔ آج ہمیں یہی اطلاعات ملتی رہتی ہیں کہ مشرق میں صنعت روایت بحال ہے اور جو کتابوں کی تصحیح کرنا چاہے اسے تصحیح کرنا آسان ہے کیونکہ مشرق میں علوم وصنائع کا بازار گرم ہے۔ جیسا کہ ہم بعد میں بیان کریں گے لیکن خطاطی اور خوشنویسی عجم ہی میں ہے اور انہیں کے خطوط میں ہے۔ مصر میں بھی خوشنویسی کی مغرب کی طرح مٹی پلید ہو چکی ہے اور وہاں بھی اسکے حواس باختہ ہیں۔

فصل نمبر ۳۲

غناء (سُرود)

موزوں اشعار کو سروں کے ساتھ پڑھنا غنا (گانا' گیت) کہلاتا ہے۔ گانے میں سُر کاٹ کاٹ کر مشہور نسبتوں سے

پڑھے جاتے ہیں۔ یہی کٹے ہوئے سر نغمے کہلاتے ہیں جب یہی نغمے مشہور نسبتوں سے مل جاتے ہیں تو ان سے ان کے متناسب ہونے کی وجہ سے سننے والوں کو بڑی لذت آتی ہے اور ان میں عجیب وغریب نشاط آفریں کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔

لذت ونشاط پیدا ہونے کی وجہ: علم موسیقی میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ آوازوں کے اجزاء میں تناسب پایا جاتا ہے۔ گاتے وقت آواز کبھی آدھی نکالی جاتی ہے کبھی چوتھائی کبھی اس کا پانچواں اور کبھی گیارہواں حصہ۔ الغرض آواز کے ہر حصے میں دوسرے حصہ کے ساتھ ایک خاص تناسب ہوتا ہے اور جب آوازوں کی یہ نسبتیں بساطت سے نکل کر ترکیب اختیار کر لیتی ہیں تو ان میں اختلاف پیدا ہونے کی وجہ سے سننے والوں کو لذت آتی ہے۔

ہر ترکیب باعث لذت نہیں: یہ بھی یاد رکھیے کہ انسان ہر ترکیب سے لذت نہیں پاتا۔ بلکہ لذت حاصل کرنے کی خاص خاص ترکیبیں ہیں جن کو علمائے موسیقی نے جمع کر دیا ہے اور ان پر تحقیقی مقالے لکھے ہیں جو اپنی جگہ موجود ہیں۔ غنائی نغموں میں لے کے ساتھ بجا کر یا پھونک کر جمادات کی دوسری آوازوں کے ٹکڑے بھی ملا لیے جاتے ہیں تو پھر گیت سونے پر سہاگے کا کام دیتا ہے اور ایک عجیب مستانہ لذت پیدا کر دیتا ہے جو آلے اس مقصد کے لیے تیار کیے گئے ہیں ان میں سے ایک آلہ شبابہ (بانسری) بھی ہے۔

شبابہ (بانسری): شبابہ بانس کی ایک کھوکھلی نلی ہوتی ہے جس کے ادھر ادھر چند سوراخ کر دیئے جاتے ہیں۔ اسے پھونک مار کر بجایا جاتا ہے جس سے آواز پیدا ہو کر اندر سے سوراخوں کے ذریعے باہر آتی ہے اور دونوں ہاتھوں سے اس کے سوراخوں پر مشہور طریقے سے انگلیاں رکھ کر آواز کاٹی جاتی ہے تا کہ آواز کے ٹکراؤ سے متناسب نسبتیں پیدا ہوں اور لذت و سرور کا باعث بنیں۔ پھر ان آوازوں کے اجزاء میں اور منہ سے نکلنے والے سروں میں موافقت پیدا کی جاتی ہے جس سے سحر آفریں سرور پیدا ہوتا ہے حتی کہ بے زبان جانور بھی مست ہو جاتے ہیں۔

مزمار: ایک باجہ مزمار بھی ہے۔ مزمار بانسری کی ایک قسم ہے جسے زلامی کہتے ہیں یہ لکڑی کی ایک کھوکھلی نلکی ہوتی ہے جس کے دونوں طرف کھدے ہوئے ہوتے ہیں اور دو ٹکڑوں سے جوڑ دی جاتی ہے اور بانسری کی طرح لمبی شکل کی ہوتی ہے۔ اس میں بانسری کی طرح چند سوراخ ہوتے ہیں اسے بجانے کے لیے ایک چھوٹی نلکی میں پھونکا جاتا ہے جو اس میں جڑی ہوئی ہوتی ہے۔ ہوا اس نلکی کے ذریعے مزمار میں پہنچ کر نغمے پیدا کرتی ہے اور سوراخوں میں انگلیاں رکھ کر اور اٹھا کر آوازوں کے لمبے یا مختصر سر پیدا کیے جاتے ہیں۔ پھر جب انسانی اور جماداتی سروں میں موافقت پیدا ہوتی ہے تو سننے والا تڑپ اٹھتا ہے۔

سُریلی صدائیں ہیں اس شوخ کی سی
الٰہی یہ جلسہ کہاں ہو رہا ہے

بوق (بگل): ہمارے زمانے میں بانسری کی سب سے بہتر قسم بوق (بگل) ہے بوق تانبے کی ایک ہاتھ بھر کی پولی نلکی ہوتی ہے یہ نلکی منہ کی طرف سے پتلی اور دوسری طرف سے ہتھیلی کے برابر چوڑی ہوتی ہے جیسے تراشا ہوا قلم ہوتا ہے۔ اس میں بھی مزمار کی طرح ایک چھوٹی سی نلکی کے واسطے سے پھونکا جاتا ہے جس سے ہوا اس کے اندر پہنچ جاتی ہے اور موٹی اور مکھیوں

کی بھنبھناہٹ جیسی آواز پیدا کرتی ہے۔ اس میں بھی چند سوراخ ہوتے ہیں جن پر ہاتھوں کی انگلیاں رکھ کر اور اٹھا کر آواز کے اجزائے متناسب پیدا کیے جاتے ہیں جن سے گیت لذت آفریں بن جاتا ہے۔ بعض باجے تاروں والے ہوتے ہیں اور سب کھو کھلے ہوتے ہیں۔ بعض تو ان میں سے کردی الشکل (گول) ہوتے ہیں جیسے سارنگی اور رباب وغیرہ (سارنگی کی طرح کا ایک باجہ) اور بعض مربع (چوکور) جیسے قانون (تاروں والا باجہ) وغیرہ۔ ان باجوں میں تار الگ الگ سروں پر گردش کرنے والی کیلوں سے باندھ دیئے جاتے ہیں تاکہ مرضی کے مطابق کیلیں گھما کر تار تنگ یا ڈھیلے کیے جا سکتے ہیں۔ پھر یہ تار علیحدہ ایک لکڑی سے بجائے جاتے ہیں یہ تانت سے جو کمان کے دونوں کناروں پر کسی رہتی ہے اور اس پر بار بار آتی جاتی ہے اور اس پر موم اور کندر کا روغن کر دیا جاتا ہے۔ تاروں سے جو نغمے پیدا کیے جاتے ہیں انہیں ہلکا اور تیز اسی طرح لمبا اور مختصر ہاتھوں کے ہلکے اور تیز کرنے سے یا ایک تار سے دوسرے تار کی طرف منتقل کرنے سے کیا جاتا ہے جب کہ تاروں والے تمام باجوں میں بائیں ہاتھ کی انگلیاں تاروں کے سروں کو زور سے تا آہستہ چھیڑتی رہتی ہیں۔ جن سے دل خوش کن سریلے نغمے نکلتے رہتے ہیں۔ کبھی طشت پر تناسب کے ساتھ لکڑی مارنے سے بھی لذت آفریں آوازیں پیدا ہو جاتی ہیں۔

گانے سے لذت کیوں آتی ہے؟ اب آیئے غور کریں کہ گانے سے لذت کیوں پیدا ہوتی ہے؟ لذت کسی مناسب اور شوق کی چیز کو پالینے کا نام ہے اور جو چیز محسوس ہوتی ہے وہ انسانوں کی طبیعت پر اپنا کچھ نہ کچھ اثر چھوڑے بغیر نہیں رہتی جس سے صاف ظاہر ہو کہ محسوس چیز جسے ہم مدرک بھی کہتے ہیں اگر شوق و چاہت کے مناسب ہو تو لذت پیدا کرے گی ورنہ نہیں۔ کھانوں میں وہی کھانا شوق کے مناسب ہوتا ہے جس کی مخصوص کیفیت ذوق کے مناسب ہو یعنی جو کھانا ذوق کے مناسب ہو وہی مرغوب ولذیذ ہوتا ہے۔ اسی طرح جو چیزیں چھوئی یا سونگھی جاتی ہیں ان میں قوت لامسہ یا شامہ کے موافق وہ ہوتی ہیں جو قلبی بخاری روح کے مناسب ہوں کیونکہ ان کی روح ہی مدرک ہے اور یہ قوتیں ان چیزوں کو اسی کے پاس بھیج دیتی ہیں اسی لیے پھول اور عمدہ بو رکھنے والی چیزیں قلبی روح سے زیادہ مناسبت رکھتی ہیں اور روح کو پسند آتی ہیں کیونکہ مزاج روح کی طرح ان میں بھی حرارت کا غلبہ ہوتا ہے۔ دیکھی جانے والی اور سنی جانے والی چیزوں میں آنکھوں اور کانوں کو وہی چیز پسند ہو گی جس کی کیفیت وشکل میں کوئی خاص تناسب ہو گا دیکھی جانے والی چیز اگر اپنی شکل وصورت میں اور وضع قطع میں جو اس مادے کے اعتبار سے قدرت نے اسے بخشی ہے اپنے مخصوص مادے کے تقاضے (کمال مناسبت) سے ماہر نہیں تو وہی حسین وجمیل اور خوبصورت کہلاتی ہے۔ چونکہ خوبصورت چیز نفس مدرکہ کے مناسب ہوتی ہے اس لیے نفس اپنے مزاج کے مناسب ادراک سے لذت اٹھاتا ہے۔ اسی لیے آپ نے سنا ہو گا کہ جو پرخلوص عشاق ہوتے ہیں اور محبوب کے عشق میں فنا رہتے ہیں۔ وہ اپنی انتہائی محبت اور عشق کی تعبیر اس طرح کیا کرتے ہیں کہ ان کی روح محبوب کی روح سے مل گئی ہے ان کا یہ جملہ بڑا پر مغز اور گہرا ہے۔ آپ اسے سمجھنے کی کوشش کریں۔ کاش آپ میں اس کے سمجھنے کی صلاحیت ہو۔

وحدت مبداء: یہ جملہ وحدت مبداء پر دلالت کرتا ہے۔ اگرچہ محبوب آپ کے علاوہ دوسرا شخص ہے۔ مگر جب آپ غور وفکر کریں گے تو اپنے اور اپنے محبوب کے درمیان ابتدا میں وحدت پائیں گے۔ ابتدائی وحدت کی لڑی میں محبوب ومحب ہی نہیں بلکہ ساری دنیا منسلک ہے اس کا دوسرے لفظوں میں یہ مطلب ہے کہ وجود بقول فلاسفہ تمام مخلوق میں مشترک ہے اور

(ناقص الوجود) مخلوق چاہتی ہے کہ وہ کامل الوجود میں گھل مل جائے تا کہ اس میں بھی کمال آ جائے اور دونوں ایک ہو جائیں۔ بلکہ ایسی حالت میں نفس وہم سے حقیقت (اتحاد مبداء) کی طرف آنا چاہتا ہے۔ چونکہ انسان کے نزدیک انتہائی مناسب اور اس کے بہت قریب وہی چیز ہے جس کے موضوع کے تناسب میں وہ کمال دیکھتا ہے۔ ایسی چیز انسانی شکل و صورت ہے جس کی وضع قطع اور آواز میں انسانی حسن و جمال پایا جاتا ہے۔ انسانی شکل وصورت اور آوازوں میں جمال کا احساس انسان کی فطرت کا تقاضہ ہے۔ اسی لیے انسان اپنے فطری تقاضے سے مجبور ہو کر کسی دیکھی یا سنی جانے والی چیز میں حسن و جمال پا کر اس کی طرف کھنچنے لگتا ہے۔

آواز میں حسن: سنی جانے والی چیزوں میں حسن یہ ہے کہ آوازیں متناسب ہوں۔ نفرت انگیز نہ ہوں اس کی وضاحت یہ ہے کہ آوازوں کی مخصوص کیفیتیں ہوتی ہیں۔ کوئی آواز آہستہ ہوتی ہے کوئی زور کی۔ کسی میں نرمی ہوتی ہے کسی میں سختی کسی میں تصادم ہوتا ہے اور کسی میں دباؤ وغیرہ۔ چنانچہ آوازوں کا تناسب جو باعث حسن ہوتا ہے کہ آواز ایک دم لمبی نہ ہو۔ بلکہ اس میں بتدریج زور آئے پھر بتدریج ہی زور سے آہستگی کی طرف بڑھے بلکہ دو آوازوں میں ایک مخالف شے کا ہونا بھی لازمی ہے۔ اہل زبان نے حروف متنافرہ یا قریب المخارج حرفوں سے جو مرکبات بنائے ہیں وہ اسی زمرہ میں سے ہیں اگر آپ انہیں پر غور کر لیں تو مذکورہ بالا حقیقت آسانی سے سمجھ میں آ جائے گی۔ علاوہ ازیں آواز کے متناسب اجزا بھی حسن پیدا کرتے ہیں جیسا کہ شروع باب میں گذر چکا ہے۔ چنانچہ جب آواز آدھی یا تہائی یا اس کا کوئی سا جز علمائے موسیقی کے بتائے ہوئے تناسب کے ساتھ نکالا جاتا ہے اور کیفیات میں اس کے اجزا متناسب ہوتے ہیں تو آواز لذیذ و دلچسپ ہو جاتی ہے۔ بسیط سروں میں بھی جمال اسی تناسب کی راہ سے آتا ہے۔

مضمار کی حقیقت: بعض لوگ قدرتی طور پر خوش گلو ہوتے ہیں انہیں تعلیم موسیقی کی ضرورت ہی نہیں ہوتی جیسا کہ بعض قدرتی شاعر ہوتے ہیں اور بعض قدرتی رقاص ہوتے ہیں۔ ان افراد کو جو کسی فن کی صلاحیت رکھتے ہوں مضمار کہا جاتا ہے۔ بہت سے لوگ قدرتی خوش الحان ہوتے ہیں۔ جب وہ قرآن پڑھتے ہیں تو سروں میں ایسی خوش الحانی پیدا کر دیتے ہیں گویا بانسری سے سر نکل رہے ہیں اور اپنی عمدہ قرات اور متناسب نغموں سے لوگوں کے دل موہ لیتے ہیں۔ اسی تناسب سے وہ تناسب ہے جو ترکیبوں سے پیدا کیا جاتا ہے اس کے جاننے میں سب برابر نہیں ہوتے اور نہ ہر شخص عمل کرنے میں ایک دوسرے کے موافق ہوتا ہے۔ علم موسیقی میں انہیں سروں کی تعلیم دی جاتی ہے جیسا کہ ہم بعد میں علوم کے بیان میں ذکر کریں گے۔

کیا قرآن گا کر پڑھا جائے؟ امام مالکؒ نے قرآن کو لحن سے پڑھنے کی اجازت نہیں دی۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ لحن سے مراد موسیقی کا لحن نہیں کیونکہ اس کی حرمت میں تو اختلاف ہو ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ غناء ہر طرح سے قرآن کے مزاج کے خلاف ہے۔ بلکہ قرآن کا پڑھنا اور مخارج کا ادا کرنا آواز کی ایک مخصوص مقدار چاہتا ہے تا کہ ادائے حروف کا تعین ہو سکے اس لحاظ سے نہیں کہ حرکات کا اپنی اپنی جگہ خیال رکھا جائے یا آواز کی اتار چڑھاؤ کی مقدار پیش نظر رکھی جائے اسی قسم کی دوسری باتیں مدنظر رکھی جائیں۔ موسیقی میں بھی آواز کی ایک خاص مقدار کی ضرورت ہے۔ تا کہ مخصوص

تناسب پیدا ہو۔ اگر ترتیل کا خیال رکھا جائے تو لحن موسیقی میں خلل آتا ہے اور اگر لحن موسیقی کا خیال رکھا جائے تو ترتیل میں فرق آتا ہے۔ جب کہ آپس میں دونوں قسم کے سر ٹکرائیں اور جو روایت قرآن کے بارے میں منقول ہے اس کے بدلنے سے اسے مقدم کرنا متعین ہے اس لیے علم موسیقی کے سر اور ترتیل سے قرآن پاک کی تلاوت میں اجتماع کسی صورت میں بھی ممکن نہیں معلوم ہوا کہ جس لحن میں اختلاف ہے وہ لحن بسیط ہے جو کسی شخص میں قدرتی طور پر پایا جاتا ہو اور قرآن پڑھنے والا آواز میں ایسا اتار چڑھاؤ پیدا کرے جسے علم موسیقی جاننے یا نہ جاننے والا پہچان جائے۔ یہ کسی طرح بھی جائز نہیں ہے جیسا کہ امام مالکؒ کی رائے ہے۔ یہ اختلافی زاویہ نظر ہے۔ قرآن کو اس قسم کے روگ سے محفوظ رکھا جائے جیسا کہ امام موصوف نے فرمایا ہے کیونکہ قرآن سے خضوع و خشوع پیدا ہونا چاہیے کیونکہ اس میں موت و مابعد الموت کا بیان ہے جس سے دلوں میں نرمی اور اللہ کی طرف جھکاؤ پیدا ہوتا ہے۔ قرآن اچھی آوازوں سے لذت اندوز ہونے کا محل نہیں (جیسا کہ عام طور پر لوگ قاریوں سے دماغی تعیش حاصل کر کے لطف اندوز ہوا کرتے ہیں) آثار و اخبار سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کی قرأت اسی قسم کی ہوتی تھی جس سے دلوں کے اندر خضوع و خشوع اور رقت و گداز کے جذبے ابھرتے تھے۔ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کے متعلق یہ جو فرمایا کہ انہیں آل داؤد کی خوش گلوئی عطا کی گئی ہے۔ اس سے آواز میں اتار چڑھاؤ اور موسیقی کے لحن مراد نہیں۔ اس کا مطلب محض اچھی آواز، حسن قرات اور صحیح طور سے مخارج کا ادا کرنا ہے۔ جب ہم نے آپ کو غناء کا مفہوم بتا دیا تو یہ بھی یاد رکھیے کہ جب آبادی بڑھ جاتی ہے اور تکلفات و تعیشات حد سے زیادہ ہو جاتے ہیں اور لوگ عیش پرستی کے نت نئے طریقے ایجاد کرتے ہیں تو اس وقت لوگوں میں غناء کا شوق پیدا ہوتا ہے کیونکہ غناء کی طرف وہی مائل ہوتے ہیں جو انتہائی خوش حال و فارغ البال ہوں تا کہ طرح طرح کی لذتوں سے محفوظ ہوں۔

غناء عجمیوں کا ذوق ہے: اسلام سے پہلے عجمیوں کے دور حکومت میں قصبوں اور شہروں میں راگوں کا سمندر جوش مارا کرتا تھا۔ سلاطین عجم کی مجلسیں گویوں سے بھری رہتی تھیں اور وہ گانوں پر جانیں چھڑکا کرتے تھے حتی کہ شاہان فارس گویوں کی بڑی قدر و منزلت کیا کرتے تھے اور ان کی سرکار میں ان کا مرتبہ بلند ہوتا تھا اور وہ ان کے گانوں کی مجلس اور اجتماعات میں شامل ہوا کرتے تھے اور خود بھی گایا کرتے تھے۔ ہر علاقے اور ہر ملک میں عجمیوں کا آج بھی یہی حال ہے۔

عربوں کا ذوق: عرب شروع میں تو فن شاعری میں دلچسپی لیا کرتے تھے اور ایسا کلام بناتے تھے جس کے اجزاء متناسب ہوتے تھے اور اس کے متحرک اور ساکن حرفوں کی تعداد میں بھی تناسب ہوتا تھا اور کلام کے ٹکڑے کر لیا کرتے تھے جس کا ہر ٹکڑا افادیت میں مستقل ہوا کرتا تھا وہ اسے بیت کہا کرتے تھے۔ اس میں طبع کی مناسبت کئی طرح سے پائی جاتی تھی اول تو یہ مطالع و مقاطع میں متناسب الاجزاء ہوتا تھا۔ دوئم اس کے ذریعے معنی مقصود پورا پورا ادا کر دیا جاتا تھا اور الفاظ تعبیر معنی سے قاصر نہ رہتے تھے۔ چنانچہ عربوں میں انہی بیتوں کا رواج تھا اور کلام عرب میں بیت کا بہت اونچا مقام تھا کیونکہ اس میں خاص طور سے مخصوص تناسب پایا جاتا تھا۔ انہی بیتوں میں عرب اپنے تاریخی اور جنگی واقعات اور نسبی شرف کی داستانیں دہرایا کرتے تھے اور اسی کسوٹی سے ان کی طبیعتیں پرکھی جاتی تھیں کہ معانی ادا کرنے میں اور عمدہ سے عمدہ انداز بیان پیش کرنے میں کامیاب ہوئے یا نہیں۔ بس ان میں انہیں اشعار کا رواج تھا اور اس پر وہ مدتوں قائم رہے۔ یہ اجزاء کا اور متحرک اور ساکن

حرفوں کا تناسب صوتی تناسب کے سمندر کا ایک قطرہ ہے جیسا کہ کتب موسیقی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے مگر عربوں کو بحر موسیقی کا بس یہی ایک قطرہ معلوم نہ تھا اور اس کے سمندر سے بے خبر تھے۔ کیونکہ وہ اس عہد میں نہ تو علوم ہی سے آشنا تھے اور نہ صنعتوں سے اور بدویت اور سادگی میں ڈوبے ہوئے تھے۔

ترنم و تغبیر: پھر ان میں ساربان اونٹوں کی رفتار تیز کرنے کے لیے اونٹ ہانکتے وقت اور نوجوان خلوتوں کے پرسکون ماحول میں کچھ رجز یہ اشعار گا گا کر پڑھنے لگے جن میں آوازیں بار بار دہراتے اور لے سے پڑھنے کی کوشش کرتے۔ اگر یہ لوگ اشعار گا گا کر پڑھتے تو اسے ترنم کہتے تھے اور اگر لے سے لا الہ الا اللہ یا قرات کی کوئی نوع ادا کرتے تو اسے تغبیر کہتے تھے۔

تغبیر کی وجہ تسمیہ: ابواسحاق زجاج تغبیر کی وجہ تسمیہ بتاتے ہیں کہ یہ غابر (باقی) سے بنا ہے اور اس سے مراد آخرت کے احوال ہیں۔ گویا اللہ اللہ اور ذکر اللہ کرنے والے آخرت کے حالات پیش نظر رکھتے ہیں۔

سناد و ہزج: کبھی کبھی عرب گاتے وقت نغموں میں بسیط و سادہ تناسب کا بھی خیال رکھا کرتے تھے جسے ان کی اصطلاح میں سناد کہتے تھے۔ جیسا کہ ابن رشیق نے کتاب العمدہ کے اخیر میں ذکر کیا ہے لیکن ایسا اوچھے اور نچلے طبقے کے لوگ کیا کرتے تھے جو گاتے وقت ناچا بھی کرتے تھے اور باجے وغیرہ بھی بجایا کرتے تھے۔ یہ اسے اپنی اصطلاح میں ہزج کہتے تھے۔ مگر یہ بسیط و سادہ سر موسیقی کی ابتدائی کڑیاں ہیں اور اگر ہوشیار و ذہین حضرات اس قسم کے بسیط راگ قدرتی طور پر سمجھ جائیں تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ ہر صنعت کی ابتدائی اور سادہ باتیں ہوشیار آدمی بغیر تعلیم کے سمجھ جایا کرتا ہے۔ موسیقی میں عربوں کا مبلغ علم جاہلیت میں اور بدویت میں بس اتنا ہی تھا پھر جب اسلام کی روشنی پھیلی اور عرب دنیا پر قابض ہوئے اور عجمیوں سے اقتدار چھین کر ان پر غالب آ گئے اور آپ ان کی سادگی اور بدویت کا علم پہچان ہی چکے ہیں پھر اسلام بھی سادگی ہی کی تعلیم دیتا ہے اور تکلفات کی زندگی سے اور ان تمام باتوں سے جو دین اور معاش میں غیر مفید ہیں روکتا ہے تو یہ ان تمام باتوں سے بچتے ہی رہے بس تلاوت قرآن سے لذت اندوز ہوتے تھے یا ترنم سے اشعار پڑھ کر جو ان کا قدیمی طریقہ تھا۔ دل بہلا لیا کرتے تھے پھر تعیش آیا اور ان پر خوشحالی چھا گئی۔

عربوں کا دور تعیش: پھر جب ان کا دور تعیش آیا اور ان پر خوش حالی چھا گئی۔ کیونکہ اقوام عالم کی دولت ان کے پاس آ گئی تھی تو یہ عیش پرست بن گئے اور تعیش کی شادابیوں کی جھلک ان کے چہروں سے ٹپکنے لگی۔ علاوہ ازیں ان میں نوکر رکھنے کی نزاکت بھی آ گئی اور ان پر فراغت کی جلوہ گری بھی چھا گئی۔ اب فارس و روم کے گانے والے حجاز میں جمع ہو گئے اور عرب کے لونڈی غلام بن گئے اور یہ عود طنبور بانسری اور دیگر باجوں سے گانے لگے اور عربوں نے ان کی آوازوں کے سر سنے تو اپنے اشعار ان سے گوائے۔ اسی زمانے میں مدینہ میں نشیب فارسی طویس اور صائب بن جابر (عبید اللہ بن جعفر کا غلام) ظاہر ہوئے انہوں نے عربی اشعار گا گا کر پڑھے اور اپنی خوش گلوئی سے لوگوں کو مسحور کر دیا انہوں نے اس قدر عمدگی اور کمال فن کے ساتھ اشعار گائے کہ ملک میں ان کی شہرت کا ڈنکہ بجنے لگا۔ پھر یہ فن معبد اس کے ہم طبقہ گویوں ابن شریح اور اس کے ہم

عصروں نے سیکھا۔ پھر یہ اسی طرح رفتہ رفتہ ترقی کرتا رہا حتیٰ کہ عباسیہ حکومت کے زمانے میں ابراہیم بن مہدی' ابراہیم موصلی' اسحاق بن ابراہیم اور احماد بن اسحاق پر آ کر معراج کمال پر پہنچ گیا۔ بہرحال بغداد میں جو دارالخلافہ تھا ناچ گانے کا خوب زور ہوا اور گانے کی مجلسیں خوب جمنے لگیں جن کا آج تک چرچا ہے اور عرب لہو ولعب میں سب سے آگے بڑھ گئے رقص و سرود کے سامان واوزار تیار ہونے لگے۔ گویوں کے لباس خاص طرح کے بننے لگے۔ گانے کے اشعار عام اشعار سے علیحدہ ہو گئے۔

کوج' ایک جدید رقص: ایک جدید ناچ ایجاد ہوا جسے کرج کہتے تھے۔ چند گھوڑوں کے مجسموں پر لکڑی کی زینیں کس دی جاتی تھیں اور مرد عورتوں کا لباس پہن کران پر سوار ہو جاتے گویا عورتیں گھڑسواری کی نقلیں اتار دیتی ہیں پھر بھاگتے اور اسلحہ سے حملہ کرتے اور باہم مقابلہ کرتے تھے اسی طرح کے دیگر قسم کے کھیل بھی کھیلے جایا کرتے تھے۔ خصوصاً ولیمہ اور شادی بیاہ کی تقریبات میں اور خوشیوں اور فراغت کے موقعوں پر یہ کھیل کھیلے جایا کرتے تھے۔ اس قسم کے مشغلے بغداد اور عراق کے شہروں میں زیادہ تر پائے جاتے تھے۔ پھر وہاں سے دوسرے شہروں میں بھی منتقل ہو گئے تھے۔

فن موسیقی میں زریاب کا حصہ: اہل موصل کا ایک غلام تھا جس کا نام زریاب تھا اس نے موصل والوں سے گانا سیکھا اور وہ اس فن میں طاق وشہرہ آفاق ہو گیا۔ دیگر ماہرین فن اس سے حسد کرنے لگے تو اسے مغرب کے علاقے میں بھیج دیا گیا۔ اتفاق سے اس کی ملاقات حکم بن ہشام بن عبدالرحمٰن الداخل امیر اندلس سے ہوگئی۔ حکم نے اس کی حد سے زیادہ عزت وتکریم کی اور شہر سے دور جا کر اس کا استقبال کیا اور اسے شاندار انعامات سے نوازا اور اس کے نام بڑی بڑی جاگیریں کیں معقول وظیفہ بھی مقرر کر دیا اور اپنے درباریوں میں ایک خاص عزت کا مقام عطا کیا۔ اندلس میں فن موسیقی اسی زریاب کا پھیلایا ہوا ہے اور طوائف الملوکی کے زمانے میں لوگ اسی کی نقل کرتے رہے۔ پھر یہ فن اندلس سے اشبیلیہ پہنچا اور وہاں اس قدر ترقی کی کہ اس کا سمندر جوش مارنے لگا۔ پھر اشبیلیہ کی شادابی مرجھانے لگی۔ اس کے بعد یہ فن افریقہ اور مغرب کے دوسرے شہروں میں پہنچا اور اس علاقے کے شہروں میں بٹ گیا۔ وہاں آج بھی باوجودیکہ آبادی کافی حد تک گھٹ گئی اور حکومتیں بھی ختم ہو گئیں قدرے باقی ہے۔

موسیقی کا عروج وزوال: موسیقی کی صنعت تمدن میں سب صنعتوں سے آخیر میں آتی ہے کیونکہ یہ صنعت زندگی میں لطف پیدا کرنے والی ہے اور زندگی کے اسی گوشے میں چمکتی ہے جسے فراغت کہتے ہیں۔ فراغت ودولت اسی وقت آتی ہے جب کوئی حکومت ترقی کا دور پورا کرنے کے بعد روبہ تنزل ہوتی ہے اور یہ فن تمدن میں خلل آتے ہی سب سے پہلے ختم ہو جاتا ہے۔

فصل نمبر ۳۳

تمام صنعتیں خصوصاً کتابت انسان کی عقل میں اضافہ کرتی ہیں

ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں کہ انسان کے اندر نفس ناطقہ میں ہر طرح کی صلاحیت ہوتی ہے۔ نفس ناطقہ کی صلاحیت کو عدم سے وجود میں لانے کے لیے علوم وادراکات کی ضرورت پڑتی ہے جوں جوں انسان علوم حاصل کرتا ہے اسی نسبت سے اس کی قوت فعل سے بدلتی جاتی ہے۔ شروع میں انسان محسوس چیزوں کا ادراک کرتا ہے اور پھر ان سے قوت نظریہ کے ذریعے نامعلوم چیزوں کا ادراک کرتا ہے حتیٰ کہ نفس ناطقہ بالفعل اور عقل محض بن جاتا ہے اب یہ بمنزلہ ایک روحانیت کے ہوتا ہے اور اس درجہ میں آ کر اس کا وجود بھی مکمل ہو جاتا ہے۔ اس سے صاف طور سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علم ونظر کی ہر نوع سے ایک نئی قسم کی عقل پیدا ہوتی ہے۔ ہمیشہ صنعتوں سے اور ان میں مہارت پیدا کرنے سے ایک علمی قانون حاصل ہوتا ہے جو اس صنعت کی ترقی کا باعث ہوتا ہے۔ اسی لیے تجربہ عقل بڑھاتا ہے۔ کیونکہ تمدن کئی صنعتوں کا مجموعہ ہے۔ صنعت تدبیر منزل‘ صنعت معاشرت بہ ہم جنس‘ معاشرت میں فن تحصیل آداب‘ پھر دینی احکام کا خیال کرنا اور اس کے آداب وشرائط کا خیال رکھنا یہ سب ایسے قوانین ہیں جن میں چند علوم شامل ہیں جن سے عقل میں اضافہ ہوتا ہے۔ لیکن دیگر صنعتوں کے مقابلے میں کتابت سے زیادہ عقل پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ کتابت چند علوم پر مشتمل ہے۔ کیونکہ کتابت میں خطی حرفوں سے لفظی کلموں سے معانی کی طرف جو نفس میں قائم ودائم رہتے ہیں۔ ذہن منتقل ہوتا ہے اور نفس کے اندر دلائل سے مدلولات کی طرف منتقل ہونے کا ملکہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ ملکہ بمنزلہ نظر عقلی کے ہے جو نامعلوم علوم کو حاصل کرتی ہے اور ظاہر ہے کہ نامعلوم علوم کو بار بار حاصل کرنے سے عقل ودانش میں اضافہ ہوتا ہے اور دیگر تمام باتوں کی سمجھ بوجھ اور ہوشیاری بڑھتی ہے۔ اس لیے کسریٰ نے جب منشیوں کی غضب کی ہوشیاری اور بیداری دیکھی تو اپنی تحریر میں انہیں دیوانہ بتایا یعنی یہ تو دیوانوں اور شیطانوں کی طرح سمجھ دار و ہوشیار ہیں۔ اسی لیے لوگ کہتے ہیں کہ صیغہ اہل کتابت کو دیوان کہنے کی یہی وجہ ہے۔ منشیوں پر حساب دانوں کا بھی قیاس کر لیا جائے کیونکہ حساب میں اعداد سے طرح طرح سے تصرف کیا جاتا ہے یعنی اعداد کبھی جمع کیے جاتے ہیں کبھی گھٹائے جاتے ہیں کبھی ضرب دیئے جاتے ہیں تو کبھی تقسیم کیے جاتے ہیں اس سے بڑی افراط سے استدلال کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور فکر و نظر کی بھی۔ عقل میں اضافہ کے یہی معنی ہیں۔

چھٹا باب

علوم واقسام علوم، تعلیم، طرف تعلیم، علوم کے تمام لواحق وعوارض

فصل نمبرا

تمدن کے زمانے میں علوم کا سیکھنا سکھانا ایک طبعی چیز ہے

کیونکہ انسان حس، حرکت، غذا اور رہائش وغیرہ کے اعتبار سے حیوانیت میں دوسرے حیوانوں کے ساتھ شریک ہے۔ صرف قوت فکریہ ہی ایک ایسی چیز ہے جس سے وہ دیگر حیوانات سے ممتاز ہو جاتا ہے اور اپنی روزی کمانے کی راہ بھی نکال لیتا ہے۔ اس سلسلے میں اپنے ہم جنسوں سے تعاون بھی کرتا ہے اور ان کے ساتھ مل جل کر بھی رہتا ہے جس سے تعاون کی صورت پیدا ہوتی ہے اور انبیائے کرام کی تعلیمات پر عمل کر کے ان پر عمل پیرا ہو جاتا ہے اور اپنی آخرت کی اصلاح میں لگ جاتا ہے اس لیے انسان ان تمام مذکورہ بالا باتوں میں برابر غور وفکر کرتا رہتا ہے اور اس کی زندگی کا کوئی لمحہ بھی اس سوچ بچار سے خالی نہیں رہتا بلکہ تصورات پلک جھپکنے سے زیادہ سرعت سے پیدا ہوتے رہتے ہیں اور انہی فکری تصورات وخیالات کے نتائج مروجہ علوم وصنعتیں ہیں جن کا بیان گذشتہ اوراق میں کیا جا چکا ہے پھر انسان اس فکر کی وجہ سے اور نہ صرف انسان ہی بلکہ حیوانات بھی اپنے طبعی اور پیدائشی مرغوبات حاصل کرنے کی طرف راغب ہوتے ہیں جو ان کو میسر نہیں۔ اسی لیے انسان وہ علوم حاصل کرنا چاہتا ہے جن سے وہ ناآشنا ہے اس لیے وہ پہلے علماء کی طرف یا ان کی طرف رجوع کرتا ہے جو معروف و ادراک میں اس سے زیادہ ہیں یا سابق انبیائے کرام سے علم حاصل کرتا ہے یعنی ان لوگوں سے جن کو وہ سکھا گئے اور وہ علوم انہیں کی طرف منسوب کر کے سکھائے جاتے ہیں۔ اسے ان علموں کے سیکھنے اور جاننے کا بڑا شوق ہوتا ہے۔ پھر انسانی فکر ایک ایک حقیقت کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور وہ ہر حقیقت کے عوارض پر بھی یکے بعد دیگرے غور کرتا ہے۔ حتی کہ مشق کرتے کرتے اس میں اس حقیقت سے عوارض سے الحاق کرنے کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں اس حقیقت کے عوارض کا علم اس کا ایک خاص علم ہوتا ہے جب آنے والی پود اسے ان علوم میں ماہر دیکھتی ہے تو اسے بھی ان علوم کو حاصل کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے اور وہ ماہرین علوم کے پاس جا کر علم حاصل کرتی ہے۔ پھر اسی طرح سلسلہ تعلیم کا آغاز ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ علم کا سیکھنا اور سکھانا ایک طبعی چیز ہے۔

فصل نمبر ۲

علم کا سیکھنا بھی ایک صنعت ہے

کیونکہ علم میں ماہر ہونا اس میں جدت پیدا کرنا اور اس پر پوری طرح سے عبور حاصل کرنا اسی وقت ممکن ہے جب انسان کے اندر اس کے مبادیات' اصول و قواعد پورے پورے مسائل کا احاطہ اور اس کے جزئیات کو اس کی کلیات سے استنباط کرنے کا ملکہ پیدا ہو جائے جب تک یہ ملکہ پیدا نہ ہوگا علم میں ہوشیاری پیدا نہیں ہوگی۔ یہ ملکہ محض مسائل کے سمجھ لینے اور یاد کر لینے سے نہیں پیدا ہوتا کیونکہ یہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ کسی علم کے کسی مسئلہ کو سمجھنا اور اسے یاد کر لینا مبتدی اور منتہی دونوں میں مشترک ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک جاہل مطلق بھی سمجھتا ہے اور ایک علامہ روزگار بھی۔ ملکہ بس عالم ہی کو حاصل ہوتا ہے یا گہرا مطالعہ کرنے والے مبتدی کو کسی اور کو نہیں معلوم ہوا کہ ملکہ کچھ اور ہے اور سمجھ اور یادداشت کچھ اور ہے تمام ملکات جسمانی ہوتے ہیں خواہ ان کا تعلق جسم سے یا دماغ سے اور تمام جسمانی چیزیں محسوس ہوتی ہیں اور محسوس چیزیں تعلیم کی محتاج ہوتی ہیں۔ اسی لیے ہر علم یا صنعت کی تعلیم میں ماہرین علماء اور صنعت کاروں کی سند کا اعتبار کیا جاتا ہے جن سے کسی نے وہ علم یا صنعت سیکھی ہو۔ لوگ دنیا کے ہر گوشے میں اور ہر زمانے میں سند کا اعتبار کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس دعوے پر کہ علم کا سکھانا ایک صنعت ہے اختلافات اصطلاحات بھی دلالت کرتے ہیں۔ ہر مشہور عالم و امام کی تعلیم کے سلسلے میں مخصوص اصطلاح ہوتی ہے جیسا کہ دیگر تمام صنعتوں کا حال ہوتا ہے۔ یعنی صنعتوں کی طرح ہر ایک کی اصطلاح جداگانہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اصطلاح علم میں داخل نہیں ورنہ سب کی اصطلاح متحد ہونی چاہیے۔ کیونکہ علم جس کی یہ اصطلاح ہے ایک ہی ہے۔ مثلاً علم کلام ایک ہی علم ہے مگر اس کی تعلیم کی اصطلاح میں اگلے اور پچھلے علماء کا کس قدر اختلاف ہے۔ یہی حال اصول فقہ کا اور عربی زبان کا ہے۔ بلکہ ہر علم کا جس کے مطالعہ کی طرف توجہ دی جاتی ہے اس کی تعلیم میں ہر عالم کا طریقہ جداگانہ ہے۔ معلوم ہوا کہ اصطلاحیں تعلیم میں صنعتیں ہیں اور علم ایک ہی ہے جب آپ کے ذہن میں مذکورہ بالا حقیقت آ گئی تو اب غور کیجیے کہ اہل مغرب سے اس زمانے میں تعلیم علوم کی سند ختم ہی کے قریب ہوگئی کیونکہ اس کی آبادی میں خلل آ گیا اور وہاں کی حکومتیں رو بہ زوال ہیں۔ انہی باتوں سے صنعتوں میں کمی آتی ہے یا وہ بالکل ہی ختم ہو جایا کرتی ہیں۔ جیسا کہ ہم اس پر روشنی ڈال چکے ہیں اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ قیروان و قرطبہ مغرب اور اندلس کے پایہ تخت تھے۔ ان دونوں کی آبادیاں سمندر کی طرح موجیں مارا کرتی تھیں اور ان میں علوم و صنعتوں کے بازار گرم رہا کرتے تھے اور نہریں جوش مارا کرتی تھیں۔ امتداد زمانہ اور طویل تمدن کی وجہ سے ان میں تعلیم نے خوب جڑیں پھیلالی تھیں۔ پھر جب یہ دونوں شہر اجڑ گئے تو مغرب سے تعلیم بھی ختم ہوگئی بس مراکش میں حکومت موحدین قدرے باقی ہے۔ جہاں سے وہ حاصل کر لی جاتی ہے۔ چونکہ موحدیہ حکومت میں شروع میں بدویت چھائی رہی اور اس کے زمانہ آغاز و اختتام میں کچھ زیادہ فاصلہ نہ تھا اس لیے وہاں تمدن پھلا پھولا نہیں اور نہ شہریت ہی پروان چڑھی۔ بس کچھ دنوں شہریت اپنا حسن و جمال دکھا گئی۔ حکومت مراکش کے ختم ہونے کے بعد افریقہ سے قاضی

ابو القاسم بن زیتون ساتویں صدی کے وسط میں مشرق پہنچے اور امام ابن خطیب کے شاگردوں کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا اور ان سے تمام مروجہ علوم وفنون سیکھے اور تمام عقلی اور نقلی علوم میں ماہر ہو کر بہت بڑا علم لے کر اور تعلیم کا بہترین طریقہ سیکھ کر تونس واپس آئے پھر ان کے بعد ہی ابو عبداللہ بن شعیب وکانی مشرق (مصر) پہنچے اور علمائے مصر سے علوم حاصل کر کے تونس پہنچے اور وہاں مقیم ہو گئے۔ آپ کی تعلیم کا طریقہ بڑا مفید تھا۔ تونس والوں نے انہی دو بزرگوں سے علوم سیکھے اور انہی کی سندیں نسل درنسل چلتی رہیں۔ حتی کہ قاضی محمد بن عبدالسلام شارح ابن حاجب کا اور ان کے شاگردوں کا زمانہ آیا اور علم تونس سے تلمسان کی طرف ابن امام اور ان کے شاگردوں میں لوٹ گیا۔ ابن امام نے عبدالسلام کے ساتھ ساتھ خاص مقامات پر ایک ہی استاد سے پڑھا تھا۔ آج بھی ابن عبدالسلام کے شاگرد تلمسان میں پائے جاتے ہیں مگر برائے نام ہی۔ ڈر ہے کہ یہ سلسلہ ختم ہی نہ ہو جائے۔ پھر ساتویں صدی کے آخیر میں ابوعلی ناصر الدین مشدالی زواوہ سے اٹھے اور ابو عمرو بن حاجب کے شاگردوں سے علوم حاصل کیے اور ایک ہی مقام پر شہاب الدین قیرانی کے ساتھ ساتھ علوم پڑھے اور عقلی اور نقلی علوم میں ماہر ہو کر بہت بڑا علم اور مفید تعلیم لے کر مغرب لوٹے اور بجایہ میں مقیم ہو گئے۔ بجایہ کے طلبہ میں آپ ہی کی سندیں پائی جاتی ہیں۔ پھر آپ کے شاگرد عمران مشدالی تلمسان آئے اور اسی میں بس گئے اور اس میں اپنا طریقہ تعلیم پھیلا دیا۔ اس زمانے میں ان کے شاگرد بھی بجایہ اور تلمسان میں برائے نام ہی رہ گئے ہیں۔ باقی جب سے قیروان وقرطبہ کی تعلیم کا سلسلہ ختم ہوا ہے۔ فاس اور مغرب کے تمام علاقے حسن تعلیم سے کورے ہیں اور وہاں سے تعلیمی سند منقطع ہو چکی ہے اس لیے انہیں علوم میں ملکہ پیدا کرنا اور مہارت حاصل کرنا مشکل ہی ہو گیا ہے۔

ملکہ پیدا کرنے کا طریقہ: ملکہ پیدا کرنے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ طلبا کثرت کے ساتھ علمی مسائل میں باہمی مذاکرے اور مناظرے کرتے رہیں اس طرح بہت جلد ہی ملکہ پیدا ہو جاتا ہے اور طالب علم ماہر فن بن جاتا ہے۔

ہمارے زمانے کے طلبہ: اس کے برعکس ایک آج کا زمانہ ہے۔ ہمارا طالب علم اپنی کافی عمر ضائع کرنے کے بعد بھی جب کسی علمی مجلس میں بیٹھتا ہے اور مسائل علمیہ پر بحث چھڑ جاتی ہے تو وہ زبان کھولنے کے قابل بھی نہیں ہوتا۔ خاموش بیٹھا رہتا ہے کسی ایک مسئلہ پر بھی نہیں بول سکتا۔ آج کل کے طلبہ رٹتے زیادہ ہیں اور علم وتعلیم میں تصرفات کا ملکہ پیدا نہیں کرتے۔ یہ بہت بڑی کمی ہے۔ اگر خوش قسمتی سے کوئی طالب علم اچھا ہوشیار ہوتا بھی ہے اور فارغ ہو کر بظاہر کام کرنے کے قابل معلوم ہوتا ہے تو ملکہ علم سے وہ بھی قاصر ہوتا ہے نہ تو وہ علمی مذاکروں میں گفتگو کے قابل ہوتا ہے نہ کسی سے مناظرہ کر سکتا ہے نہ تعلیم ہی دے سکتا ہے۔ یہ کمی اسی لیے تو پیدا ہوئی کہ ان کی تعلیم کا طریقہ صحیح نہ تھا اور نہ ہی انہیں ماہرین اور شیوخ فن سے استفادے کا موقع ملا تا کہ ان سے سند فراغت حاصل کرتے ورنہ متون وشروعات رٹنے میں تو یہ سب سے پیش پیش تھے ان کی توجہ زیادہ تر مسائل علمیہ کو یاد کرنے ہی کی طرف تھی اور ان کا خیال تھا کہ مسائل علمیہ کو یاد کر لینا ہی ملکہ ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ دیکھئے مغرب میں نصاب تعلیم ۱۶ سال کا ہے جبکہ تونس میں پانچ سال ہی کا ہے۔ یہ مدت عام مدارس کا لحاظ رکھتے ہوئے وہ کم سے کم مدت ہے جس میں علمی ملکہ حاصل کیا جا سکتا ہے یا اس سے ہاتھ دھو لیا جاتا ہے کیونکہ یہی مدت مغرب میں بہت طویل ہے۔ کیونکہ طریقہ تعلیم غلط ہونے کی وجہ سے اس مدت میں علمی ملکہ مشکل سے حاصل ہوتا ہے۔ اہل اندلس سے تو

تعلیم کا رواج ہی مٹ گیا اور وہاں صدیوں سے مسلمانوں کی آبادی گھٹ جانے کی وجہ سے علوم کی طرف توجہ ہی نہیں دی جاتی۔ اب تو یہاں بس عربیت اور ادب ہی رہ گیا ہے اور طلبا اسی پر قناعت کرتے ہیں تعلیم کی سند کا رواج مٹ گیا اور اس کے مٹ جانے کی وجہ سے علوم بھی مٹ گئے رہا فقہ تو اس کے دھندلے سے نشانات باقی ہیں۔ لیکن عقلی علوم کے تو دھندلے سے نشانات بھی باقی نہیں رہے۔ اس کی یہی وجہ ہے کہ دشمن کے غلبے اور آبادی کے کم ہو جانے سے تعلیم جاتی رہی۔ اگر ساحل سمندر پر کچھ مسلمان بھی آباد ہیں تو انہیں اپنے معاشی مسائل ہی سے فرصت نہیں ملتی۔ ما بعد کے مسائل تو کیا حل کریں گے؟ ہاں مشرق میں تعلیم و تعلم کا سلسلہ جاری ہے۔ وہاں علم کے بازار گرم ہیں اور سمندر جوش مار رہے ہیں۔ کیونکہ وہاں ایک زمانے سے آبادی کثرت سے آ رہی ہے اور ان میں علماء موجود رہتے ہیں۔ اگرچہ اس کے بڑے بڑے شہر جو علوم و صنعتوں کے مرکز تھے جیسے بغداد بصرہ اور کوفہ وغیرہ اجڑ گئے لیکن حق تعالیٰ نے ان کے بدلے ان سے بھی زیادہ عظیم شہر علوم وفنون کے مرکز بنا دیئے ہیں۔ چنانچہ علوم بغداد وغیرہ سے منتقل ہو کر مشرق میں عراق عجم میں جیسے خراسان ماوراء النہر وغیرہ میں آ گیا پھر قاہرہ اور اس کے مضافات میں مغرب میں پہنچ گیا۔ ان شہروں کی آبادی صدیوں سے لگاتار زیادہ چلی آ رہی ہے اور ان میں پڑھنے پڑھانے کا سلسلہ بھی برابر جاری ہے۔ بہر حال مشرقی لوگ مجموعی طور پر نہ صرف علم کی تعلیم کی صنعت میں بلکہ تمام صنعتوں میں مضبوط اور سرگرم عمل رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ بہت سے اہل مغرب جو مشرق میں تعلیم علوم کے لیے جاتے ہیں یہ سمجھ بیٹھتے ہیں کہ مشرق والوں کی عقلیں مغرب والوں سے زیادہ کامل ہیں اور وہ فطری طور پر بے حد ہوشیار اور ذہین ہوتے ہیں اور ان کے نفوس ناطقہ مغرب والوں کے نفوس ناطقہ سے پیدائش طور پر کامل ہیں۔ ان کا قریب قریب یہ عقیدہ سا ہو گیا ہے کہ مشرق و مغرب والوں میں حقیقت انسانیت میں بھی تفاوت ہے اسی لیے وہ ان سے محبت کرتے ہیں اور ان پر فریفتہ ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ علوم وفنون میں ان کی مہارت و ہوشیاری دیکھتے ہیں۔

لوگ بقدرِ تمدن ذہین ہوتے ہیں: حالانکہ یہ بات نہیں ہے مشرق و مغرب میں حقیقت میں اس حد تک تفاوت نہیں کہ حقیقت ہی بدل جائے اگر کچھ زیادہ تفاوت پایا بھی جاتا ہے تو اول اور ساتویں اقلیم میں پایا جاتا ہے کیونکہ ان کے سورج سے دور ہونے کی وجہ سے مزاج بھی مختلف ہیں جیسا کہ بیان گذر چکا مگر یہ فرق بھی اتنا نہیں کہ حقیقت ہی بدل جائے وجہ فضیلت صرف یہ ہے کہ جہاں جیسا تمدن پایا جاتا ہے وہاں کے لوگ اسی نسبت سے ذہین و ذکی ہوتے ہیں جیسا کہ ہم اس پر صنعتوں کی بحث میں روشنی ڈال چکے ہیں۔ یہاں مزید وضاحت کرتے ہیں کہ متمدن اقوام اپنے مخصوص آداب و رسوم رکھتی ہیں۔ خواہ معاشی آداب ہوں یا تعمیری اور رہائشی آداب اور دینی حالات ہوں یا دنیوی۔ غرضیکہ وہ اپنے تمام کاموں عادتوں معاملوں اور تصرفات میں اپنے مخصوص آداب رکھتے ہیں جن سے آگے نہیں بڑھتے۔ یہ کرنے کے کام انہیں مخصوص اصول کے ماتحت کرتے ہیں اور نہ کرنے کے کام انہی کے ماتحت چھوڑ دیتے ہیں۔ گویا یہ اصول و آداب وحدیں ہیں جن سے آگے نہیں بڑھا جاتا گویا ان کے تمام معاملات بمنزل صناعت کے ہیں کہ پچھلے پہلوں سے سیکھتے چلے آ رہے ہیں اور اس میں شک نہیں کہ ہر مرتب و لگاتار صنعت سے نفس اثرات قبول کرتا ہے۔ جن سے عقل و دانش میں اضافہ ہوتا ہے اور نفس اس کی وجہ سے ایک نئی صنعت کے لیے تیار ہو جاتا ہے اور سرعت ادراک کی وجہ سے عقل ان سے معارف کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔

تعلیم میں اہل مصر کا کمال: تعلیم کے بارے میں ہمیں اہل مصر کی جانب سے ایسی حیرت انگیز خبریں ملی ہیں جن کو سن کر عقل حیران رہ جاتی ہے۔ مثلاً وہ پالتو گدھوں کو تعلیم دے کر سدھا لیتے ہیں اور بے زبان چوپایوں اور پرندوں کو بھی چند مفرد کلمے سکھا دیتے ہیں اور چند مخصوص کام بھی جن کی ندرت دیکھ کر انسان حیران رہ جاتا ہے اور اہل مغرب تو انہیں سمجھ بھی نہیں سکتے۔ علوم وفنون میں اور تمام عادت والے کاموں میں بہترین ملکہ کے پائے جانے سے انسان کی ذکاوت وذہانت بڑھتی ہے اور نفس میں کثرت سے ملکے پائے جانے کی وجہ سے اس کے فکر میں روشنی کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ نفس کی پرورش علوم وادراکات سے اور ملکوں سے ہوتی ہے اور نفس میں علمی آثار کے بار بار آنے کی وجہ سے ہوشیاری بڑھتی ہے جاہل گمان کر بیٹھتے ہیں کہ حقیقت انسانیت میں فرق ہے۔ حالانکہ حقیقت ایک ہی ہوتی ہے۔ آیئے اا ایک شہری کا دیہاتی سے مقابلہ کر کے دیکھیں۔ آپ شہری کو ذکاوت وذہانت سے زیادہ آراستہ اور ہوشیاری و چالاکی سے بھرپور پائیں گے۔ حتیٰ کہ دیہاتی خیال کرتا ہے کہ میں تو ایسا نہیں ہوں۔ غالباً یہ کسی اور نوع کا انسان ہے کیونکہ اس جیسی میری عقل نہیں حالانکہ یہ بات نہیں اس کی وجہ یہی ہے کہ شہری علوم وفنون اور آداب کی مہارتوں میں کامل ہے اور شہری احوال وعادی باتوں میں مہذب ہے۔ جن سے دیہاتی قطعی ناآشنا ہے۔ پھر جب شہری صنعتوں سے اور ان میں مہارتوں سے بھرپور ہے اور بہترین طریقے سے ان کی تعلیم بھی دے سکتا ہے تو ہر وہ شخص جو ان مہارتوں سے محروم ہے یہی گمان کرتا ہے کہ اس میں یہ کمالات کمال عقل کی وجہ سے پیدا ہوئے اور دیہاتیوں کے نفوس پیدائشی طور پر اس شہری کے نفس تک پہنچنے سے قاصر ہیں۔ شہریوں کو یہی تو برتری حاصل ہے کہ ان پر صنعتوں اور تعلیم کی رونق جھلکتی ہے کیونکہ ان کے ایسے آثار ہیں جو نفس کی طرف لوٹتے ہیں۔ اسی طرح مشرقی جب تعلیم وصنعتوں میں ماہر وکامل اور بلند دسترس رکھتے تھے اور مغرب دیہاتیت سے قریب تھا جیسا کہ ہم نے اس سے سابق فصل میں بیان کیا ہے تو جاہل ظاہری حالت دیکھ کر یہ گمان کر بیٹھتے تھے کہ مشرق اپنی انسانی حقیقت میں کامل ہونے کی وجہ سے مغرب سے بالاتر ہے۔ حالانکہ یہ بات صحیح نہیں تھی۔ آپ اسے خوب سمجھ لیجئے۔

فصل نمبر ۳

کثرتِ علوم آبادی وتمدن پر ہے

گذشتہ اوراق میں بیان ہو چکا ہے کہ علم کی تعلیم بھی ایک صنعت ہے اور اس پر بھی روشنی ڈالی جا چکی ہے کہ شہروں میں صنعتوں کی کثرت ہوتی ہے اور آبادی تمدن وتعیش کی کثرت وقلت پر صنعتوں کی عمدگی اور کثرت وقلت پر موقوف ہے۔ کیونکہ صنعت معاش سے علیحدہ ایک چیز ہے جب شہریوں کے کاموں کی قیمت ان کی معاش سے بچے گی تو وہ ماورائے معاش کی طرف لوٹے گی یعنی اب وہ ان چیزوں کی طرف دھیان دے گا جو انسان کے ساتھ خاص ہیں۔ یعنی علوم وفنون اور صنعت وحرفت کی طرف اگر کوئی دیہاتی یا غیر متمدن شہری پیدائشی طور پر علم کا شوقین ہوتا ہے تو چونکہ وہ دیہات میں اور غیر متمدن شہر

میں صنعتی تعلیم نہیں پا سکتا۔ کیونکہ ایسے علاقوں میں صنعتیں مفقود ہوتی ہیں اس لیے اسے لامحالہ طلب علم کے لیے دوسرے متمدن شہر میں جہاں آبادی جوش مار رہی ہو گی جانا پڑے گا۔ جیسا کہ تمام صنعتوں کا حال ہوتا ہے۔ ہمارے اس نظریئے کی شہادت کے لیے بغداد، قرطبہ، قیروان، بصرہ اور کوفہ پر غور کرنا چاہیے۔ جب یہ شہر آغاز اسلام میں آبادی سے بھرپور تھے اور ان میں تمدن پھل پھول رہا تھا تو ان میں علم کے دریا کس قدر موجیں مار رہے تھے اور انہوں نے تعلیم علوم میں کیسی کیسی طرح طرح کی اصطلاحیں مقرر کی تھیں اور مسائل وفنون کے استنباط میں کیا کیا کمال پیدا کیے تھے۔ حتیٰ کہ اگلے علماء سے بڑھ گئے تھے اور پچھلے علماء کے لیے کچھ بھی نہ چھوڑا تھا۔ لیکن جب ان کی آبادی گھٹنے لگی تھی اور ان کے باشندے پراگندہ ہونے لگے۔ تو وہ فرش اپنی تمام چیزوں کے ساتھ لپیٹ دیا گیا ان میں علم وتعلیم دونوں مفقود ہو گئے اور وہ دوسرے اسلامی شہروں کی طرف لوٹنے لگے ہمارے اس زمانے میں علم وتعلیم مصر میں اور قاہرہ میں پائے جاتے ہیں کیونکہ اس کی آبادی بے انتہا ہے اور ہزاروں سال سے مستحکم چلی آرہی ہے۔ اس لیے اس میں صنعتیں مستحکم ہیں اور ان صنعتوں میں قسم قسم کا تفنن بھی پایا جاتا ہے۔ تعلیم علوم بھی ایک صنعت ہے جو مصر میں پورے شباب پر ہے۔ خصوصاً ان پچھلی دو صدیوں میں جو ترکوں کا عہد زریں ہے تعلیم علوم نے اور بھی زور پکڑ لیا ہے یعنی صلاح الدین بن ایوب کے زمانے سے قاہرہ میں جو بحر علم میں جوش آیا ہے وہ آج تک باقی ہے کیونکہ امرائے ترک ترکوں کے عہد خلافت میں اپنی اولاد پر بادشاہوں کے جور واستبداد سے خائف رہا کرتے تھے کیونکہ امراء ان کے غلام یا زیادہ سے زیادہ آزاد کردہ غلام ہوا کرتے تھے۔ اس لیے بادشاہ کی تباہ کاریوں اور مصائب سے ہمیشہ سہمے رہا کرتے تھے۔ اس لیے وہ کثرت سے مدرسے خانقاہیں اور مسافر خانے بنوا دیا کرتے تھے۔ ان کے مصارف کے لیے آمدنی والی جائیدادیں مقرر کر دیا کرتے تھے جن میں اپنی اولاد کا حصہ مقرر کر دیا کرتے تھے۔ خواہ وہ اولاد کی تولیت میں رہیں یا نہ رہیں پھر ان رفاہ عالم کے کاموں میں عموماً ان کی نیت بخیر ہوتی تھی اور وہ اپنے افعال ومقاصد میں اجر کے طالب ہوتے تھے یعنی ان کی نیت یہ ہوتی تھی کہ ان کی اولاد کو بھی خرچہ ملتا رہے گا اور مرنے کے بعد بھی انہیں ثواب ملتا رہے گا دونوں مقصد بر آئیں گے اسی لیے اوقاف کی کثرت ہو گئی اور ان کی آمدنی بہت ہونے لگی اور طلبا اور اساتذہ کی کثرت ہو گئی۔ کیونکہ اوقاف کی آمدنی سے انہیں وظائف وتنخواہیں دی جاتی تھیں۔ پھر تو لوگ عراق ومغرب سے علمی پیاس بجھانے کیلئے مصر آنے لگے اور یہاں علوم کے بازار خوب گرم ہو گئے اور ان کے سمندر جوش مارنے لگے۔

فصل نمبر ۴

موجودہ تمدن میں مروّجہ علوم کی قسمیں

خوب یاد رکھیے انسان جن علموں میں غور وخوض کرتا ہے اور جن کو لوگ شہروں میں سیکھتے اور پڑھتے ہیں وہ دو قسم کے ہیں طبعی جن سے انسان اپنی فکر سے قابو پا لیتا ہے۔ نقلی جو واضع سے نقل کیے جاتے ہیں۔ طبعی علموں کو عقلی بھی کہتے ہیں اور علوم

حکمیہ فلسفیہ بھی کہتے ہیں۔ علوم حکمیہ وہ علوم ہیں جن پر انسان کا اپنی ذاتی فکر سے آگاہ ہو جانا اور بشری حواس کے ذریعے ان کے موضوعات پر، مسائل پر، اقسام براہین پر اور ان کی تعلیم کے طریقوں پر راہ پا جانا ممکن ہوتی کہ ایک مفکر انسان ہونے کی وجہ سے انسانی فکر و نظر ان علوم سے اسے آگاہ کر دے اور غلط و صحیح کو بھی بتا دے۔ دوسری قسم علوم نقلیہ وضعیہ کی ہے۔ ان تمام علموں کا مرجع و مستند واضع شرعی کی خبریں ہیں۔ ان میں عقلی گھوڑے دوڑانے کا میدان نہیں۔ ہاں عقل کے ذریعے اور قیاس کے راستے سے جزئیات کو کلیات سے ضرور ملایا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ دیجئے کہ ان میں فروع اصول سے بذریعہ قیاس ملائے جاتے ہیں کیونکہ جزئیات جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی رہتی ہیں محض وضع کے اعتبار سے کسی منقول کلی کے اندر سما نہیں سکتیں۔ اس لیے انہیں قیاس کے ذریعے کلیات سے ملانا پڑتا ہے مگر یہ قیاس بھی خبر ہی سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ اصل میں حکم کا ثبوت ہے اور اصل منقول ہے اس لیے قیاس کا مرجع بھی نقل ہی ہوئی ان تمام نقلی علوم کی جڑ شرعیات یعنی قرآن و حدیث ہیں جن کے قانون اللہ کی اور ان کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے وضع کر کے ہمارے لیے مقرر کیے گئے ہیں۔

علوم شرعیہ میں آلی علوم بھی شامل ہیں: علوم شرعیہ میں وہ علوم بھی داخل ہیں جو ان علوم کے سمجھنے میں مددگار معاون ثابت ہوتے ہیں جن میں چوٹی کا علم عربی زبان ہے۔ عربی اسلام کی زبان ہے اور اسی زبان میں قرآن کریم اُترا ہے۔

علوم نقلیہ کے اقسام: علوم نقلیہ کے اقسام بہت ہیں کیونکہ ایک عاقل و بالغ مسلمان کا فرض ہے کہ اس پر اور اس کے ہم جنسوں پر جو اللہ کے احکام فرض ہیں انہیں پہچانے۔ یہ احکام قرآن و حدیث سے لیے جاتے ہیں یا تو ان کے بارے میں کوئی صریح نص ہوتی ہے یا اجماع ہوتا ہے یا قیاس کے ذریعے اخذ کیے جاتے ہیں۔ اس طرح سے کتاب وسنت میں کئی طرح سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ سب سے پہلے بیان الفاظ پر غور کیا جانا چاہیے یہ علم تفسیر ہے۔ اس کی نقل و روایت کی اسناد میں غور کرنا چاہیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک جو شریعت لے کر تشریف لائے ہیں روایت صحیح بھی ہے کہ نہیں اور اس کی قرأت میں قاریوں کی روایات کے اختلاف میں بھی غور کیا جائے جس علم سے یہ معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اسے علم قرأت کہتے ہیں۔ پھر حدیث کی اسناد میں جو رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ رہی ہے غور کیا جائے اور نقل کرنے والے راویوں کی ثقاہت و عدالت معلوم کی جائے تاکہ حدیث قابل بھروسہ ہو اور اس سے جو حکم ثابت ہو رہا ہے وہ واجب العمل ہو جس علم سے یہ معرفت حاصل ہوتی ہے وہ علم رجال ہے۔ جو علوم حدیث کا ایک عظیم اور اہم علم ہے۔ پھر احکام شرعیہ کو ان کے اصول سے ایک ایسی قانونی صورت سے نکالنا جو اس استنباط کی کیفیت کے اصول بتائے اصول فقہ کہلاتا ہے۔ پھر مذکورہ بالا علوم سے انسان کے افعال کے بارے میں جو احکام بطور ثمرات کے مرتب ہوتے ہیں انہیں فقہ کہتے ہیں۔

تکالیف شرعیہ کی دو قسمیں: پھر تکالیف شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ بدنی اور قلبی۔ قلبی تکالیف ایمانیات و اعتقادات سے مخصوص ہیں یہ علم عقائد کہلاتا ہے۔ اعتقادات میں ذات و صفات باری تعالیٰ، حشر کے متعلق تمام خبریں، عذاب و ثواب اور تقدیر شامل ہے۔ ان اعتقادات کو عقلی دلائل سے ثابت کرنا علم کلام ہے۔

علوم لسانیہ : قرآن وحدیث میں غور کرنے کے لیے پہلے علوم لسانیہ کا مطالعہ کرنا ضروری ہے کیونکہ قرآن کا سمجھنا انہی علوم پر موقوف ہے۔علوم لسانیہ بھی کئی حصوں میں بٹے ہوئے ہیں۔جیسے علم لغت، علم نحو، علم بیان اور علم ادب وغیرہ ہم ان تمام علوم پر مختصر روشنی ڈالیں گے۔یہ تمام علوم نقلیہ اسلام اور مسلمانوں سے خاص ہیں۔اگرچہ ہر مذہب میں ان جیسے علوم پائے جاتے ہیں اس لیے تمام برحق شریعتوں کے علوم ہمارے علوم شرعیہ کے جنس بعید میں شریک ہیں کیونکہ وہ علوم شرعیہ ہیں جو اللہ کے پاس سے صاحب شریعت پر اتارے گئے جو ان کا اصل مبلغ ہے لیکن نوعیت کے لحاظ سے ہمارے علوم شرعیہ ان سے بالکل الگ ہیں۔کیونکہ ان کے ناسخ ہیں اور ان سے پہلے تمام مذاہب کے علوم متروک ہیں اور ان کا مطالعہ کرنا حرام ہے کیونکہ شارع علیہ السلام نے قرآن کریم کے علاوہ دیگر آسمانی کتابوں کے مطالعے سے منع فرما دیا۔رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اہل کتاب کی تصدیق نہ کرو اور نہ تکذیب کرو۔یوں کہہ دیا کرو کہ ہمارا اس کتاب پر ایمان ہے جو ہم پر اتری ہے اور ان پر بھی جو تم پر اتریں اور ہمارا اور تمہارا معبود ایک ہی ہے۔ایک دفعہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فاروق اعظمؓ کے ہاتھ میں تورات کا ایک ورق دیکھا۔غصہ سے آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کا چہرۂ اقدس تمتما اٹھا۔پھر آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے فرمایا کیا میں تمہارے پاس سفید وصاف وشفاف شریعت لے کر نہیں آیا؟ اللہ کی قسم اموسیٰ بھی زندہ ہوتے تو انہیں بھی میری پیروی کے بغیر چارہ نہیں تھا۔اسلام میں ان علوم شرعیہ نقلیہ کا بازار خوب گرم رہا ہے اور اس قدر زور وشور سے کہ اس کے آگے ممکن نہیں۔ان علموں کی اصطلاحیں منقح کی گئیں۔فنون مرتب کیے گئے اور اتنے خوبصورت وعمدہ بنا دیئے گئے کہ اب مزید عمدگی کی ضرورت نہیں رہی ہر فن کے امام ہیں کہ اختلاف کے موقع پر ان کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور ہر فن کی اصطلاحیں مقرر ہیں جس سے اس کی تعلیم میں مدد لی جاتی ہے۔ایک زمانہ تھا کہ لوگ مشرق ومغرب میں ان علموں میں خوب سرگرم عمل رہا کرتے تھے۔جب ہم ان عالموں کو بیان کریں گے تو اس پر بھی ذرے روشنی ڈالیں گے اس زمانے میں مغرب میں تو ان علموں کا بازار پٹ پڑا ہے کیونکہ وہاں مسلمانوں کی آبادی برائے نام رہ گئی ہے اور علم وتعلیم کے چرچے مفقود ہو چکے ہیں جیسا کہ ہم اس سے قبل کی فصل میں بیان کر چکے ہیں مجھے مشرق کا حال معلوم نہیں کہ وہاں ان علوم کا کیا حال ہے لیکن گمان غالب یہی ہے کہ وہاں کا بازار گرم ہی ہوگا اور علوم وفنون کی اور تمام کمالی اور ضروری صنعتوں کی تعلیم جاری ہوگی۔کیونکہ وہاں آبادی کی کثرت اور تمدن کا زور ہے اور اوقاف سے وظیفہ دیکر طلبہ کی حوصلہ افزائی بھی کی جاتی ہے اور انہیں دل کھول کر وظیفہ دیا جاتا ہے۔

فصل نمبر ۵

قرأت

قرآن پاک اللہ تعالیٰ کا مقدس کلام ہے جو اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا یہ مصحف کی دو دفتیوں کے درمیان لکھا ہوا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ امت کو ملا ہے۔لیکن بعض الفاظ میں حرفوں کے ادا کرنے

کی کیفیت میں صحابہ کرامؓ میں اختلاف ہے جو مشہور و منقول ہے۔ روایات کے اختلاف سے قرأتوں میں اختلاف کا پیدا ہونا ناگزیر ہے۔

سات مشہور قرأتیں: قرأتیں متعدد ہیں مگر سات قرأتیں مشہور و متعین ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں۔ یہ سات قرأتیں سات قاریوں کی طرف منسوب ہیں ہر قاری کی طرف وہ قرأت منسوب ہے جسے وہ روایت کرنے میں مشہور ہے اب یہ ساتوں قرأتیں اصول قرأت قرار دیدی گئی ہیں۔ ان ساتوں قرأتوں میں چند اور قرأتیں بھی ملا دی گئی ہیں مگر ائمہ قرأت کے نزدیک ان کی روایتیں قوی نہیں ہیں۔ یہ ساتوں قرأتیں قرأت کی کتابوں میں لکھی ہوئی ہیں اور مشہور و معروف ہیں۔

بعض لوگ تواتر قرأت کو نہیں مانتے: بعض لوگ ان ساتوں قرأتوں کے تواتر کو نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ قرأت ادا کی ایک کیفیت ہے اور کیفیت ادا ضبط و حصر سے باہر ہے۔ لیکن عدم تواتر قرأت سے تواتر قران پر کوئی دھبہ نہیں آتا اکثر علما تواتر قرأت کے قائل ہیں۔ بعض کی رائے ہے کہ روایات تواتر تو قابل تسلیم ہیں مگر ان کی ادائیگی میں تواتر ناقابل تسلیم ہے یعنی مدو تسہیل وغیرہ (لمبا یا مختصر کر کے پڑھنا) کے تواتر میں اختلاف ہے۔ کیونکہ محض سن لینے سے ادا کی کیفیت کا علم نہیں ہوتا یہی صحیح بات ہے۔ قرا سے تو یہ ساتویں قرأتیں اور ان کی روایتیں سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی رہیں حتی کہ علوم مرتب ہوئے اور کتابی شکلوں میں لکھے گئے اب یہ ساتوں قرأتیں بھی کتابی شکل میں لکھ لی گئیں اور ان کا بھی ایک مخصوص ہنر ایک مستقل علم بن گیا۔

قرأت کے لیے مجاہد کا دور زریں: لوگ اس علم کو مشرق و اندلس میں ہر زمانے میں نقل کرتے رہے۔ حتی کہ مشرقی اندلس کا بادشاہ مجاہد جو عامریوں کا آزاد کردہ غلام اور قرأت کا شوقین تھا کا زمانہ آیا۔ مجاہد خود بھی قرأت کا بہت بڑا عالم تھا۔ کیونکہ منصور بن ابو العامر نے جو اس کا آقا تھا اسے بڑے شوق سے قرأت کی تعلیم دلائی تھی مجاہد نے اس زمانے کے تمام ائمہ قرأت سے انہیں قرأت سنا کر خراج تحسین حاصل کر لیا تھا اور ان سے اپنی قرأت کا لوہا منوالیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ قرأت میں اسے ید طولیٰ حاصل تھا پھر جب مجاہد کو دانیہ اور جزائر شرقیہ کی ریاست مل گئی تو ان علاقوں میں قرأت کا بازار گرم ہو گیا۔ کیونکہ مجاہد خود بھی قرأت کا امام تھا اور عام طور پر علموں کو اور قرأت کو بڑی اہمیت دیتا تھا۔

قاری ابو عمرو دانی: مجاہد ہی کے زمانے میں ابو عمرو دانی کا ظہور ہوا۔ ابو عمرو قرأت میں امام القراء اور انتہائی صاحب کمال شخصیت کا مالک تھا۔ یہ فن قرأت میں اپنی مثال آپ تھا۔ اسی کی روایت پر قرأت کی اسناد ختم ہو جاتی ہیں اس نے فن قرأت پر کئی کتابیں تصنیف کیں جن کو لوگوں نے ہاتھوں ہاتھ لیا اور دیگر تمام کتابیں چھوڑ دیں۔ خاص طور پر اس کی کتاب التیسیر پر تو لوگ ہزار جان سے قربان تھے۔ یہ کتاب بڑی مستند مانی جاتی تھی۔

قاری ابو القاسم: پھر اس کے کچھ عرصہ بعد فن قرأت کے آسمان پر ایک اور اختر تاباں طلوع ہوا یہ تھا ابو القاسم بن خیرہ شاطبی ابو القاسم نے ابو عمرو کی کتابیں مہذب و ملخص کیں اور ان کے مسائل ایک قصیدے میں نقل کر ڈالے اور ساتوں قاریوں کے نام حروف ابجد میں رمز میں لکھے اور اسے نہایت ہی بہترین ترتیب سے عوام میں پیش کیا تا کہ اختصار میں سہولت

ہو اور آسانی سے یاد ہو سکے۔ اس نظم میں ابوالقاسم نے فن قرأت کے تمام مسائل بہترین طریقے سے جمع کر دیئے۔ لوگ اسے یاد کرنے لگے اور طلبہ کو بھی یاد کرانے لگے۔ مغرب کے تمام شہروں اور اندلس میں عام طور پر اسی قصیدے پر عمل درآمد ہوتا رہا۔

علم رسم الحروف فن قرأت کے تابع فن رسم الخط بھی ہے۔ فن رسم الخط مصحف میں قرآن پاک کے حرفوں کی شکلوں کا نام ہے۔ کیونکہ قرآن میں بہت سے ایسے حروف ہیں جو خلاف قیاس رسم الخط میں لکھے جاتے ہیں جیسے ''باییید'' میں یا کی زیادتی۔ ''لاذ جنہ'' میں الف کی زیادتی اسی طرح ''ولااوضعوا'' میں الف کی زیادتی۔ جزاؤ الظالمین میں واؤ کی زیادتی اسی طرح کئی مقامات پر الف حذف کر دیئے جاتے ہیں اور کئی مقامات پر حذف نہیں کیے جاتے اور لمبی تائیں لکھی جاتی ہیں حالانکہ اصل تاہ کی شکل میں لکھی جاتی ہیں۔ اس رسم مصحفی کی وجہ ہم خط کے بیان میں بیان کر چکے ہیں جب اوضاع خطوط اور قانونی خطوط میں یہ مخالفت دیکھی گئی تو خط کے اصول وقوانین مرتب کرنیکی ضرورت لاحق ہوئی چنانچہ علماء نے اس فن پر کتابیں لکھیں آخر ابوعمرو دانی نے بھی رسم الخط پر کئی کتابیں لکھیں جن میں سب سے زیادہ مشہور کتاب المقنع ہے۔ لوگوں نے اسے بھی مستند مان کر اپنا معمول بنالیا پھر اسے ابوالقاسم شاطبی نے اپنے مشہور رائیہ قصیدے میں نظم کر دیا اور لوگ اس کے حفظ کرنے پر ٹوٹ پڑے چند کلموں اور دوسرے حرفوں کے رسم الخط میں اختلاف پڑ گیا جس کا ذکر ابوداؤ دسلیمان بن نجاح نے جو مجاہد کا غلام ابوعمرو دانی کا مشہور شاگرد اور اس کے علوم کا حامل و راوی تھا اپنی کتابوں میں کیا ہے پھر اس کے بعد کچھ اور اختلافات سامنے آئے آخر کار مغرب میں پچھلے علماء میں سے خراز نے ایک نیا رجز یہ قصیدہ لکھا اور کتاب المقنع کے اختلاف کے علاوہ اور بھی بہت سے اختلافات بیان کیے اور ہر اختلاف کو اس کے راوی کی طرف منسوب کر دیا۔ یہ قصیدہ مغرب میں خوب مقبول ہوا۔ اب لوگوں نے اسی پر قناعت کی اور رسم الخط میں ابوداؤ د ابوعمرو اور شاطبی کی کتابیں ترک کر دیں۔

تفسیر قرآن حکیم: یہ تو آپ کو معلوم ہی ہے کہ قرآن عرب کی زبان میں اور انہیں کی بلاغت کے انداز بیان تمام عرب قرآن کو سمجھتے تھے اور اس کے مفردات و مرکبات کے معنی خوب جانتے تھے۔ قرآن پاک تھوڑا تھوڑا اور آیت آیت کر کے واقعات کے اعتبار سے اترتا رہا۔ کسی آیت میں توحید کا بیان ہوتا تھا اور کسی میں دینی احکام وفرائض کا کسی میں ایمانی عقائد کی وضاحت ہوتی تھی اور کسی میں احکام و جوارح کا کوئی آیت مقدم ہوتی تھی اور کوئی مؤخر جو مقدم کی ناسخ ہوتی تھی۔ چونکہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم مجمل کو اور ناسخ و منسوخ کو بتا دیا کرتے تھے۔ اس لیے صحابہ کرام قرآن کو خوب پہچانتے تھے اور آیتوں کا شان نزول خوب جانتے تھے اور یہ بھی کہ کون سی آیت کس موقع پر کس مقصد کے لیے اتری جیسا کہ: ﴿اذا جاء نصر الله والفتح﴾ (جب اللہ کی مدد اور فتح آ جائے اور آپ لوگوں کو اللہ کے دین میں فوج در فوج داخل ہوتا ہوا دیکھ لیں تو آپ اپنے رب کی حمد و پاکی بیان کیجیے اور اس سے مغفرت طلب کیجیے۔ بلاشبہ وہ بڑا ہی رجوع کرنے والا ہے) سے صحابہ نے سمجھا کہ اس میں رحمت اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات حسرت آیات کی خبر ہے۔ اسی لیے صحابہ کرام قرآن کا مطلب خوب سمجھتے تھے پھر یہ فن صحابہ کرام سے منتقل ہو کر تابعین عظام میں آیا اور ان سے تبع تابعین میں غرضیکہ اسی طرح اسلاف میں سینہ بہ سینہ نقل ہوتا رہا۔ حتیٰ کہ معارف دینیہ علوم بن گئے اور کتابوں کے لکھے جانے کا زمانہ آیا اور فن تفسیر میں بہت سی کتابیں لکھی

گئیں اور صحابہ اور تابعین سے تفسیر میں جو آثار منقول تھے انہیں لکھا گیا حتی کہ طبری واقدی اور شعالبی وغیرہ کا زمانہ آیا۔ انہوں نے اپنی اپنی تفسیروں میں خوب آثار جمع کیے پھر علوم لسانیہ صنعتی شکلوں میں تبدیل ہو گئے اور موضوعات لغت پر احکام اعراب پر اور بلاغت تراکیب پر مقالے لکھے گئے۔ چنانچہ ان علوم پر کتابیں لکھی گئیں جب کہ یہ عربوں کے لیے مکلفات کی حیثیت رکھتے تھے جن کے لیے نقل یا کتاب کی ضرورت نہ تھی۔

تفسیر قرآن کی ضرورت: پھر جب مکلفات کی حیثیت ختم ہوگئی اور یہ علوم بھی اہل زبان کی کتابوں سے سیکھے جانے لگے تو اب تفسیر قرآن کی ضرورت پیش آئی۔ کیونکہ قرآن عربی زبان میں ہے اور عربوں کی بلاغت کی طرز پر ہے اور تفسیر دو حصوں میں بٹ گئی۔ نقلی تفسیر یعنی سلف سے جو آثار منقول ہیں ان سے تفسیر کرنا۔ ناسخ ومنسوخ کو پہچاننا شان نزول معلوم کرنا اور آیتوں کے اغراض ومقاصد سے واقف ہونا۔ یہ تمام چیزیں صحابہ کرام اور تابعین عظام سے نقل کے ذریعے پہچانی جاتی ہیں۔ پہلے علماء نے یہ تمام باتیں ساری کی ساری اپنی کتابوں میں جمع کر دی ہیں۔ مگر ان کی کتابوں اور روایات میں اچھا برا سب کچھ جمع ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب خود تو اہل کتاب واہل علم نہ تھے۔ ان پر تو جہالت چھائی ہوئی تھی جب انہیں کسی چیز کی معلومات کا شوق ہوتا جیسا کہ عام طور پر لوگوں کو ہوا کرتا ہے کہ دنیا کی پیدائش کے اسباب کیا ہیں انتہائے آفرینش کس طرح ہوئی اور وجود کے اسرار کیا ہیں تو وہ اہل کتاب سے جو ان سے پہلے تھے پوچھ کر استفادہ حاصل کرلیا کرتے تھے۔ اس زمانے میں اہل کتاب یہودی وعیسائی تھے۔ مگر عرب میں جو اہل کتاب تھے وہ بھی عربوں کی طرح دیہاتی تھے اور عوام اہل کتاب سے زیادہ علم والے نہ تھے۔ یہ زیادہ تر حمیری تھے جو یہودی ہو گئے تھے۔ پھر جب یہ مسلمان ہو گئے تو اپنے سابق علم پر قائم رہے جسے احکام شرعیہ سے کوئی تعلق نہ تھا (کیونکہ احکام شرعیہ ہی کے لیے احتیاط برتا کرتے تھے) جیسے سب سے پہلے کیا چیز پیدا ہوئی اور آنے والے حوادث اور لڑائیوں کے بارے میں پیشین گوئیاں وغیرہ یہ لوگ کعب احبار وہب بن منبہ اور عبداللہ بن سلام وغیرہ تھے۔ اس لیے مفسرین نے منقولات میں ان کی اس قسم کی تفسیریں بھر دیں جو ان حضرات کے اقوال ہیں اور جن کا احکام سے کوئی تعلق نہیں کہ ان کی صحت کی جس پر عمل کر کے وجوب کا مدار ہے تحقیق کی جاتی۔ مفسرین نے اس قسم کی روایتوں میں سستی سے کام لیا اور اپنی تفسیروں میں وہ تمام روایتیں بھر دیں جو انہوں نے ان یہودیوں سے سنی تھیں جو دیہاتوں میں رہتے تھے اور ان کی تحقیق وتفتیش نہیں کی خود بتانے والے یہودیوں کو بھی ان کی تحقیق نہ تھی مگر دین میں چونکہ ان کی شہرت اور قدر ومنزلت تھی۔ اس لیے ان کی باتیں مان لی گئیں پھر جب لوگوں کو ان باتوں کی تحقیق کا شوق ہوا اور پچھلے علماء میں مغرب میں ابو محمد بن عطیہ کا زمانہ آیا تو انہوں نے وہ تمام اقوال پرکھے جو تفسیر کے بارے میں تھے اور ان میں سے صحیح اقوال کا خلاصہ ایک کتاب میں جمع کر دیا جو مغرب واہل اندلس میں پڑھی پڑھائی جانے لگی۔ اس سلسلے میں یہ بہترین کتاب تھی اس کے بعد مشرق میں قرطبی نے یہی طریقہ اختیار کیا ان کی کتاب مشرق میں مشہور ہے۔

تفسیر کی دوسری قسم: تفسیر کی دوسری قسم کا مدار لغت اعراب اور بلاغت کی معرفت پر ہے کہ مقاصد اور اسالیب کے موافق معنی کس طرح ادا کیا گیا ہے۔ تفسیر کی یہ قسم پہلی قسم سے الگ نہیں ہے بلکہ پہلی قسم براہ راست مقصود ہے اور اس قسم کا دوسرا درجہ ہے جب کہ زبان اور زبان کے علوم صنعت کی شکل میں آ گئے۔ البتہ تفسیر کی دوسری قسم بعض تفسیروں میں

غالب ہوتی ہے۔

تفسیر کشاف کا درجہ: ان بہترین تفسیروں میں جن میں تفسیر کی دوسری قسم غالب ہے تفسیر کشاف ہے جو زمخشری خوارزمی عراقی کی لکھی ہوئی ہے۔ زمخشری معتزلی ہے اور معتزلہ کے فاسد عقائد کے مطابق ترک بلاغت سے استدلال کرتا ہے اسی لیے محقق اہل سنت اسے نہیں پڑھتے اور عوام کو اس کے مطالعے کے نقصانات سے ڈراتے ہیں مگر دوسری طرف یہ اقرار بھی کرتے ہیں کہ زمخشری کو زبان کے متعلقہ علوم میں اور بلاغت میں یدطولیٰ حاصل ہے اور ان علموں میں اس کا بلند مقام ہے۔ اگر کشاف کا مطالعہ کرنے والا اہل سنت کے عقائد و مسائل سے واقف ہو اور ان کے دلائل میں ماہر ہو اور بہکنے والا نہ ہو اور اس تفسیر سے محفوظ رہ سکتا ہو تو کشاف کا مطالعہ بڑا فائدہ مند ہے۔ کیونکہ زبان میں اس کے فنون عجیب وغریب ہیں۔ اس دور میں ہمارے پاس شمس الدین توریزی کی جو عراق عجم کے ہیں ایک کتاب پہنچی ہے۔ یہ کشاف کی شرح ہے۔ آپ نے زمخشری کے الفاظ ڈھونڈ ڈھونڈ کر معتزلہ کے عقائد کی معقول دلائل سے تردید کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں آیتوں میں بلاغت اہل سنت کی رائے کے مطابق ہوتی ہے معتزلہ کی رائے کے مطابق نہیں مصنف نے اس میں بڑے کمال سے تفسیر کا حق ادا کیا ہے اور فن بلاغت کی تمام قسموں پر خوب روشنی ڈالی ہے۔ سچ ہے ہر عالم کے اوپر ایک عالم ہے۔

فصل نمبر ۶

حدیث

حدیث کے علوم بہت ہیں اور اپنے دامن میں بہت سے انواع سمیٹے ہوئے ہیں۔

علم ناسخ ومنسوخ: بعض علم ناسخ ومنسوخ کو بتاتے ہیں۔ اس لیے ہماری شریعت میں نہ صرف جواز نسخ ہی ہے بلکہ نسخ واقع بھی ہے یہ اللہ کی اپنے بندوں پر بڑی مہربانی ہے کہ اس نے اپنے بندوں کی مصلحتوں کے اعتبار سے جن کا وہ ذار بن گیا ہے ان کی سہولت کے پیش نظر بعض احکام ہلکے کر دیئے ہیں فرمایا جو آیات ہم منسوخ کر دیتے ہیں یا بھلا دیتے ہیں تو ہم اس سے بہتر یا اس کے برابر لے آتے ہیں۔ لہذا اگر دو خبروں میں نفی و اثبات میں ٹکراؤ ہو جائے اور کوئی ایسی توجیہ دشوار ہو جس سے دونوں میں تطبیق ممکن ہو اور کسی خبر کا پہلے آنا معلوم ہو تو یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ پچھلی خبر ناسخ ہے اور پہلی منسوخ حدیث کے علموں میں ناسخ ومنسوخ کا علم بڑا اہم اور سخت مشکل ہے۔ زہری فرماتے ہیں ناسخ ومنسوخ کی معرفت نے فقہا کو بھٹکا دیا اور عاجز بنا دیا ہے اس فن میں امام شافعی بڑے ماہر تھے۔

رجال: حدیث کا ایک علم معرفت رجال بھی ہے۔ اس سے سندوں کے راوی پرکھے جاتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کونسی حدیث واجب العمل ہے اور کونسی نہیں وہی حدیث واجب العمل ہوتی ہے جس کی سند کامل شرطوں والی ہوتی ہے

کیونکہ عمل اسی وقت واجب ہوتا ہے جب احادیث کی سچائی کا گمان غالب ہو لہذا اس طریقے کے حاصل کرنے میں کوشش کی جائے جس سے سچائی کا گمان غالب حاصل ہو اور وہ طریقہ حدیث کے راویوں کی پہچان ہے کہ وہ عدل وضبط والے نہیں ہیں یا ہیں۔ راویوں کا عدل وضبط حفاظ وائمہ حدیث کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے انہیں عادل اور جرح وغفلت سے بری قرار دیا ہے یا نہیں۔ ہمارے لیے ان کے اقوال ہی حدیث کے ماننے یا نہ ماننے پر دلیل ہیں اسی طرح حدیث بیان کرنے والے صحابہ اور تابعین کے فرق مراتب کو پہچاننا اور ہر ایک کو اس کے رتبے کے مطابق دوسرے سے ممتاز کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح تفاوت اسانید کا پہچاننا ضروری ہے کہ متصل ہے یا منقطع۔ انقطاع کی یہ صورت ہوتی ہے کہ شاگرد کی استاد سے ملاقات ثابت نہ ہو نیز یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ اسناد علتوں سے محفوظ ہیں یا نہیں۔ بعض اوقات اسناد میں کوئی ایسی علت ہوتی ہے جو اسے کمزور بنا دیتی ہے۔ تفاوت اسانید کی دو طرفیں ہیں۔ سب سے اونچی طرف اور سب سے نیچی طرف۔ اونچی طرف کے قبول کرنے کا حکم ہے اور نیچی طرف کے رد کرنے کا اور درمیانی سند حفاظ وائمہ کے اقوال کے موافق کبھی قابل قبول ہوتی ہے اور کبھی قابل رد۔ اس سلسلہ میں علماء کی خاص خاص اصطلاحیں ہیں جو انہوں نے احادیث کے مرتب مراتب کے لیے وضع فرمائی ہیں جیسے صحیح حسن اور ضعیف۔ مفصل منقطع مرسل شاذ غریب اور وہ تمام اصطلاحی الفاظ جو ان میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ حدیث کی ہر نوع کا ایک باب مقرر کیا جاتا ہے اور اماموں کے تمام اختلافات کو یہ ان کے اجماع کو نقل کیا جاتا ہے۔ حدیثوں میں اس کا مطالعہ بھی ضروری ہے کہ شاگرد نے استاد سے کس طرح حدیث حاصل کی پڑھ کر یا نقل کر کے یا شیخ نے شاگرد کو لکھ کر دی یا روایت کی اجازت دی۔ پھر روایت کرنے کے طریقوں میں تفاوت کیا ہے اور اس سلسلے میں علماء میں قبول کرنے یا رد کرنے کی حیثیت سے کیا اختلاف ہے۔ مذکورہ بالا تمام علوم کا مطالعہ کرنے کے بعد متون حدیث کے الفاظ پر غور کیا جاتا ہے کہ وہ غریب ہیں یا مشکل یا ان میں تصحیف تو نہیں۔ اگر تصحیف ہے تو صحیح لفظ ظاہر کیا جائے یا راوی الگ الگ الفاظ یا ملتے جلتے الفاظ ایک ہی حدیث میں تو نہیں لائے اگر ایسا ہے تو ان کے بارے میں کوئی مخصوص اشارہ کیا جائے۔

یہ حدیث کی وہ تمام بڑی بڑی باتیں ہیں جن میں اہل حدیث غور کرتے ہیں سلف کے زمانہ میں حدیث کے راویوں کے حالات خواہ وہ صحابہ ہوں یا تابعین ان کے شہر والوں کو معلوم تھے بعض راوی حجازی ہیں بعض بصری بعض کوفی بعض شامی اور بعض مصری غرضیکہ سب اپنے اپنے زمانوں میں مشہور ومعروف ہیں۔ اسناد میں حجازیوں کا طریقہ دیگر راویوں سے اونچا اور صحت میں بہت مستحکم ہے کیونکہ وہ راویوں کی عدالت وضبط کی شرطوں میں سخت تھے اور مجہول الحال راوی کو قبول نہیں کرتے تھے۔

مالک طریقہ حجازیہ کی سند ہیں: سلف کے بعد طریقہ حجازیہ کی سند امام مالکؒ ہیں جو مدینہ کے ایک جید عالم تھے پھر امام مالک کے بعد ان کے شاگرد ہیں جیسے امام محمد بن ادریس شافعی اور امام احمد بن حنبل وغیرہ۔ شروع شروع میں علم شریعت (حدیث) کا مدار خالص نقل پر تھا۔ سلف اس سلسلے میں بڑی دوڑ دھوپ کرتے تھے اور صحیح احادیث کا قصد کر کے صحیح وضعیف کو چھانٹ دیا کرتے تھے حتیٰ کہ یہ فن انہوں نے مکمل کر دیا امام مالک نے موطیٰ لکھی اور موطیٰ میں متفق علیہ اور صحیح حدیث کے اصول وقواعد درج فرمائے اور اسے فقہی ابواب پر مرتب کیا۔ پھر حفاظ وائمہ حدیث نے احادیث کے مختلف طرق واسانید پر اپنی توجہ مبذول فرمائی۔ کبھی حدیث کی اسناد مختلف راویوں سے کئی طریقوں سے آ جاتی ہے اور کبھی ایک ہی حدیث معانی کی

رو سے مختلف بابوں میں بیان کر دی جاتی ہے۔

امام بخاری: محمد بن اسمٰعیل بن بخاری اپنے زمانے میں امام المحدثین کی حیثیت سے چمکے اور آپ نے اپنی مشہور کتاب الجامع الصحیح (بخاری) میں فقہی ابواب پر صحیح حدیثیں مع ان کے تمام حجازی عراقی اور شامی طرق کے درج کیں۔ آپ نے بخاری میں وہی حدیثیں درج کیں جن پر علماء کا اجماع تھا اور جن پر اختلاف تھا وہ چھوڑ دیں۔ آپ نے ایک ہی حدیث کو اس کے باب میں باب کے معنی کو شامل ہونے کی وجہ سے بار بار درج کی اس نکتہ کی رو سے بخاری میں مکرر احادیث درج ہیں۔ حتی کہ کہا جاتا ہے کہ بخاری میں کل سات ہزار دو سو حدیثیں ہیں۔ تین ہزار مکرر ہیں۔ مکررات نکال کر کل چار ہزار دو سو حدیثیں رہ جاتی ہیں۔ لیکن امام موصوف مکرر احادیث جہاں لائے ہیں وہاں جدید طریق اختیار کیا ہے یعنی جتنی بار حدیث مکرر رہے اتنے ہی اس کے الگ الگ طرق بیان کر دیئے ہیں۔ معلوم ہوا چکہ بخاری کے مکررات بھی فوائد سے خالی نہیں ان سے حدیث کی متعدد طرق معلوم ہو جاتے ہیں۔

امام مسلم: پھر امام مسلم کا زمانہ آتا ہے آپ نے بھی ایک صحیح مسند تالیف فرمائی جو مسلم کے نام سے مشہور ہے آپ صحیح احادیث درج کرنے میں امام بخاری کے قدم بقدم ہیں۔ آپ نے بھی وہی حدیثیں درج کیں جن پر علماء کا اتفاق ہے لیکن آپ مختلف ابواب میں مکرر حدیثیں نہیں لائے ایک ہی باب میں ایک ہی حدیث کے مختلف طرق جمع فرمائے ہیں اس سے بڑا زبردست فائدہ ہوا کہ بخاری میں جو طرق بکھرے ہوئے تھے مسلم نے انہیں سمیٹ کر ایک جگہ جمع کر دیا مسلم بھی فقہی ابواب اور عنوانوں پر مرتب ہے۔ یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ امام مسلم اور بخاری دونوں اپنی کتابوں میں تمام احادیث صحیح نہیں لائے۔ ورنہ کتابوں کی ضخامت بہت بڑھ جاتی۔ لوگوں نے ان دونوں اماموں کی شرطوں پر بہت سی صحیح حدیثیں اپنی کتابوں میں جمع کر دی ہیں پھر ابو داؤد سجستانی ابو عیسیٰ ترمذی اور عبدالرحمٰن نسائی نے اپنی اپنی کتابیں لکھیں۔ ان کتابوں میں تمام صحیح حدیثیں جمع کر دی گئیں۔ مذکورہ بالا تینوں اماموں نے ان شرطوں کو مدنظر رکھا جن سے حدیث پر عمل کیا جا سکتا ہے یعنی ان میں یا تو اسناد کے عالی رتبے کا خیال کیا جسے صحیح کہتے ہیں یا اس کے نیچے والے رتبے کا خیال کیا جسے حسن کہتے ہیں (ان میں وہی حدیثیں درج ہیں جو یا تو صحیح یا حسن اور حسن وصحیح احادیث قابل عمل ہوتی ہیں) یہی پانچوں کتابیں احادیث میں امہات (اصل وجڑ) کہلاتی ہیں اگرچہ حدیث کی اور بھی بہت سی کتابیں ہیں مگر اکثر کتابیں انہیں امہات کی طرف لوٹتی ہیں غرضیکہ مذکورہ بالا تمام شرطوں اور اصطلاحوں کی معرفت کا نام علم حدیث ہے بعض اوقات ناسخ ومنسوخ کو ایک مستقل علم قرار دیدیا جاتا ہے اسی طرح غریب احادیث کو بھی علماء نے ناسخ ومنسوخ اور غرائب میں کتابیں لکھی ہیں جو مشہور ومعروف ہیں۔ بعض نے مؤتلف ومختلف احادیث کو علیحدہ کر کے ایک جگہ جمع کر دیا ہے۔ علوم حدیث پر بیشمار کتابیں لکھی گئی ہیں۔

امام حاکم: احادیث کے جید علماء اور ائمہ میں سے ابو عبداللہ حاکم بھی ہیں۔ حدیث میں ان کی کتابیں مشہور ہیں یہی وہ امام ہیں جنہوں نے حدیثوں کو مہذب ومنقح کر کے ان کی خوبیوں کو دوبالا کیا۔ حدیث میں پچھلے علماء میں سے مشہور کتاب ابو عمرو بن صلاح کی ہے آپ کا زمانہ ساتویں صدی کے آغاز میں ہے۔ آپ کے بعد محی الدین نووی نے یہی کام انجام دیا۔

حدیث کی اہمیت: فن حدیث مقصد کی حیثیت سے بڑا شریف ہے کیونکہ اس سے وہ چیزیں معلوم ہوتی ہیں جن سے سنتوں کو جو صاحب شریعت سے منقول ہیں محفوظ رکھا جائے اس زمانے میں تخریج واستدراک حدیث کا کام ختم ہو چکا ہے کیونکہ بطور عادت کے یہی گمان غالب ہے کہ اس قدر کثیر علماء جن کے زمانے بھی ایک دوسرے سے ملحق ہیں اور جو بے حد محنت کر کے ہمارے لیے میدان صاف کر گئے کسی حدیث سے بے خبر رہنے والے یا اسے چھوڑنے والے نہیں کہ بعد میں آنے والے اس کا کھوج لگائیں غفلت وترک ان سے بعید ہے۔ اس زمانے میں ہمیں جس کام کی طرف توجہ مبذول کرنی چاہیے وہ یہ ہے کہ آیا پیش کردہ حدیث امہات میں سے ہے یا نہیں اور حدیثیوں کی روایتیں ان کے مصنفین سے یاد رکھی جائیں اور یہ بھی غور کیا جائے کہ ان کی اسناد ان کے مصنفوں تک پہنچ بھی رہی ہیں کہ نہیں۔ نیز حدیث کی اسناد مانی ہوئی شرطوں اور احکام کے مطابق ملالی جائیں تا کہ پورے استحکام سے انتہا تک پہنچ جائیں۔ توجہ محض انہی پانچوں امہات پر کافی ہے دوسری کتاب کی شاذ و نادر ہی ضرورت پڑے گی۔

امہات خمسہ میں بخاری کا مقام: مسلم کی طرف علمائے مغرب کی بڑی توجہ ہے اسی لیے علماء اس کی شرح بہت مشکل سمجھتے ہیں اور اس کی مراد تک پہنچنا دشوار جانتے ہیں کیونکہ اس کی گہرائیوں تک پہنچنے کے لیے حدیث کے متعدد طریق پر بھی کہ حجازی ہیں یا شامی یا عراقی عبور حاصل کرنا اور ان کے حالات پہچاننا اور ان کے بارے میں حفاظ کے اختلافات محفوظ رکھنا ضروری ہیں اس لیے اس کے تراجم سمجھنے کے لیے انتہائی گہری نگاہ کی ضرورت ہے۔ کیونکہ امام بخاری ایک عنوان قائم کرتے ہیں اور اس میں بعینہ وہی حدیث لے آتے ہیں جو پہلے لا چکے ہیں۔ کیونکہ اس حدیث میں وہ معنی بھی پایا جاتا ہے جو عنوان میں دیا گیا ہے اس طرح کئی کئی عنوانوں میں بار بار ایک حدیث اپنے مختلف معنی کی وجہ سے مکرر آ جاتی ہے۔ بہت سے علماء جیسے ابن بطال ابن مہلب اور ابن تین وغیرہ نے بخاری کی شرحیں لکھیں لیکن شرح کا حق ادا کرنے سے قاصر رہے۔ میں نے اپنے اکثر اساتذہ سے سنا ہے فرمایا کرتے تھے بخاری کی شرح امت پر قرض ہے جو ہنوز ادا نہ ہو سکا ان کا مطلب یہ ہے کہ کوئی عالم مذکورہ بالا اعتبار سے شرح کے فرائض ادا نہ کر سکا۔

امہات خمسہ میں مسلم کا مقام: مسلم کی طرف علمائے مغرب کی بڑی توجہ ہے۔ وہ اس پر ٹوٹے پڑتے ہیں اور بالاتفاق کہتے ہیں کہ مسلم بخاری سے ان تمام حدیثوں میں افضل ہے جو بخاری میں ہیں اور بخاری کی شرط پر نہیں اس قسم کی حدیثیں اکثر تراجم میں آتی ہیں امام مارزی مالکی نے مسلم کی شرح لکھی جس کا نام المعلم بفوائد مسلم ہے اس شرح میں حدیث و فقہ کے مسائل جمع کر دیئے گئے ہیں مگر یہ شرح نامکمل ہے۔ اس کے بعد قاضی عیاض نے اس کی تکمیل کی اور اس کا نام اکمال المعلم رکھا ان دونوں کے بعد محی الدین نووی نے شرح لکھی اور ان دونوں کتابوں کے تمام مسائل کے لیے اور کچھ اضافہ بھی کیا۔ اب یہ ایک جامع شرح بن گئی بخاری مسلم کے بعد دوسری سنن کی کتابوں کا جو منتہا کا مرجع و مآخذ ہیں اکثر شرح کتب فقہ میں موجود ہے بجز ان مسائل کے جو علم حدیث سے خاص ہے علماء نے انفرادی طور پر بھی ان کی شرحیں لکھی ہیں ور علم حدیث کے تمام مسائل موضوعات اور اسنادوں پر سیر حاصل روشنی ڈالی ہے۔ یاد رکھئے اس زمانہ میں مراتب احادیث ممتاز ہیں صحیح حسن ضعیف، معلول اور غیر معلول سب کو ائمہ وحفاظ نے پہنچوا دیا ہے۔ اب ہمارے لیے ان احادیث کی تصحیح کے لیے جن کی تصحیح

گذشتہ زمانے میں کی جا چکی ہے کوئی طریقہ ایسا باقی نہیں رہا کہ مزید کرید کی جا سکے۔ ائمہ حدیث تو احادیث کو ان کے طرق اسناد کے ساتھ اس طرح پہچنوایا کرتے تھے کہ اگر کوئی بلا سند طریق کے کوئی حدیث روایت کرتا تو سمجھتے تھے کہ حدیث اپنی اصل وجہ سے الٹ دی گئی ہے چنانچہ ایسا واقعہ امام بخاری کے ساتھ بغداد میں پیش آیا جب بغدادیوں نے آپ کا امتحان لینا چاہا تو آپ سے چند حدیثوں کی سند کو پلٹ کر ان کے بارے میں پوچھا۔ آپ نے فرمایا مجھے یہ حدیث معلوم نہیں پھر آپ نے صحیح سندوں سے تمام حدیثیں بیان فرما دیں اور ہر متن کو اس کی سند کی طرف لوٹا دیا۔ اس وقت لوگوں نے آپ کی امامت کا لوہا مان لیا۔

روایات احادیث میں ائمہ کی کمی بیشی کی وجہ: یہاں یہ بات بھی خوب ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ بعض ائمہ کرام سے روایتیں زیادہ منقول ہیں اور بعض سے کم چنانچہ امام ابوحنیفہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کی روایتیں ۱۷ حدیثوں تک پہنچتی ہیں امام مالک کے نزدیک وہی حدیثیں صحیح ہیں جو موطا میں ہیں اور جو زیادہ سے زیادہ تین سو ہوں گی (موطا میں ۵۰۰ یا ۷۰۰ یا ایک ہزار یا زیادہ ۱۷۲۰ یا ۶۶۶ حدیثیں ہیں۔ زرقانی نے مصنف کا قول نقل نہیں کیا) مسند احمد بن حنبل میں ۵۰۰۰۰ حدیثیں ہیں۔ بہرحال ہر امام اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق روایتیں لاتا ہے بعض متعصب لوگوں نے یہ الزام لگایا ہے کہ بعض امام کے پاس حدیث کا سرمایہ بالکل ہی تھوڑا تھا وہ قریب قریب تہی دست تھے یہی وجہ ہے کہ ان کی روایتیں بہت کم ہیں آئمہ کی شان میں اس قسم کی بدگمانی رکھنے کی کوئی معقول وجہ نہیں کیونکہ شریعت قرآن و حدیث سے لی جاتی ہے اگر کسی کے پاس حدیث کا سرمایہ کم ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ اپنا سرمایہ اور روایات بڑھائے اور اس سلسلے میں سخت دوڑ دھوپ کرے تاکہ دین صحیح اصول سے لے سکے اور احکام کو احکام والے اصل مبلغ سے سیکھ سکے اگر کسی امام سے کم روایتیں منقول ہیں تو اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ اتنی ہی روایتوں سے واقف تھا بلکہ یہ معنی ہیں کہ اسکے معیار پر اتنی ہی صحیح حدیثیں اتری تھیں کیونکہ طرق حدیث میں مطاعن و علل کی وجہ سے انہیں حدیثیں چھوڑ دینی پڑیں جبکہ اکثر کے نزدیک یہ اصول کا ایک مانا ہوا مسئلہ ہے کہ جرح تعدیل پر مقدم ہے کسی امام کا اجتہاد یہی چاہتا ہے کہ جن احادیث میں یا ان کے طرق اسانید میں کوئی طعن ہو یا کوئی علت ہو وہ ناقابلِ قبول ہے اور اکثر احادیث میں مطاعن و علل پائے جاتے ہیں۔ اس لیے ان کی روایتیں کم ہوتی ہیں کیونکہ جتنی کڑی شرطیں ہوں گی اتنی ہی روایات میں قلت ہو گی۔ کیونکہ طعن یا علت سے روایت میں ضعف آ جاتا ہے اور وہ قابل رد ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں عراقیوں کی بہ نسبت حجازیوں سے روایات احادیث زیادہ ہیں کیونکہ مدینہ دار الہجرت اور صحابہ کی پناہ گاہ تھا۔ جو صحابی مدینہ سے عراق چلے گئے تھے۔ وہ زیادہ تر جہاد ہی میں مشغول رہتے تھے۔ امام ابوحنیفہؒ سے روایتیں محض اس لیے کم ہیں کہ آپ شروط تحمل روایت میں بہت سخت تھے اگر کسی یقینی حدیث سے ذاتی فعل ٹکرا جاتا تو ابوحنیفہ اسے بھی ضعیف قرار دے کر چھوڑ دیا کرتے تھے۔ اسی وجہ سے آپ سے روایتیں کم ہیں جس کی وجہ سے حدیثیں بھی کم منقول ہیں۔ یہ بات نہیں کہ آپ نے معاذ اللہ جان بوجھ کر حدیث کی روایت چھوڑ دی ہو۔

امام ابوحنیفہ حدیث کے بڑے مجتہد تھے: اس کی دلیل کہ آپ علم حدیث کے بڑے مجتہد تھے یہ ہے کہ لوگ آپ کے مذہب پر بھروسہ کرتے ہیں اور کسی بات کو ماننے نہ ماننے کے اعتبار سے آپ کی رائے کا احترام کرتے ہیں۔ اس کے

برعکس دوسرے محدثین کرام نے تحمل حدیث کی شرطیں ہلکی کر دیں اسی لیے انہیں بہت سی حدیثوں کی روایت کا موقع مل گیا۔ یہ سب اپنے اپنے اجتہاد کے نتائج ہیں۔ خود امام ابوحنیفہ کے شاگردوں نے آپ کے بعد جب شرطوں میں تحقیق کی تو ان کی روایتیں بہت ہو گئیں چنانچہ طحطاوی کی بہت سی روایتیں ہیں اور ان کی ایک جلیل القدر مسند بھی ہے مگر بخاری مسلم کے مقابلے کی نہیں ہے کیونکہ جن شرطوں پر بخاری مسلم نے اپنی کتابوں کی بنیاد رکھی ہے۔ ان پر امت کا اجماع ہے جیسا کہ علماء کا قول ہے اور طحطاوی کی شرطوں پر اجماع نہیں ہے۔ مثلاً طحطاوی مجہول الحال راوی کی روایت لے لیتے ہیں وغیرہ وغیرہ اسی لیے طحطاوی پر بخاری و مسلم مقدم ہیں۔ بلکہ مشہور کتب سنن میں بھی کیونکہ طحطاوی کی شرطیں ان کی شرطوں سے بھی گری ہوئی ہیں اسی لیے بخاری مسلم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کی قبولیت پر اجماع ہے مگر اس راہ سے ان میں جو کچھ ہے اس کی صحت پر اجماع ہے کیونکہ ان کی شرطوں پر تمام امت کا اجماع ہے اس لیے آپ ائمہ مجتہدین کے بارے میں بدگمانی نہ کیجئے لوگوں میں یہی وہ طبقہ ہے جو حسن ظن کا زیادہ حقدار ہے اگر ان کی کوئی بات بظاہر سمجھ میں بھی نہ آئے تو اس کی ان کی شان کے لائق توجیہ کر لینی چاہیے۔

فصل نمبر ۷

فقہ فرائض

فقہ انسان کے افعال کے بارے میں اللہ کے احکام کی اس حیثیت سے معرفت کا نام ہے کہ وہ واجب ہیں یا حرام۔ مستحب ہیں یا مکروہ اور مباح ہیں یا نہیں یہ باتیں قرآن و حدیث سے اور شرعی دلائل سے لی جاتی ہیں جو شارع علیہ السلام نے ان کے پہچاننے کے لیے قائم کیے ہیں۔ جب ان دلائل سے احکام نکالے جاتے ہیں تو انہیں فقہ کہا جاتا ہے۔ سلف بھی انہیں احکام سے دلائل نکالا کرتے ہیں اور اختلاف پیدا ہو جایا کرتا تھا بلکہ اختلافات کا رونما ہونا یقینی ہے۔ کیونکہ اکثر دلائل قرآن پاک کی آیتیں ہیں اور قرآن عربی میں ہے عربی زبان کے الفاظ متعدد معنی کا احتمال رکھتے ہیں اس لیے قرائین سے کسی معنی کی تعین کرنی پڑتی ہے لہذا اختلاف کے بغیر چارہ نہیں۔ علاوہ ازیں ثبوت میں سنت کے بھی مختلف طریقے ہیں اور اس کے اکثر احکام بظاہر ٹکرا جاتے ہیں اس لیے ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے جہاں سے اختلاف پیدا ہوتا ہے معلوم ہوا کہ غیر قرآنی دلائل میں بھی اختلاف کے بغیر چارہ نہیں۔ علاوہ ازیں نت نئی باتیں رونما ہوتی رہتی ہیں جو کسی قرآنی دلیل کے گھیرے میں نہیں آتیں۔ اس لیے انہیں کسی ادنیٰ سی مشابہت کی وجہ سے کسی دلیل کے دائرے ہی میں بند کرنا پڑتا ہے۔ یہ تمام اشارے ان اختلافات کی طرف کیے گئے ہیں جو یقیناً واقع ہوا کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے سلف اور ان کے بعد ائمہ کرام میں اختلافات پیدا ہوئے۔ پھر تمام صحابہ مفتی نہ تھے اور نہ تمام صحابہ سے دین لیا جاتا تھا۔ فتوے انہیں سے پوچھے جاتے تھے جو قرآن حکیم کے عالم ہوتے تھے اور ان کے ناسخ و منسوخ کو محکم و متشابہ کو اور اس کی تمام دلالتوں کو پہچانتے تھے خواہ انہوں نے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست تعلیم پائی ہو یا بڑے بڑے صحابہ سے احکام سنے ہوں اسی لیے انہیں قرا (قاری کی جمع) کہا جاتا تھا یعنی جو قرآن پڑھتے پڑھاتے ہیں۔ کیونکہ عرب جاہل قوم تھی۔ اس لیے جو قرآن حکیم پڑھنے پڑھانے پر قادر ہوتا تھا اسے خاص طور سے قاری کہہ دیا کرتے تھے۔ کیونکہ اس زمانے میں پڑھے لکھے شاذ و نادر ہی ہوا کرتے تھے۔ آغاز اسلام تک لوگوں کا یہی حال رہا پھر اسلامی شہر عظیم بن گئے اور قرآن میں مشغول رہنے کی وجہ سے عرب سے جہالت ختم ہونے لگی اور لوگ دھڑا دھڑ استنباط کرنے لگے۔ اس طرح استنباط کی جڑیں جم گئیں اور فقہ مکمل ہو کر ایک صنعت اور مکمل علم بن گیا۔ اب یہ لوگ بجائے قراء کے فقہا اور علما کہلائے جانے لگے اور فقہ ان میں دو حصوں میں بٹ گیا ایک طریقہ تو اہل الرائے والقیاس کا تھا جو اہل عراق تھے اور ایک طریقہ اہل حدیث کا تھا جو حجازی تھے۔ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ عراقیوں کے پاس حدیثوں کا ذخیرہ کم تھا۔ اس لیے انہوں نے کثرت سے قیاس کیے اور اس میں خوب ماہر ہو گئے اسی لیے انہیں اہل الرائے کہا جانے لگا۔ اہل الرائے میں سب سے پیش پیش ابو حنیفہ ہیں جن کا اور جن کے شاگردوں کا ایک مستقل مذہب ہے اور حجازیوں کے امام امام مالک بن انس اور ان کے بعد امام شافعی ہیں۔ علماء کی ایک جماعت نے قیاس کو نہیں مانا اور قیاس پر عمل کرنا غلط ٹھہرایا۔ یہ فرقہ ظاہریہ کا ہے۔ ظاہریہ نے تمام مدارک احکام نصوص و اجماع میں منحصر کر دیئے اور قیاس جلی کو اور نص والی علت کو نص ہی میں شمار کر لیا کیونکہ علت پر نص اپنے تمام مقامات میں حکم پر نص ہے۔ اس مذہب کا امام داؤد بن علی ان کا بیٹا اور ان دونوں کے شاگرد ہیں۔

یہی تمام مذاہب امت میں جمہور کے مشہور مذہب ہیں۔ اہل بیت نے چند مذاہب اختراع کیے اور اپنا فقہ الگ مرتب کیا جن میں وہ منفرد اور شاذ ہیں اور اسی خود ساختہ فقہ پر ان کے مذہب کی بنیاد ہے۔ اس خود ساختہ فقہ میں بعض صحابہ پر الزام لگانا ائمہ کو معصوم سمجھنا اور ان کے اقوال میں جو تضاد پایا جاتا ہے اسے اٹھانا بھی شامل ہے۔ یہ تمام مسائل سرتاپا بے بنیاد ہیں اسی طرح خارجیوں نے کیا یہ بھی اپنے مذہب میں منفرد اور شاذ ہیں۔ جمہور نے ان کے مذاہب کی پرواہ نہیں کی بلکہ ان کی تردید پر اپنی تمام کوششیں صرف کر دیں اس لیے ہم ان مذاہب کا کوئی مسئلہ بھی نہیں پہچانتے اور نہ ہم ان کی کتابیں روایت کرتے ہیں اگر یہ کتابیں پائی جاتی ہوں تو ان کے مذہب ہی میں پائی جاتی ہوں۔ کتب شیعہ ان کے شہروں میں یا جہاں ان کی حکومت قائم رہ چکی ہے وہاں مشرق مغرب اور یمن میں پائی جاتی ہیں۔ خارجیوں کا بھی یہی حشر ہوا ان میں سے فقہ میں ہر ایک کی کتابیں اور عجیب و غریب رائے ہیں۔ آج ظاہریہ کا مذہب بھی مٹ مٹا گیا کیونکہ اس کے امام ختم ہو گئے اور جو یہ مذہب اختیار کر لیتا ہے اس پر جمہور کی طرف سے لعن طعن پڑتی ہے۔ اب یہ مذہب محض کتابوں میں ہے کہیں اور نہیں۔ بہت سے طلبہ جو ان کے مذاہب کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں اور ان کتابوں سے ان کا فقہ اور مذہب سیکھنا چاہتے ہیں وہ اپنا وقت ضائع کرتے ہیں اور اس سے جمہور کی مخالفت اور ان کے مذہب سے انکار بھی لازم آتا ہے ہو سکتا ہے کہ وہ اس مذہب کی وجہ سے بدعتوں میں شمار کر لیے جائیں کیونکہ وہ اساتذہ کی چابی کے بغیر کتابوں سے علم کو نقل کر رہے ہیں۔

ابن حزم: ابن حزم نے ایسا ہی کیا تھا۔ حالانکہ حفظ حدیث میں ان کا بہت اونچا مقام ہے یہ ظاہریہ مذہب کی طرف لوٹ گئے اور اس میں ایسے ہوشیار و ماہر ہو گئے کہ اپنے زعم میں ان کے اقوال نے اجتہادی درجہ حاصل کر لیا اور امام داؤد کی مخالفت بھی کی اور بہت سے مسلمان اماموں پر بھی لے دے کی علما کو ان کا یہ رویہ برا معلوم ہوا اور انہوں نے اس مذہب کی پوری

تفصیل سے تردید کی اور برائی بیان کی اوران کی کتابوں سے بائیکاٹ کیا اور بازاروں میں ان کی خرید وفروخت پر پابندی لگا دی بلکہ کبھی کبھی تو انہیں پھاڑ بھی دیا جاتا تھا۔ اب صرف دو مذہب باقی رہے عراق میں اصحاب رائے کا اور حجاز میں اہل حدیثوں کا۔ عراقیوں کے امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت ہیں۔ آپ فقہ میں انتہائی بلند پایہ امام ہیں۔ آپ کا مقام کوئی نہ پا سکا حتی کہ آپ کے ہم مشربوں نے خصوصاً امام مالک وشافعی نے بھی فقہ میں آپ کے بلند مرتبہ کا اعتراف کیا ہے۔ حجازیوں کے امام، امام مالک بن انس اصبحی ہیں جو مدینہ منورہ کے امام ہیں جو دارالہجرت ہے۔ آپ نے معتبر دلائل شرعیہ میں ایک اور دلیل کا اضافہ کیا ہے یعنی قرآن حدیث اجماع اور عمل۔

اہل مدینہ کیونکہ آپ نے مدینہ والوں کو دیکھا کہ جو کام کرتے ہیں یا چھوڑتے ہیں اس میں وہ پہلے لوگوں کی پیروی کرتے ہیں اور دین میں ان کی اقتدا ضروری سمجھتے ہیں۔ اقتدا کا یہ سلسلہ صحابہ تک جا پہنچتا ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی اقتدا کیا کرتے تھے اور شریعت آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے سیکھا کرتے تھے۔ امام مالک کے نزدیک یہی عمل اہل مدینہ شرعی دلائل کے اصول میں سے ہے۔ لیکن اکثر علماء یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ اجماع میں داخل ہے۔ مستقل جداگانہ دلیل نہیں۔ آپ نے فرمایا یہ بات نہیں ہے کیونکہ دلیل اجماع مدینہ والوں کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ تمام امت کو شامل ہے۔

اجماع کی تعریف: یاد رکھیے اجماع اجتہاد سے کسی دینی مسئلہ پر اتفاق کا نام ہے۔ امام مالک نے اسی معنی کے لحاظ سے عمل اہل مدینہ کا اعتبار نہیں کیا بلکہ اس حیثیت سے اعتبار کیا ہے کہ چونکہ مدینہ والے نسلاً بعد نسلٍ شارع علیہ السلام لے عہد مبارک تک کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے میں رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا پر جمے رہے اس لیے فعل پر وہ متفق ہوئے لہذا اب سب کو بالاتفاق ان کی پیروی کرنی لازم ہے اجماع کے مفہوم میں اس سے وسیع اتفاق ہوتا ہے چونکہ اتفاق دونوں میں پایا جاتا ہے۔ اس لیے عمل اہل مدینہ اجماع کے مشابہہ معلوم ہوتا ہے چنانچہ امام موصوف نے اسی مشابہت کی وجہ سے اسے باب اجماع میں بیان فرمایا ہے۔ دونوں میں یہ فرق ہے کہ اجماع میں جو اتفاق ہوتا ہے۔ وہ دلائل میں غور وفکر کے بعد اجتہاد سے ہوتا ہے اور مدینہ والوں کا کرنے نہ کرنے پر اتفاق مشاہدہ پر مبنی ہے۔ غور وفکر اور اجتہاد پر نہیں اگر عمل اہل مدینہ باب فعل النبی وتقریرہ میں لایا جاتا ہے یا ان دلائل کے ساتھ لایا جاتا ہے جن میں اختلاف ہوتا ہے جیسے مذہب صحابی۔ پہلے لوگوں کی شریعت اور استصواب کے تحت لایا جاتا تو انتہائی موزوں ہوتا۔

پھر امام مالک کے بعد محمد بن ادریس مطلبی شافعی کا زمانہ ہے آپ امام مالک کے بعد عراق تشریف لے گئے اور امام ابوحنیفہ کے شاگردوں سے ملے اور ان سے فقہ سیکھا۔ آپ نے حجازیوں اور عراقیوں کے طریقے ملا کر اپنا ایک نیا مسلک بنایا اور بہت سے مسائل میں امام مالک کی مخالفت کی پھر امام احمد بن حنبل افق دین پر چمکے۔ آپ بڑے محدثین میں سے تھے۔ آپ کے شاگردوں نے امام ابوحنیفہ کے شاگردوں سے فقہ پڑھا۔ حالانکہ ان کے پاس حدیث کا سرمایہ بہت تھا آپ کے شاگرد ایک نئے مسلک کے ساتھ مخصوص ہوئے اسلامی ممالک میں لوگوں نے انہیں چاروں اماموں کی تقلید پر قناعت کی اور دیگر اماموں کی تقلید کرنے والوں کا نام ونشان بھی نہ رہا لوگوں نے اختلافات مسالک کا دروازہ بند کر دیا کیونکہ علوم کی اصطلاحوں کی کثرت ہوگئی اور اجتہاد کے مقام تک پہنچنے کی لوگوں میں صلاحیت نہیں رہی اور اس لیے بھی کہ ہر کس وناکس مجتہد

نہ بن بیٹھے اس لیے صراحت سے کہہ دیا گیا کہ اب لوگ اجتہاد کی صلاحیت سے عاجز ہیں اور سب تقلید کے لیے مجبور ہیں۔ ان چاروں اماموں میں سے جس کی چاہیں تقلید کریں۔ یہ حرام ہے کہ چاروں کی باری باری تقلید کریں کیونکہ اس طرح تو دین مذاق بن کر رہ جائے گا۔ اب فقہ میں چاروں اماموں کے اقوال بیان کیے جاتے ہیں اور ہر مقلد اپنے امام کے قول پر عمل کرتا ہے جب کہ اصول کی تشریح اور روایت کی سند کا بھی اچھی طرح سے پیش نظر رکھنا ہے۔ آج فقہ کا بس اتنا ہی مفہوم ہے اگر آج کوئی مجتہد بن بیٹھے تو اس کے اجتہاد کو کوئی تسلیم نہیں کرے گا اور نہ اس کی تقلید پر کوئی آمادہ ہوگا آج دنیا کے تمام مسلمان انہیں چاروں کی تقلید کی طرف لوٹ گئے ہیں (ان چاروں اماموں کی وصیت ہے کہ اگر ہمارے قول کے خلاف صحیح حدیث مل جائے تو ہمارا قول چھوڑ کر حدیث پر عمل کرو۔ اس لیے ان کی اصل تقلید کا مفہوم اسی وقت پورا ہوگا جب ان کے اس قول پر بھی عمل کیا جائے۔ ہمارے ذمہ صرف پہنچا دینا ہے)

امام احمد کے ماننے والے تھوڑے ہیں۔ کیونکہ ان کے مذاہب میں اجتہاد بہت کم ہے اور زیادہ تر اخبار و روایات پر مبنی ہے ان کے ماننے والے اکثر شام و عراق کے علاقے بغداد اور اس کے نواح میں پائے جاتے ہیں۔ یہ لوگ سب سے زیادہ احادیث و روایات کے حافظ ہوتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ کے ماننے والے آج عراقی سندھی چینی ماوراء النہری اور تمام عجمی شہروں کے مسلمان ہیں۔ کیونکہ ان کا مذہب خصوصیت سے عراق اور دار السلام کا مذہب تھا جو سرکاری مذہب تھا اور سرکاری مذہب ہی کو زیادہ مقبولیت حاصل ہوتی ہے۔ پھر آپ کے شاگردوں کو خلفائے عباسیہ کی صحبت بھی حاصل تھی اس لیے ان کے فقہ پر کثرت سے کتابیں لکھی گئیں اور شافعیوں سے مناظرہ کی مجلسیں بھی خوب گرم رہیں اور اختلافی مسائل میں انتہائی نفیس و مفید مذاکرے ہوئے اور انہوں نے گہرے اور سنجیدہ نظریات پیش کیے اور عجیب و غریب خیالات کا اظہار کیا۔ ان کے کارنامے لوگوں کے سامنے ہیں جو تھوڑے سے مغرب میں بھی پائے جاتے ہیں۔ انہیں نقل کر کے مغرب میں لانے والے قاضی ابن عربی اور ابو الولید باجی ہیں۔

امام شافعی کے ماننے والے زیادہ تر مصر میں ہیں ان کا مذہب عراق خراسان اور ماوراء النہر میں بھی پھیل گیا ہے۔ شافعی اسلامی شہروں میں درس و تدریس میں اور فتاویٰ نویسی میں حنفیوں کے دوش بدوش نظر آتے ہیں ان میں مناظروں کی بڑی بڑی مجلسیں منعقد ہوتی رہیں۔ اختلافی مسائل کی کتابیں ان کے وضع وضع کے دلائل سے بھری پڑی ہیں۔ پھر یہ پر رونق علمی مجلسیں نذر عام ہوگئیں جب مشرق پر پوری طرح زوال کی سیاہی چھا گئی۔ جب امام محمد بن ادریس شافعی مصر میں بنی عبدالحکم کے ہاں ٹھہر گئے تو بنی عبدالحکم کی ایک جماعت نے آپ سے علم سیکھا۔ نیز اشہب ابن قاسم اور ابن مواز وغیرہ نے بھی۔ پھر حارث بن سکین نے اور اس کی اولاد نے بھی استفادہ کیا۔

پھر رافضیوں کی حکومت قائم ہو جانے سے مصر سے اہل سنت کا فقہ جاتا رہا اور اس کی جگہ اہل بیت کے فقہ نے لے لی۔ اب وہاں سے فقہائے اہل سنت ختم ہو گئے۔ پھر جب رافضیوں (عبیدئین) کی حکومت کا خاتمہ صلاح الدین یوسف بن ایوب کے ہاتھوں ہوا تب مصر والوں کی طرف شافعی اور ان کے شامی و عراقی شاگردوں کا فقہ لوٹا۔ اب اس کی حالت پہلے سے بہتر ہوگئی اور اس کا بازار خوب گرم ہوا۔ فقہائے شافعیہ میں سے شام میں حلبہ سے جو ایوبیہ حکومت کے زیر سایہ تھی۔ محی الدین نووی (شارح مسلم) اور عز الدین بن عبد السلام اور مصر میں ابن رفعہ اور تقی الدین بن دقیق العبد پھر ان دونوں کے

بعد تقی الدین سبکی مشہور عالم گذرے ہیں آج مصر میں شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی جو نہ صرف شوافع کے بلکہ تمام دنیا میں سب سے بڑے عالم ہیں موجود ہیں۔

امام مالک کے ماننے والے خاص طور سے مغرب واندلس میں ہیں (اگرچہ مالکی مذہب دوسروں میں بھی پایا جاتا ہے مگر شاذ و نادر ہے) کیونکہ اندلسی اکثر حجاز میں آتے جاتے رہے۔ حجاز ہی تک ان کا سفر رہتا تھا۔ اس زمانے میں مدینہ ہی دارالعلم تھا اور مدینہ ہی سے علم عراق تک پہنچا تھا۔ عراق اہل مغرب کے راستے میں نہیں پڑتا تھا اس لیے انہوں نے علمائے مدینہ ہی سے علم سیکھنے پر قناعت کی اس زمانے میں مدینہ کے شیخ و امام امام مالک تھے اور آپ سے قبل آپ کے اساتذہ تھے اور آپ کے بعد آپ کے شاگرد رہے۔ مغرب والے انہی کے پاس آتے جاتے رہے اور انہی سے استفادہ کرتے رہے۔ لہذا دوسروں کو چھوڑ کر انہی کے معتقد بن گئے۔ علاوہ ازیں اہل مغرب واندلس پر بدویت غالب تھی اور وہ عراقیوں کی طرح شہری تمدن سے ناآشنا تھے اس لیے یہ اس مناسبت کی وجہ سے بھی حجازیوں کی طرف زیادہ مائل رہے تھے۔ کیونکہ حجازیوں پر بھی بدویت غالب تھی اس لیے ان پر ہمیشہ مالکی مذہب تروتازہ وشاداب رہا اور اس پر شہریت کی تہذیب کا اثر نہیں پڑا جیسا کہ دوسرے مذاہب پر پڑا۔

تنظیر والحاق: جب یہ چاروں مذہب مستقل ہو کر ممالک اسلامیہ میں پھیل گئے اور اجتہاد و قیاس کی راہیں بند کر دی گئیں تو اب جزئیات میں تنظیر والحاق کی ضرورت پیش آئے یعنی کسی جزئی کو کسی کلی کے اندر داخل کرنے کے لیے اس جزئی کو اس کلی کے افراد کی نظیر ہونا ضروری ہے اس کو الحاق یا قیاس کہتے ہیں اور اگر اس میں اشتباہ ہو تو پھر وہ جزئی اس کلی کے اندر داخل نہیں کی جاتی یہ الحاق و تنظیر انہی اصول کے مطابق عمل میں لائے جاتے ہیں جو ہر ایک امام نے اپنے طریقے کے مطابق مقرر کر دیئے ہیں تنظیر والحاق کے لیے ایک جمے ہوئے ملکہ کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ اس کے ذریعے کوئی عالم تنظیر و تفرقہ پر قادر ہو اور اس سلسلے میں مقدور بھر اپنے امام کی پیروی کرے اس زمانے میں یہی ملکہ علم فقہ کہلاتا ہے۔ تمام اہل مغرب امام مالک کے ماننے والے ہیں آپ کے شاگرد مصر و عراق میں چلے گئے تھے۔ عراق میں مالکی فقہ میں سے قاضی اسماعیل اور ان کے ہم طبقہ جیسے قاضی ابن خویز منداد۔ ابن اللبان' قاضی ابو بکر ابہری' قاضی ابوحسین بن قصار اور قاضی عبدالوہاب اور ان کے بعد والے پائے جاتے ہیں اور مصر میں ابن قاسم اشہب ابن عبدالحکیم اور حارث بن مسکین اور ان کے ہم طبقہ پائے جاتے ہیں۔ اندلس سے عبدالملک بن حبیب مصر آئے اور ابن قاسم اور ان کے ہم طبقہ علماء سے فقہ مالکی پڑھا اور اندلس میں امام مالک کا مذہب پھیلایا اور اس موضوع پر کتاب الواضحہ تصنیف کی۔ پھر انہیں کے ایک شاگرد عتبی نے کتاب العتبیہ لکھی افریقہ سے اسد بن فرات مصر پہنچے اور شروع میں تو امام ابوحنیفہ کے شاگردوں سے فقہ سیکھا پھر امام مالک کے مذہب کی طرف مائل ہو گئے اور ابن قاسم سے فقہ کے تمام ابواب نوٹ کر لیے اور اپنی کتاب قیروان لے کر پہنچے جس کا نام اسدیہ رکھا یہ کتاب اسد سے سحنون نے اسدیہ کے بہت سے مسائل نہیں مانے اور ایک کتاب لکھی جس میں اسدیہ کے تمام مسائل تھے اور اس کے جن مسائل پر سحنون کو اختلاف تھا وہ بھی اس میں معہ دلائل کے درج کیے اور یہ کتاب اسد کے پاس بھیج دی کہ اب وہ سحنون کی کتاب پر عمل کریں۔ اسد کو اس سے شرم و عار آئی مگر لوگ اسدیہ کو چھوڑ کر سحنون کی کتاب پر عمل درآمد کرنے لگے۔ باوجودیکہ سحنون نے ابواب پر جو مسائل تقسیم کیے تھے ان میں سخت گڑبڑ تھی اسی لیے اس کتاب کا نام ہی مخدونہ اور مخلطہ پڑ گیا چنانچہ قیروان والے

مدونہ سے چمٹے رہے اور اندلس والے واضمہ اور عتبیہ سے۔ پھر ابن ابی زید نے مدونہ کو مختصر کر دیا اور اس کا نام بھی المختصر ہی رکھا مدونہ کو ابوسعید برادعی نے بھی جو ایک قیروانی عالم تھے ملخص کیا اور اس کا نام تہذیب رکھا۔ تہذیب کو افریقہ کے اساتذہ نے معیاری قرار دیا اور اسی کو پڑھنے پڑھانے لگے باقی تمام کتابیں چھوڑ دیں۔

اسی طرح اندلس والوں کے نزدیک کتاب العتبہ معیاری تھی۔ وہ اسی کو چمٹے ہوئے تھے اور واضمہ وغیرہ سب کو چھوڑ رکھا تھا۔ پھر اس مذہب کے علماء انہی معیاری کتابوں کی شرح و وضاحت میں پابندی کے ساتھ مصروف رہے چنانچہ افریقہ والوں نے مدونہ پر بہت کچھ لکھا جن میں ابن یونس لخمی ابن ممزر تونسی اور ابن بشیر وغیرہ بھی شامل ہیں اور اندلس والوں نے عتبہ پر بہت کچھ لکھا جن میں ابن ارشد وغیرہ بھی شامل ہیں ابن زید نے ان معیاری کتابوں کے تمام مسائل معہ اختلافات و اقوال کے اپنی کتاب النوادر میں جمع کر دیئے کتاب النوادر فقہ مالکی کے علماء کے تمام اقوال کی جامع ہے اور ابن زید نے اس کتاب میں تمام معیاری کتابوں کے مسائل جمع کر دیئے ہیں۔ ابن یونس نے جب مدونہ پر نوٹس لکھے تو اسی کتاب کے اکثر مسائل نقل کیے ہیں الغرض مالکی مذہب کے دریا قرطبہ اور قیروان میں جوش مارتے رہے ہیں جب تک ان دونوں کی حکومت قائم رہی۔ ان کے بعد ان دونوں کو مغرب والوں نے تھام لیا جب تک عمرو بن حاجب کی کتاب نہ آ گئی۔

ابن عمرو نے اس کتاب میں ہر باب میں اس مذہب کے علماء کے تمام طرق اختصار سے بیان کیے ہیں اور ہر مسئلہ میں ان کے تمام اقوال جمع کر دیئے ہیں اب یہ کتاب مذہب مالکی کی ایک فہرست کی طرح ہے۔ مالکیہ طریقہ حارث بن مسکین ابن مبشر ابن لہیب ابن رشیق اور ابن شاس کے زمانہ سے مصر میں باقی تھا اور اسکندریہ میں بنوعوف بنوسند اور ابن عطا اللہ میں مروج تھا مجھے معلوم نہیں کہ فقہ مالکی ابوعمرو بن حاجب نے کس سے سیکھا لیکن ابوعمرو کا زمانہ عبیدیین کی حکومت ختم ہونے اور مصر سے اہل بیت کا فقہ ہٹ جانے کے بعد کا ہے۔ جب مصر میں فقہائے سنت یعنی شافعی اور مالکی فقہا پہنچ چکے تھے۔ جب ساتویں صدی کے آخر میں ابوعمرو کی کتاب مغرب میں پہنچی تو اکثر مغرب کے طلبا خصوصاً اہل بجایہ اسے چمٹ گئے کیونکہ ان کے سب سے بڑے عالم ابوعلی ناصر الدین زواوی ہی نے یہ کتاب منگوائی تھی۔ کیونکہ انہوں نے یہ کتاب مصر میں ان کے شاگردوں سے پڑھی تھی اور اسے اختصار سے نقل کر لیا تھا اور اسے لے آئے تھے۔ یہ بجایہ میں ان کے شاگرد کے ذریعے پہنچی اور انہی کے ذریعے تمام مغربی شہروں میں اور فقہ کے طلبا میں پھیلی اور آج تک ان میں پڑھی پڑھائی جاتی ہے کیونکہ اس کے بارے میں شیخ ناصر الدین کی ترغیب منقول ہے۔ یہاں کے اساتذہ کی ایک جماعت نے اس کی شرحیں بھی لکھی ہیں جن میں ابن عبدالسلام ابن ارشد اور ابن ہارون بھی شامل ہیں۔ یہ سب اہل تیونس کے شیوخ ہیں اور ان سب کے پیشرو مگر بہترین لکھنے والے ابن عبدالسلام ہیں اس کے باوجود مغرب میں کتاب التہذیب بھی سبقاً سبقاً پڑھی جاتی ہے۔

فصل نمبر ۸

علم فرائض

فرائض ایک مستقل علم ہے اس سے ورثہ کے مقررہ حصے اور اگر سہام تصحیح کے قابل ہیں تو ان کی تصحیح کے اصول نیز

مناسخہ کے اصول کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

مناسخہ یہ ہے کہ مرنے والے کے وارثوں میں ورثہ تقسیم ہونے سے قبل کوئی وارث مر جائے اور اس کا حصہ اس کے ورثہ کے حصوں پر پورا پورا تقسیم نہ ہوتا ہو اور کسر واقعی ہوتی ہو تو ایسی صورت میں تصحیح کی حاجت پیش آتی ہے۔ پہلی تصحیح ایک مرنے والے کے اعتبار سے ہے اور یہ تصحیح کئی مرنے والوں کے اعتبار سے ہے۔ تاکہ اتنے سہام ہو جائیں کہ وارث پر بلا کسر کے تقسیم ہو جائیں کبھی مرنے والے دو سے بھی زیادہ ہوتے ہیں ایسی حالت میں کئی کئی مناسخوں کی تصحیح کرنی پڑتی ہے ہر صورت میں حساب کی طرف لوٹنا پڑتا ہے معلوم ہوا کہ فن فرائض کا مدار حساب پر ہے۔

اسی طرح جب کسی فرض کے دو رخ ہوتے ہیں جیسے بعض وارث ایک شخص کو وارث مانتے ہوں اور بعض نہ مانتے ہوں۔ ایسی حالت میں دونوں طرف مسئلہ حل کیا جاتا ہے اور سہام کی جمع دیکھی جاتی ہے۔ پھر ورثہ وارثوں کے اصل فریضہ کے حصوں کے مطابق بانٹ دیا جاتا ہے اس میں بھی حساب کی ضرورت ہے غرضیکہ اس علم میں حساب ہی کا غلبہ ہے۔ گویا علم الفرائض حساب کی ایک نوع ہے مگر یہ ایک مستقل فن قرار دے دیا گیا ہے اس فن میں علماء نے بہت کتابیں لکھی ہیں اندلس کے پچھلے مالکی علماء کے نزدیک مشہور کتاب ''کتاب ابن ثابت' مختصر القاضی ابو القاسم خوفی ہے اور اس کے بعد جعدی کی کتاب ہے۔ افریقہ کے پچھلے علماء میں سے ابن نمر طرابلسی وغیرہ کی کتابیں ہیں اس فن میں شوافع حنابلہ اور حنفیہ کی خصوصاً ابو المحال اور ان جیسے دیگر علماء کی بھی بہت کتابیں ہیں انہوں نے بڑے بڑے پیچیدہ مسائل حل کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فقہ اور حساب میں کس قدر ماہر تھے۔

فرائض کی اہمیت: فرائض ایک شریف فن ہے کیونکہ یہ جامع معقول و منقول ہے اور اسی کے ذریعے وارثوں کو ان کے حقوق صحیح اور یقینی طریقوں سے اس وقت ملتے ہیں جبکہ بانٹنے والوں کو حصے معلوم نہ ہوں اور انہیں بانٹتے وقت دشواری پیش آئے اسلامی علاقے کے تمام علماء نے اس کی طرف اپنی خاص توجہ مبذول کی ہے۔

بعض مصنفین نے علم الفرائض میں حساب اور فرضی مسائل میں بڑا غلو کیا ہے۔ ایسے ایسے فرضی مسائل پیدا کیے جن کے جوابات حساب کے کئی اقسام سے الجبرے اور جذر وغیرہ سے نکالے جاتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے انہی مسائل سے اپنی کتابیں بھر دی ہیں اس قسم کی کتابیں اگرچہ لوگوں میں مروج نہیں اور مسائل وراثت میں زیادہ مفید بھی نہیں۔ کیونکہ ان کے مسائل شاذ و نادر ہی پیش آتے ہیں۔ تاہم ان سے مشق خوب ہو جاتی ہے اور پورا پورا ملکہ حاصل ہوتا ہے۔

علم الفرائض کی فضیلت: اس فن پر لکھنے والے اس کی فضیلت پر عموماً یہ حدیث پیش کیا کرتے ہیں کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرائض ۱/۳ علم ہے اور یہی سب سے پہلے بھلا دیا جائے گا۔ ایک روایت میں اسے آدھا علم بتایا گیا ہے (ابونعیم) کہتے ہیں اس حدیث میں فرائض سے وارثوں کے مقررہ حصے مراد ہیں لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مطلب غلط ہے۔ بلکہ فرائض سے مراد فرائض تکلیفیہ ہیں خواہ ان کا تعلق عبادات سے ہو یا ورثہ سے یا معاملات وغیرہ سے اسی معنی کی رو سے فرائض کا آدھا یا تہائی ہونا صحیح بنتا ہے وراثت کے سہام تو تمام علم شریعت کے مقابلہ میں بہت تھوڑے ہیں آدھے اور تہائی کا تو ذکر ہی کیا ہے۔

ہمارے اس مطلب کو یہ بات بھی متعین کر دیتی ہے کہ لفظ فرائض کو اس مخصوص فن پر معین کرنا اور اس لفظ کو فروض وراثت سے خاص کرنا فقہا کی اصطلاح ہے۔ جو اس وقت پیدا ہوئی جب فنون اور اصطلاحیں وضع کی گئیں۔ آغاز اسلام میں یہ لفظ اس معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا تھا۔ بلکہ اپنے عام معنی میں استعمال ہوتا تھا۔ لفظ فرائض فریضہ کی جمع ہے جو فرض (قطع، تقدیر) سے بنا ہے۔ استعمال کے وقت اس سے عام فرائض ہی مراد ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اس لفظ کے یہی شرعی اور حقیقی معنی ہیں اس لیے اس کو اسی معنی پر معمول کرنا مناسب ہے جس پر یہ سلف کے زمانے میں معمول کیا جاتا تھا اور ان کے مراد کے یہی معنی زیادہ لائق ہے واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

فصل نمبر ۹

اصولِ فقہ اُس کے متعلقات یعنی جدل ومناظرہ

یاد رکھئے اصول فقہ علوم شرعیہ میں ایک عظیم اور جلیل الشان علم ہے اور سب سے زیادہ مفید بھی ہے۔ شرعی دلائل میں اس حیثیت سے غور کرنا کہ ان سے احکام لیے جاسکیں اصول فقہ ہے۔

شرعی دلائل کے اصول: شرعی دلائل کے اصول میں سب سے بڑی اور اہم اصل کتاب یعنی قرآن حکیم ہے۔ پھر سنت نبویہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے جس میں قرآن ہی کی وضاحت وتشریح ہے۔ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں قرآن حکیم سے اسی طرح احکام لیے جاتے تھے جس طرح آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) پر وحی آتی تھی اور آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) اس کی وضاحت اپنے قول وفعل سے فرما دیا کرتے تھے اور دو بدو خطاب فرما کر سمجھا دیا کرتے تھے۔ صحابہ کو مسائل نقل کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی تھی اور نہ فکر ونظر کی اور قیاس کی ضرورت لاحق ہوا کرتی تھی۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی وفات حسرت آیات کے بعد آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا خطاب فرما کر سمجھانا ختم ہو گیا اور قرآن تواتر کے ذریعے محفوظ ہو گیا۔ جو لوگوں نے حفظ کر لیا۔ صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث جو ہم تک صحیح روایت سے پہنچے خواہ قولی ہو یا فعلی اور اس کی صداقت کا گمان غالب ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس اعتبار سے شرعی دلالت قرآن وحدیث ہی میں متعین ہوئی۔

پھر اجماع کو بمنزلہ کتاب وسنت قرار دیدیا گیا۔ کیونکہ صحابہ کرام بالاتفاق اجماع کے نہ ماننے والوں کو ڈانٹا کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ صحابہ کرام ایسا بلا کسی دلیل کے نہیں کر سکتے تھے۔ کیونکہ صحابہ جیسے مسلمان بلا کسی قطعی دلیل کے کسی مسئلے پر متفق نہیں ہو سکتے تھے اور جماعت کی عصمت دلائل سے ثابت ہے اس لیے اجماع بھی دلائل شرعیہ میں شمار کر لیا گیا جب ہم صحابہ کرام اور سلف کے کتاب وسنت سے استدلال کے طریقوں پر غور کرتے ہیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ نظائر اور امثال کا نظائر وامثال پر بھی قیاس کیا کرتے تھے اس قیاس پر بھی ان کا اجماع تھا اور اسے سب تسلیم کیا کرتے تھے کیونکہ رحمت عالم صلی

اللہ علیہ وسلم کے بعد بہت سے ایسے واقعات پیش آئے جن کا ثبوت موجودہ نصوص سے نہیں ملتا تھا اس لیے انہوں نے نصوص ثانیہ پر اس کا قیاس کیا اور انہیں انہی میں شامل کر لیا۔ لیکن جزئیات کو کلیات سے ملانے کی چند شرطیں ہیں جو دو نظیروں یا دو مثلوں میں برابری کو صحیح قرار دیتی ہیں۔ قیاس میں ان شرطوں کو پیش نظر رکھنا پڑتا ہے تاکہ یہ گمان غالب ہو جائے کہ دونوں میں حق تعالیٰ کا ایک ہی حکم ہے۔ صحابہ کے اجماع سے یہ بھی ایک شرعی دلیل ہے اس کو قیاس کہتے ہیں جو چوتھے درجے پر ہے جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ یہی شرعیہ دلائل کے اصول ہیں اگرچہ بعض علماء نے اجماع و قیاس کو نہیں مانا مگر ایسے علماء شاذ اور ناقابل التفات ہیں بعض علماء نے ان اصولی چار دلائل کے ساتھ دیگر دلائل کا بھی اضافہ کیا ہے جن کے بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ ان کے دلائل کمزور ہیں اور ان کا قول بھی شاذ و نادر ہے جو بمنزلہ معدوم کے ہوتا ہے۔

کتاب وسنت واجماع وقیاس کے ادلہ شرعیہ ہونے کی وجہ اصول فقہ میں سب سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ یہ چاروں کس وجہ سے شرعی دلائل ہیں؟ اسے بھی ذہن نشین کیجئے قرآن حکیم کے شرعی دلیل ہونے کی دلیل اس کا اعجاز ہے جو قطعی طور پر اس کے متن میں پایا جاتا ہے اور اس کی روایات میں تواتر بھی بھلا ایک معجز اور متواتر ثبوت میں کون لب ہلا سکتا ہے اس کا انکار وہی کرے گا جس کے پاس دماغ نہ ہو

احادیث کے شرعی دلیل ہونے کی دلیل اجماع ہے کیونکہ صحیح حدیثوں پر عمل کرنے کے وجوب پر اجماع ہے جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں۔ پھر اس اجماع کی تائید حیات رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں صحابہ کے عمل درآمد سے بھی ہوتی ہے۔ جب رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم اسلامی علاقے کے اطراف میں احکام وقوانین بذریعہ خطوط اور پیغامبروں کے بھیجتے اور ان میں کاموں کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم ہوتا تو لوگ ان پر عمل کیا کرتے تھے۔

اجماع کے شرعی دلیل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ اپنی مخالفت کرنے والوں پر زجر و توبیخ کیا کرتے تھے پھر جماعت کے لیے دلیل سے عصمت بھی ثابت ہے۔ قیاس کے شرعی دلیل ہونے کی دلیل صحابہ کا اجماع ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ یہی ہیں ادلہ شرعیہ کے چار اصول پھر جو حدیثیں ہم تک نقل کے ذریعے پہنچیں ان کی تصحیح کی سخت ضرورت ہے کہ طرق روایت کی جانچ پڑتال کی جائے اور راویوں کی عدالت کی بھی تاکہ ایسی حالت نکھر کر سامنے آجائے جس سے اس کی صداقت کا غالب گمان ہوتا ہو کیونکہ صداقت ہی وجوب عمل کا مدار ہے یہ چیز بھی اس کے فن کے قواعد میں سے ہے۔

اس میں ناسخ و منسوخ کی معرفت بھی شامل ہے جبکہ دو حدیثوں میں تعارض ہو اور ان کا مقدم اور تاخر بھی معلوم ہو۔ یہ معرفت بھی اس فن کے ابواب و فصول میں سے ہے پھر دلالت الفاظ پر غور کرنا ضروری ہے کیونکہ مرکب کلام سے اس کا مفہوم سمجھنا دلالت وضعیہ پر خواہ مفرد ہو یا مرکب مبنی ہے۔ اس سلسلے میں زبان کے متعلق جو قوانین واصول ہیں وہ نحو صرف اور بیان میں مندرج ہیں جس زمانے میں زبان عربوں میں بطور ملکہ کے تھی اس وقت اہل زبان کے لیے صرف نحو اور بلاغت کی ضرورت نہ تھی اور نہ اس وقت اصول فقہ ہی ان علموں کا محتاج تھا کیونکہ یہ علوم وقوانین ان میں پیدائشی پائے جاتے تھے اور ان کے دماغوں میں خوب جمے ہوئے تھے۔ لیکن جب یہ ملکہ بگڑنے لگا اور عربی زبان غلط بولی جانے لگی تو جید و ہوشیار علماء نے جن کا کام ہی خدمات کتاب وسنت تھا صحیح صحیح روایتوں سے اور استنباط کیے ہوئے صحیح صحیح قیاسوں سے یہ علوم وقوانین مرتب فرمائے اب یہ ایسے علوم بن گئے جن کے بغیر احکام الٰہیہ کی معرفت کے سلسلہ میں کسی فقیہہ کو چارہ نہیں پھر مرکب کلام سے

خاص طور سے علاوہ دلالت وضعیہ کے مزید استفادہ بھی حاصل کیا جاتا ہے۔ یعنی ایک مرکب کلام سے خاص خاص دلائل کے ماتحت شرعی احکام سمجھے جاتے ہیں جو فقہ کہلاتا ہے اس قسم کے استفادہ میں دلالت وضعیہ کی معرفت ناکافی ہے بلکہ چند خاص خاص قوانین کی معرفت بھی ضروری ہے جن پر یہ خاص خاص استفادہ موقوف ہے اور جن کے ذریعے وہ خاص خاص احکام شریعت اور جید علماء کی قائم کردہ بنیادوں کے مطابق سمجھے جاتے ہیں اور علماء نے وہ قوانین بھی مرتب فرما دیئے ہیں جیسے لغت قیاس سے ثابت نہیں ہوتی مشترک لفظ کے بیک وقت یا دو یا دو سے زیادہ معنی نہیں لیے جاتے۔ وادترتیب کو نہیں چاہتا ایا عام مخصوص منہ البعض کی حجت باقی افراد پر رہتی ہے یا نہیں۔ ایا امر وجوب کے لیے ہے یا استحباب کے لیے اسی طرح کیا اس کی فوراً تعمیل کی جائے یا تاخیر کر کے ایا نہی فساد کو چاہتی ہے یا صحت کو ایا مطلق مقید پر محمول کیا جائے یا نہیں؟ ایا علت پر نص کا وجود تعدد کے لیے کافی ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ۔

یہ تمام مسائل اس فن کے مباحث میں شامل ہیں اور دلالت وضعیہ کے مباحث ہونے کی وجہ سے لغویہ ہیں۔ قیاس کا مطالعہ اس فن کا بڑا اور اہم جزو ہے کیونکہ اس میں اصل وفروع کی ان احکام میں تحقیق کی جاتی ہے جن کا قیاس کیا جاتا ہے اور نظیر کو نظیر کے ساتھ ملایا جاتا ہے اور وہ علت کھل کر آ جاتی ہے جس کے بارے میں غالب گمان ہے کہ اصل میں اسی سے حکم وابستہ ہے چنانچہ وہی حکم فرع کو بھی دیدیا جاتا ہے جس نے اس اصول کے اوصاف پہچان لیے (اصل میں حکم کی علت پہچان لی) یا اس وصف کا یا فرع کا وصف معلوم کر لیا۔ وہ یہ علت جس جزئی میں پائے گا اسی پر اس کا حکم لگا دے گا یہی قیاس ہے جس کے بغیر چارہ نہیں۔

یاد رکھیے اصول فقہ اسلام میں بعد والوں کی ایجاد ہے۔ سلف اس سے بے نیاز تھے کیونکہ الفاظ سے معانی کے سمجھنے کے لیے اس زبانی ملکہ کے علاوہ کسی اور چیز کی ضرورت نہ تھی جو ان میں فطری طور پر پایا جاتا تھا۔ وہ قوانین جن کی احکام الٰہیہ سمجھنے کے لیے ضرورت پیش آتی ہے سب انہیں معلوم تھے اسناد کے مطالعہ کی انہیں ضرورت ہی نہ تھی۔ کیونکہ وہ عہد نبوت سے قریب تھے یا آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ہم عصر تھے اور راویوں کے حالات دن رات ان کے پیش نظر رہا کرتے تھے۔ پھر جب سلف کا زمانہ ختم ہوا اور بعد والا زمانہ آیا اور تمام علوم صنعتوں میں تبدیل ہو گئے تو فقہا اور ارباب اجتہاد کو ان اصول و قوانین کو حاصل کرنے کی ضرورت پڑی تاکہ دلائل سے احکام کا استفادہ کیا جا سکے۔ چنانچہ انہوں نے اسے ایک مستقل فن بنا دیا اور وہ قوانین اس میں مرتب فرما کر ان کا نام اصول فقہ رکھ دیا۔

اصول فقہ پر سب سے پہلے لکھنے والے امام شافعیؒ ہیں: اس فن پر سب سے پہلے لکھنے والے امام شافعی ہیں آپ نے اس موضوع پر اپنا مشہور رسالہ قلم بند کرایا تھا اس رسالے میں آپ نے امر نہی بیان خبر نسخ اور قیاس میں نص میں جو علت موجود ہے اس کے حکم پر روشنی ڈالی ہے پھر اس پر فقہائے احناف نے کتابیں لکھیں اور ان قواعد کی تحقیق کی اور ان میں تفصیل سے گفتگو کی۔ اسی طرح اہل کلام نے بھی اس پر کتابیں لکھیں مگر اس موضوع پر فقہا کی کتابیں فقہ کے لیے زیادہ موزوں اور فروع کے زیادہ مناسب ہیں کیونکہ وہ ہر جزئی میں کثرت سے امثلہ وشواہد پیش کرتے ہیں اور فقہی نکات پر مسائل اٹھاتے ہیں اور ارباب کلام یہ مسائل فقہ سے قطع نظر کر کے جہاں تک ممکن ہوتا ہے عقلی دلائل پیش کرتے ہیں کیونکہ ان کے موضوع میں غالب عقلی استدلال ہی ہے اور یہی ان کے مسلک کا تقاضہ ہے۔ فقہائے حنفیہ اس میں بڑے ماہر تھے وہ فقہی

نکات کے دریا میں غوطہ لگا کر مقدور بھر مسائل فقہ سے ان قوانین کے موتی چن لیتے ہیں جیسا انہیں کے امام میں سے ابوزید دبوسی کا زمانہ آیا تو انہوں نے قیاس پر سب سے زیادہ لکھا اور ان بحثوں اور شرطوں کو تکمیل تک پہنچا دیا جن کی قیاس میں ضرورت پڑتی ہے ان کی تکمیل سے اصول فقہ کی صنعت مکمل ہوگئی اور اس کے مسائل مرتب اور قواعد تیار ہو گئے پھر لوگوں کو ارباب کلام کے طرز پر بھی لکھنا پڑا۔ اس سلسلے میں ارباب کلام کی سب سی بہتر تصنیف امام الحرمین کی کتاب البرہان اور غزالی کی مستصفیٰ ہے یہ دونوں اشعری ہیں اسی طرح عبدالجبار کی کتاب العہد اور ابوالحسین بصری کی کتاب العہد کی شرح المعتمد بہترین کتابیں ہیں۔ یہ دونوں معتزلہ تھے یہ چاروں کتابیں اصول فقہ کے قواعد و ارکان میں ہیں پھر ان چاروں کتابوں کی تلخیص پچھلے متکلمین میں سے دو بڑے زبردست عالموں نے کی یعنی امام فخر الدین بن خطیب نے انہوں نے اپنی تلخیص کا نام کتاب الاحکام تجویز کیا۔ تحقیق و استدلال میں دونوں کے طریقے الگ الگ ہیں۔ ابن خطیب نے دلائل کا انبار لگا دیا ہے اور آمدی نے تحقیق مذاہب اور تفریع مسائل پر زور دیا ہے۔ پھر کتاب المحصول کو ابن خطیب کے ایک شاگرد امام سراج الدولہ ارموی نے مختصر کر کے کتاب الحاصل رکھا پھر ان دونوں کتابوں سے شہاب الدین قرانی نے کچھ مقدمات و قواعد منتخب کر کے ایک چھوٹے سے رسالے میں جمع کر دیئے جن کا نام انہوں نے تنقیحات رکھا۔ اسی طرح بیضاوی نے کیا اور اس کا نام کتاب المنہاج رکھا۔ مبتدی طلبہ انہی دونوں کتابوں کی طرف متوجہ رہے اور ان دونوں کی شرحیں بہت سے علماء نے لکھیں۔ آمدی کی کتاب الاحکام میں مسائل کی بہت زیادہ تحقیق ہے۔ اسے ابوعمرو بن حاجب نے مختصر کر کے اس کا نام المختصر الکبیر رکھا۔ یہ ان کی ایک مشہور کتاب ہے پھر اسے مختصر کر کے ایک دوسری کتاب لکھی جسے طلبہ نے ہاتھوں ہاتھ لیا اور مشرق و مغرب کے علماء نے اس کا بڑے شوق سے مطالعہ کیا شرحیں لکھیں۔ اس فن میں متکلمین کے مسلک کا خلاصہ انہیں مختصرات میں سے ہے۔ حنفیہ نے بھی اس علم پر بہت سی کتابیں لکھیں۔ پہلے علماء میں ابوزید دبوسی کی اور پچھلے علماء میں سیف الاسلام بزودی کی بہترین کتاب ہے۔ جو اس فن کے تمام مسائل کی جامع ہے۔ ابن ساعاتی حنفی نے کتاب الاحکام اور بزودی کی کتاب کو ایک جگہ ترتیب سے جمع کر دیا اور اس کا نام البدائع رکھا۔ اس کی ترتیب انتہائی بہترین ہے اور یہ بے حد نادر کتاب ہے اس زمانے کے علماء کے مطالعے میں یہی رہتی ہے اور وہ اسی کے مسائل پر تبادلہ خیالات کرتے ہیں بہت سے علمائے عجم نے بڑے شوق سے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔ آج تک اس کا یہی حال ہے۔ حق تعالیٰ ہمیں بھی علوم سے نفع پہنچائے اور اپنے لطف و کرم سے علماء کے زمرے میں شامل فرمائے آمین۔

اختلافات کا منشا: اس فقہ میں جس کا شرعی دلائل سے استنباط کیا جاتا ہے مجتہدین کے درمیان بڑا گہرا اختلاف ہے۔ کیونکہ ہر شخص کے دلائل جداگانہ ہوا کرتے ہیں اور اختلافات کے بغیر چارہ نہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ ہمارے مسائل میں توازن میں اختلافات کی بڑی کثرت ہے۔ مقلدوں کو روا تھا کہ وہ جس کی چاہیں تقلید کریں۔ لیکن جب تقلید کا دائرہ چار اماموں میں بند کر دیا گیا کیونکہ ان کا کچھ ایسا مقام تھا کہ ان کے ساتھ دنیا حسن ظن رکھتی تھی تو لوگوں نے انہی کی تقلید پر قناعت کی اور دیگر ائمہ کی تقلید چھوڑ دی۔ کیونکہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا اس لیے اجتہاد آسان نہیں بڑا مشکل کام ہے اور ان علوم کی جن پر اجتہاد کا مدار ہے تسلسل زمانہ کی وجہ سے بہت کثرت ہوگئی ہے اور ان چاروں مذاہب کے علاوہ کوئی اور مذہب نہیں پایا جاتا اس لیے یہ چاروں مذاہب اصول مان لیے گئے اور انہیں ماننے والوں کے باہمی اختلافات کو نصوص شرعیہ اور

اصول فقہ کے اختلافات کی جگہ اتار دیا گیا۔ الغرض ہر مقلد اپنے امام کے مذہب کو صحیح منوانے کے لیے دوسرے اماموں کے ماننے والوں سے صحیح اصول وقواعد کے ساتھ سنجیدہ طریقے سے مناظرے کرتا ہے اور اپنے مذہب کے دلائل پیش کرتا ہے۔ مناظرے شریعت کے تمام مسائل میں اور فقہ کے ہر باب میں جاری ہیں۔ کبھی شافعی اور مالک کے درمیان اختلاف ہوتا ہے اور کبھی شافعی اور ابوحنیفہ کسی ایک کے ہم خیال ہوتے ہیں اور کبھی شافعی اور ابوحنیفہ کے درمیان ہوتا ہے اور مالک کسی ایک کے ہمنوا ہوتے ہیں ان مناظروں میں ائمہ کے ماخذ ان کے اختلافات کا منشا اور مواقع اجتہاد بیان کیے جاتے ہیں اس نوع کے علم کا نام خلافیات ہے۔ اس علم کے عالم کو ان قواعد کا جاننا نہایت ضروری ہے جن کے ذریعے احکام استنباط کیے جاتے ہیں جیسا کہ مجتہد کے لیے ان کا جاننا ضروری ہے۔ مگر مجتہد انہیں احکام کے استنباط کے لیے سیکھتا ہے اور عالم خلافیات شدہ مسائل کو یاد رکھنے کے لیے سیکھتا ہے تاکہ مد مقابل ان کے دلائل مجروح نہ کر سکے۔ سچ پوچھو تو یہ علم بڑا ہی مفید و منفعت بخش ہے کیونکہ اس سے مجتہد علمائے کرام کے دلائل کے ماخذ اور دلائل معلوم ہوتے ہیں اور اس کے مطالعہ سے قوت استدلال کی بھی مشق ہوتی ہے۔ اس فن میں مالکیہ کی بہ نسبت حنفیہ اور شافعیہ کی بہت سی کتابیں ہیں۔ کیونکہ حنفیہ کے مسلک میں اکثر مسائل جزیہ میں قیاس ہی اصل ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے اسی لیے اس میں حنفیہ کا بے حد گہرا مطالعہ ہے اور انہوں نے اس پر خوب لکھا ہے۔ مالکیہ چونکہ زیادہ تر احادیث وآثار پر بھروسہ کرتے ہیں اس لیے انہوں نے اس میں غور وفکر نہیں کیا۔ علاوہ ازیں اکثر مالکیہ مغرب کے رہنے والے ہیں اور وہ دیہاتی ہیں انہیں صنعتوں سے کوئی واسطہ نہیں۔ ان میں صنعت کار شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ اس موضوع پر امام غزالیؒ نے کتاب المآخذ ابوزید دبوسی نے کتاب التولیقہ اور ابن قصار مالکیؒ نے عیون الاولہ لکھی۔ ابن الساعاتی نے اپنی مختصر میں جو اصول فقہ میں ہے وہ تمام اصول جمع کر دیئے ہیں جن پر اختلافی فقہ کی بنیاد اٹھائی گئی ہے اور ہر اختلافی مسئلہ میں اختلاف کی وجہ بھی بیان کر دی ہے۔

جدل یا مناظرہ: جدل مناظرہ کے اصول وآداب جاننے کا نام ہے جب کسی فقہی یا عام مسئلہ پر گفتگو کی جائے تو اس گفتگو میں کچھ آداب وشروط کا لحاظ رکھا جاتا ہے مناظرہ انہیں آداب کی معرفت کا نام ہے چونکہ ماننے نہ ماننے میں مناظرہ کا میدان بڑا وسیع ہے اور ہر فریق اپنے مدعا کو آزادانہ دلائل سے ثابت کرتا ہے اور مد مقابل کے دلائل توڑ دیتا ہے اس سلسلہ میں ہر فریق کا استدلال غلط بھی ہو سکتا ہے اور صحیح بھی اس لیے ائمہ کرام نے ضرورت محسوس کی کہ وہ چند ایسے احکام و آداب وضع کریں جن کی حدوں پر آ کر دو مناظرہ کرنے والے ماننے یا انکار کرنے میں سر تسلیم خم کر دیں اور بتائیں کی مدعی اور منکر کی کیا شان ہونی چاہیے مدعی کو کس موقع پر استدلال کرنا چاہیے اور کہاں کہاں خاموش رہنا چاہیے اور کس موقعہ پر اعتراض یا معارضہ پیش کرنا چاہیے اور کس کس موقع پر نہیں۔ تاکہ ان کے مد مقابل کو گفتگو کرنے کا اور دلیل پیش کرنے کا موقع ملے۔ اسی لیے فن مناظرہ کی یہ تعریف بھی کی گئی ہے کہ جن مناظرہ استدلال میں ان حدود وآداب کی معرفت کا نام ہے جن کے ذریعے کسی قول کو مانا یا توڑا جائے خواہ وہ فقہی قول ہو یا غیر فقہی۔

مناظرہ کے دو طریقے: مناظرہ کے دو طریقے ہیں (۱) طریقہ بزودی: یہ طریقہ شرعی دلائل (نص واجماع) اور شرعی استدلال کے ساتھ خاص ہے۔ (۲) طریقہ عمید یہ: یہ طریقہ عام ہے اور ہر دلیل کو شامل ہے۔ خواہ شرعی دلیل ہو یا کسی اور علم

کی اس میں زیادہ تر استدلال ہی ہوتا ہے اور یہ اچھے مقاصد میں سے ہے اور سچ پوچھو تو اس میں مغالطے بہت ہیں اسے منطقی زبان میں یوں سمجھو کہ قیاس مغالطائی اور سوفسطائی سے بہت زیادہ ملتا جلتا ہے۔ مگر اس میں قیاس و دلائل کی صورتوں کی رعایت کی جاتی ہے اور انہیں محفوظ رکھا جاتا ہے اور ان میں مناسب طرق استدلال بیان کیے جاتے ہیں۔ عمیدی پہلا شخص ہے جس نے اس پر گفتگو کی یہ طریقہ اسی کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے انہوں نے اس فن پر ایک مختصر کتاب الارشاد لکھی ان کے بعد پچھلے علماء جیسے نسفی وغیرہ نے بھی کتابیں لکھیں اور انہیں کے قدم بقدم چلے پھر اس طریقے پر بہت کچھ کتابیں لکھی گئیں مگر آج یہ فن متروک ہے کیونکہ اسلامی علاقوں میں علم کا چرچا کم ہوتا جا رہا ہے۔ تاہم یہ علم ضروری نہیں بلکہ کمالیہ علوم میں داخل ہے۔

فصل نمبر ۱۰

علمِ کلام

یہ وہ علم ہے جو عقائد ایمانیہ پر عقلی دلائل پیش کرتا ہے اور جو بدعتی عقائد میں سلف اور اہل سنت سے پھر گئے ہیں ان کی تردید کرتا ہے۔ چونکہ عقائد ایمانیہ میں سب سے بڑا اور اہم عقیدہ' عقیدہ توحید ہے اس لیے علم کلام میں گفتگو کرنے سے پہلے توحید پر ایک مزیدار عقلی دلیل پیش کرنے دیجئے۔ جو بڑی آسانی سے ہمارے لیے توحید کے رخ انور سے پردہ اٹھا دے گی اور ہمیں چمکتی ہوئی توحید صاف نظر آ جائے گی۔ بعد میں ہم بتائیں گے کہ اسلام میں علم کلام کن حالات میں معرض وجود میں آیا اور اس کے وجود کے اسباب کیا ہیں؟

توحید کی مزیدار عقلی دلیل یہ ہے کہ کائنات عالم کے تمام حوادث خواہ ان کا تعلق ذاتوں سے ہو یا انسانی یا حیوانی افعال سے۔ معرض وجود میں آنے سے پہلے اسباب کا ہونا ضروری ہے تاکہ وہ عدم کی تاریکی سے نکل کر وجود کی نئی نئی شکلوں میں جلوہ آرا ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ اسباب بھی حادث ہی ہوں گے اور ہر حادث کے لیے اس کے وجود سے پہلے اسے وجود میں لانے کے لیے ایک سبب کا ہونا لازمی ہے اس لیے ان اسباب کے اسباب کا ہونا بھی لازمی ہے اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا حتی کہ مسبب الاسباب پر ختم ہو جائے گا۔ وہی اللہ ہے جو کائنات کا موجد و خالق ہے اور تمام عیوب ونقائص سے پاک ہے اور اس کے سوا کوئی حقدار عبادت نہیں مذکورہ بالا اسباب جوں جوں اوپر چڑھتے ہیں ان کے طول وعرض میں اتنا پھیلاؤ اور کثرت آ جاتی ہے کہ عقل ان کے ادراک کا اور شمار کا احاطہ کرنے سے قاصر رہ جاتی ہے اور تھک کر بیٹھ جاتی ہے اگر انہیں کوئی علم احاطہ کر سکتا ہے تو وہ علم محیط (علم باری) ہے۔ خاص طور سے انسانی اور حیوانی افعال کا دائرہ تو انتہائی وسیع ہے۔ مثال کے طور پر یوں سمجھ لیجئے کہ مشاہدہ میں آنے والے اسباب میں سے ایک سبب ارادہ بھی ہے۔ کیونکہ کوئی کام بلا مقصد و ارادے کے معرض وجود میں نہیں آتا اور قصد و ارادے نفسانی چیزیں ہیں۔ جو عموماً سابق تصورات سے جن کا یکے بعد دیگرے تسلسل جاری رہتا ہے پیدا ہوتے ہیں۔ یہی تصورات افعال کے قصد وارادوں کے اسباب ہیں پھر ان تصورات کے بھی دیگر تصورات اسباب ہیں اور ان تصورات کے جو ابتداء میں دماغ میں آتے ہیں۔ اسباب مجہول ہوتے ہیں کیونکہ دماغ

میں آنے والے تصورات کے مبادی کسی کو بھی معلوم نہیں اور نہ ان کی ترتیب ہی سے کوئی واقف ہے انہیں تو حق تعالیٰ ہی سلسلہ وار فکر میں ڈالتا رہتا ہے اور انسان ان کے آغاز وانجام اور مبادی واغراض سے قطعی عاجز و بے بس ہے۔ عموماً انسان کا علم انہیں اسباب کو گھیرتا ہے جو طبعی اور ظاہر ہوتے ہیں اور نفسانی مدارک میں ایک نظام وترتیب سے معرض وجود میں آتا ہے کیونکہ طبیعت نفس کے اندر گھری ہوئی ہے اور اس کے ماتحت ہے اور تصورات کا دائرہ نفس سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ بھلا نفس انہیں کہاں پا سکتا ہے کیونکہ تصورات کا رابطہ عقل سے ہے اور عقل کا درجہ نفس سے اونچا ہے اس لیے تصورات کا درجہ بھی نفس سے اونچا ہے اور وہ نفس کی رسائی سے باہر ہیں۔ نفس ان کا احاطہ تو کیا کرے گا بہت سے تصورات کا ادراک بھی نہیں کر سکتا۔ یہ مسئلہ ذہن نشین کر لینے کے بعد اب غور کیجئے کہ شارع علیہ السلام نے جو اسباب پر غور کرنے سے منع فرمایا ہے اور توقف کا حکم فرمایا ہے اس کی مصلحت یہی ہے کہ انسانی عقل اس بحر ناپیدا کنار میں ڈوب کر رہ جاتی ہے اور فکر کی آوارگی انتہا کو پہنچ جاتی ہے اور غور وخوض سے کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا اور نہ کسی حقیقت ہی کا سراغ لگتا ہے۔ خود حق تعالیٰ نے فرمایا" ثم ذاھم فی خوضھم یلعبون" پھر آپ انہیں کے غور وخوض میں کھیلتا ہوا چھوڑ دیں بلکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فکر اوپر چڑھتے چڑھتے رک جاتی ہے اور کسی غیر سبب کو سبب سمجھ کر گمراہ ہو جاتی ہے۔ حق تعالیٰ حرماں نصیبی اور گھاٹے سے اپنی پناہ میں رکھے۔

اسباب سے قطع نظر کر کے مسبب الاسباب کو دیکھو یہ خیال نہ کر بیٹھنا کہ اسباب میں غور وفکر کرنا یا نہ کرنا آپ کے اختیار میں ہے بلکہ ان میں غور وخوض کرنے سے نفس ایک گہری کیفیت سے متصف ہو جاتا ہے اور اس پر ایسا گہرا اور پکا رنگ ایسی نسبت سے چڑھ جاتا ہے جس کا انسان کو شعور بھی نہیں ہوتا کیونکہ اس کا شعور ہو جائے تو اس سے بچنے کی کوشش کی جائے اس لیے ہمیں قطعی طور پر اسباب پر نظر نہیں ڈالنی چاہیے اور اس سے پرہیز کرنا چاہیے۔ علاوہ ازیں اگر بعض اسباب کا ادراک ہو بھی جائے تو یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ اسباب اپنے مسببات میں کس طرح اثر انداز ہوتے ہیں اگر چہ ہمارے مشاہدے میں بعض چیزیں بعض اسباب سے معرض وجود میں آجاتی ہیں لیکن تاثیر کی حقیقت وکیفیت پھر بھی اوجھل رہتی ہے۔ سچ ہے انسان کو بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے اسی بنا پر شارع علیہ السلام نے ہمیں اسباب پر غور کرنے سے قطع نظر کرنے کا اور انہیں بالکل چھوڑ دینے کا حکم فرمایا ہے اور براہ راست مسبب الاسباب کی طرف جو فاعل وموجد ہے متوجہ ہونے کی ہدایت کی ہے تاکہ ہمارے نفسوں میں صفت توحید شارع علیہ السلام کی تعلیم کے مطابق جم جائے کیونکہ شارع علیہ السلام ہماری دینی مصلحتوں کو اور ہمارے سعادت کے طریقوں کو خوب جانتے ہیں۔ کیونکہ انہیں حس ومشاہدہ کے ماوراء کے معلومات ہیں۔ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص اس حال میں مر جائے کہ اللہ کے سچے معبود ہونے کی گواہی دیتا ہو وہ جنت میں داخل ہو جائے گا۔ اسباب میں غور وخوض کرنے والا یا تو اسباب ہی پر بھروسہ کرنے لگے گا۔ اس صورت میں وہ توحید سے کٹ کر کفر میں آجائے گا اور اس پر کلمہ کفر ثابت ہو جائے گا اور اگر دریائے غور وخوض میں تیرنے لگے گا اور یکے بعد دیگرے اسباب اور ان کی تاثیرات کی حقیقتوں میں گہرا غور وفکر کرنے لگا گا تو پھر بھی اللہ کی قسم بجز ناکامی اور حرماں نصیبی کے اس کے ہاتھ کچھ بھی نہ آئے گا اسی لیے شارع علیہ السلام نے ہمیں اسباب کی طرف دیکھنے سے منع فرمایا اور مطلق توحید کا حکم فرمایا۔ چنانچہ سورہ اخلاص میں فرمایا:" آپ کہہ دیجئے کہ اللہ کی شان یہ ہے وہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ وہ نہ صاحب اولاد ہے نہ ماں باپ والا ہے اور اس کے برابر کا کوئی نہیں۔"

وجود کا علم بجز ذاتِ باری تعالیٰ کے اور کوئی گھیرنے پر قادر نہیں: اگر تمہارے فکر کو یہ زعم ہو کہ وہ کائنات کا اور اس کے اسباب کا اور وجود کا پوری تفصیلات پر آ گاہی کا علم گھیرنے پر قادر ہے تو یہ اس کی خام خیالی کوتاہ نظری اور نادانی ہے اور یہ بھی یاد رکھیے کہ انسان اپنی سطحی نگاہ کی رو سے سمجھتا ہے کہ کائنات عالم اس کے ادراک میں منحصر ہے اور اس کے قوئی سے باہر نہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ حقیقت اس کے خلاف ہے بہرے کو دیکھ لیجئے۔ اس کے نزدیک وجود صرف چار قوئی میں اور معقولات پر منحصر ہے اور اس کے نزدیک وجود سے سنی جانے والی چیزیں ساقط ہیں اگر انہیں ان چیزوں کی طرف باپ دادا کے معاصرین اساتذہ اور عوام کی تقلید آمادہ نہ کرتی تو وہ کبھی ان کا اقرار نہ کرتے۔ لیکن وہ ان قسموں کے ثبوت میں عوام کی پیروی کرتے ہیں اپنے فطری تقاضوں اور ذاتی علم کی نہیں۔ اگر بے زبان جانور سے سوال کیا جائے اور وہ بولنے پر قادر ہو تو ہم اسے معقولات کا انکار کرنے والا ہی پائیں گے۔ اس کے نزدیک معقولات ہی ساقط ہیں کیونکہ اس میں معقولات کی صلاحیت ہی نہیں پھر جب ہمارا علم اس قدر مختصر اور ناقص ہے تو ہوسکتا ہے کائنات میں ایسی چیزیں بھی ہوں جو ہمارے علم کی رسائی سے ماوراء ہوں کیونکہ ہمارا علم مخلوق ہے اور عدم سے وجود میں آیا ہے اور اللہ کی مخلوق لوگوں کی مخلوق (ادراکات) سے کہیں زیادہ ہے اور موجودات کا عصر نامعلوم ہے اور وجود کا دائرہ بیحد پھیلا ہوا ہے (کہاں ہماری ناقص معلومات اور کہاں وجود کا بحر ناپیدا کنار) صرف ایک ذات ہے جسے ذرہ ذرہ معلوم ہے اور وہی خالق کائنات اگر تمہیں زعم ہو کہ تمہارے ادراکات کائنات کو گھیرے ہوئے ہیں تو یہ تمہاری خام خیالی ہے اسے غلط سمجھو اور تمہارے اعتقادات واعمال کے بارے میں شارع علیہ السلام (صلی اللہ علیہ وسلم) نے جو کچھ بتایا ہے اس کی پیروی کرو۔ تم سے زیادہ انہیں تمہاری سعادت و بھلائی کا خیال ہے اور وہی تمہارے فائدے کی چیزوں کو تم سے زیادہ جانتے ہیں کیونکہ یہ چیزیں تمہارے ادراک سے ماوراء ہیں اور ان کا دائرہ تمہاری عقل کے دائرے سے بہت زیادہ وسیع ہے۔

حق بمنزلہ کانٹے کے ہے: عقل وادراک کی کمی سے عقل پر اور قوائے عقلیہ پر دھبہ نہیں آتا بلکہ عقل بمنزلہ ایک صحیح ترازو کے ہے جس کے احکام یقینی ہوتے ہیں اور ان میں کذب کا شائبہ نہیں ہوتا۔ مگر آپ یہ لالچ نہ کیجئے کہ اس (عقل کی) ترازو سے آپ توحید آخرت حقیقت نبوت اور صفات الٰہیہ کے حقائق اور ہر وہ چیز بھی تول لیں جو اس کی طاقت سے باہر ہے۔ یہ قطعی ایک خام خیال اور امر محال ہے جیسے کوئی کانٹے سے سونا تلتا ہوا دیکھ کر یہ سمجھ بیٹھے کہ اس سے پہاڑ بھی تل سکتے ہیں (بھلا کہاں چھوٹا سا کانٹا اور کہاں پہاڑ۔ کہاں انسان کی محدود عقل اور کہاں کائنات کا بحر ناپیدا کنار؟) علاوہ ازیں ترازو بھی کبھی غلطی کر جاتی ہے اور عقل اسے صحیح سمجھ جاتی ہے اور اپنی طاقت سے باہر نہیں جاتی پھر جب عقل اس قدر عاجز ہے کہ ترازو کی معمولی غلطی بھی نہیں پکڑ سکتی تو اللہ کی ذات اور صفات کا کیسے ادراک کر سکتی ہے جب عقل بھی وجود کے ذرات میں سے ایک ذرہ ناچیز ہے اس غلطی کو سمجھئے جو لوگ ان جیسے مسائل میں عقل کو نقل پر مقدم سمجھتے ہیں بڑے ناسمجھ اور کوتاہ عقل ہیں۔ ہمارے بیان سے آپ کے سامنے حق روشن ہوگیا اور یہ بات بھی کھل گئی کہ جب ہمارے ادراک کے دائرے سے اسباب ارتقاء کی حیثیت سے تجاوز کر جائیں تو اب وہ ہمارے علم سے باہر ہیں۔ اس صورت میں اگر عقل ان کا ادراک کرنا چاہے تو اوہام کے میدان میں کھو جائے گی اور حیران وسرگرداں رواں دواں پھرے گی۔ کبھی درمقصود نہ پاسکے گی اب توحید کی یہ

تعریف نکلی کہ توحید یہ ہے کہ اسباب و کیفیات تاثیر اسباب اور اس کے ادراک سے عاجز مانا جائے اور اس کا فیصلہ خالق کائنات پر چھوڑ دیا جائے جو اسے گھیرے ہوئے ہے کیونکہ اس کے علاوہ کوئی اور فاعل نہیں اور تمام اسباب اسی پر ختم ہوتے ہیں اور اسی کی قدرت کی طرف لوٹتے ہیں۔ ہمارا علم اس کے ساتھ محض اتنا کہ ہم نے اس کو پیدا کیا ہے۔ چنانچہ بعض اولیاء اللہ کے اس قول ﴿العجز عن الادراک﴾ (یعنی ادرک سے عجز کا اقرار بھی ادراک ہے) کے یہی معنی ہیں کہ ادراک سے اعتراف عجز ہی ہمارے علم کی علامت ہے۔ پھر اس توحید میں ایمان ہی کا جو حکم تصدیق ہے اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ حدیث نفس ہے (ایمانی دلی تصدیق زبانی اقرار اور اعضا سے ارکان پر عمل کرنے کو کہتے ہیں اور دلی تصدیق حدیث نفس ہے۔ بلکہ ایمان میں کمال پیدا کرنا مراد ہے اور کمال اس صفت سے حاصل ہوتا ہے جس سے نفس متصف ہوتا ہے جیسے عبادتوں اور عملوں سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ طاعت و انقیاد کا ملکہ حاصل ہو جائے اور دل معبود کے ماسوا سے خالی اور یکسو ہو جائے تاکہ سالک ربانی بن جائے۔

حال اور علم میں فرق: عقائد کے سلسلے میں حال اور علم میں وہی فرق ہے۔ جو فرق اعمال کے سلسلے میں قول میں اور عمل کرنے میں ہے۔ اس کی مزید وضاحت اس طرح ہے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ یتیم اور مسکین پر ترس کھانا اللہ کے تقرب کا ذریعہ اور مستحب ہے۔ وہ زبان سے اس بات کا اقرار بھی کرتا ہے اور دوسروں کو بھی اس پر آمادہ کرتا ہے اور اس پر قرآن و حدیث سے استدلال کرتا ہے لیکن اس کا یہ حال ہے کہ اگر وہ کسی یتیم یا مسکین کو دیکھے تو اس سے بھاگے اور اسے اس کے پاس ٹھہرنے سے عار ہو۔ چہ جائیکہ از راہ شفقت اس کے سر پر ہاتھ پھیرے اور محبت و شفقت کے دیگر افعال کا اظہار کرے اور اسے کھلائے پلائے۔ لہٰذا اسے یتیم پر شفقت کرنے کا محض علم ہی علم ہے مقام حال و اتصاف حاصل نہیں کہ اپنے اس علم پر عمل بھی کرے۔ لیکن کچھ اللہ کے بندے ایسے بھی ہیں کہ انہیں علم کے ساتھ ساتھ عمل بھی نصیب ہوتا ہے انہیں اس بات کا علم و اعتراف ہے کہ مسکین پر رحم کرنا اللہ کے قرب کا ذریعہ ہے پھر اس سے بڑھ کر ایک اعلیٰ مقام بھی حاصل ہے یعنی عمل کا مقام کہ وہ یتیم کو دیکھتے ہیں تو دوڑ کر اس کی طرف جاتے ہیں اور اس سے انتہائی مشفقانہ برتاؤ کرتے ہیں اور اس کے سر پر ہاتھ پھیرتے ہیں اور اسے محبت و شفقت کرنے میں اللہ کی رضا اور آخرت کا ثواب ڈھونڈتے ہیں اور اگر اسے ہٹا دیئے جائیں تو بیتاب و مضطرب ہو جاتے ہیں اور ہاتھ سے صبر کا دامن چھوڑ بیٹھتے ہیں۔ پھر ان کے پاس جو کچھ ہوتا ہے اس کو اسے دیدیتے ہیں ٹھیک یہی حال علم توحید اور علم کے ساتھ ساتھ اس پر عمل کرنے کا ہے۔ ظاہر ہے کہ جو علم اتصاف سے حاصل ہوتا ہے وہ انتہائی قابل بھروسہ علم ہے بہ نسبت اس علم کے جو علم ہی علم ہے اور اس کے ساتھ عمل نہیں۔ محض اتنا علم مفید نہیں جتنا کہ عمل کے ساتھ مفید ہے اور عمل بھی بلا تعداد کے جس قدر حاصل ہوگا اسی قدر نفس میں اس کا ملکہ رچ جائے گا اس سے تحقیق و اتصاف اور دوسرا علم حاصل ہوگا۔ جو آخرت میں مفید ہے۔ کیونکہ پہلا علم جو عمل سے خالی ہے کم فائدہ بخش ہے۔ یہی علم اکثر مطالعہ کرنے والوں کا ہوا کرتا ہے۔ حالانکہ مطلوب وہی علم ہے جس سے عمل کا اظہار بھی ہو۔ یاد رکھیے شریعت نے جس قدر تکلیفیں دی ہیں ان میں یہی کمال والا مقام مطلوب ہے اعتقادات میں بھی یہی کمال والا درجہ یعنی علم ثانی مراد ہے جو اتصاف سے حاصل ہوتا ہے اور عبادات میں بھی یہی کمال والا مقام طلوب ہے۔ پھر عبادتوں میں مطلوب رہنے اور ان پر ہمیشگی کرنے سے یہی شریعت وہ مبارک ثمرہ حاصل ہوتا ہے جو رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے عبادتوں میں سب سے اونچی اور اہم عبادت کے بارے میں

فرمایا ''نماز میں میری آنکھ کی ٹھنڈک رکھ دی گئی ہے'' کیونکہ نماز آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی صفت و حال بن گئی تھی۔ جس میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) انتہائی لذت محسوس فرماتے تھے اور اس سے آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو بیحد قرار و سکون ملتا تھا جیسے آنکھ سے تنکا نکل جانے سے انسان کو راحت ملتی ہے۔ یہ لذت ہمیں کہاں نصیب! بلکہ بعض نمازیوں کا تو یہ حال ہے کہ حق تعالیٰ نے ان کی مذمت فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا: ﴿فویل للمصلین﴾ ان نمازیوں کے لیے بڑی خرابی ہے جو اپنی نماز سے بے خبر رہتے ہیں۔ اے اللہ! توفیق عبادت نصیب فرما اور ہمیں سیدھی راہ پر چلا۔ ان لوگوں کی راہ پر جن پر تیرا انعام ہے ان کی راہ پر نہیں جن پر تیرا قہر و غضب ہے اور نہ گمراہوں کی راہ پر۔

توحید کی حقیقت: ہمارا مذکورہ بالا بیان پڑھ کر آپ پر یہ بات کھل گئی کہ تمام شرعی تکلیفوں میں خواہ اعتقادات ہوں یا عبادات ایک ایسے ملکہ کا پیدا کرنا مطلوب ہے جو نفس میں رچ بچ جائے اور اس سے نفس کے لیے اضطراری علم حاصل ہو یہی توحید ہے اور یہی ایمانی عقیدہ ہے جسکے دامن میں دین و دنیا کی تمام سعادتیں جمع ہیں۔

ایمان کے مراتب: اور یہ بات بھی سمجھ میں آ گئی ہو گی کہ ایمان جو تکالیف شرعیہ کی جڑ اور اس کا سوت ہے وہ بھی اسی کا درجہ ہے اور اس کے کئی مرتبے ہیں۔ پہلا مرتبہ قلبی تصدیق کا ہے جو زبان کے موافق ہو اور سب سے اونچا درجہ اس اعتقاد قلبی کا دل پر چھا جانا اور اس سے اعمال کا پھوٹنا ہے۔ اعضا اسی اعتقاد کے اشاروں پر حرکت کرتے ہوں اور اسی کے موافق تمام کام انجام دیتے ہوں حتیٰ کہ اسی ایمانی تصدیق کی لڑی میں تمام افعال منسلک ہوں۔ یہ ایمان کا سب سے بلند مرتبہ ہے اور یہی وہ کامل ایمان ہے جس کے ہوتے ہوئے مومن نہ چھوٹے گناہ کا ارتکاب کر سکتا ہے اور نہ بڑے گناہ کا۔ کیونکہ ملکہ کا موجود ہونا اور اس کا دل میں رچ بس جانا ایک سیکنڈ کے لیے بھی ایمان کی راہوں سے ادھر ادھر ہونے سے مانع ہے۔ چنانچہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا زنا کار جس وقت زنا کرتا ہے ایمان کی حالت میں زنا نہیں کرتا۔ ہرقل والی حدیث میں ہے کہ جب ہرقل نے ابوسفیان سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اور آپ کے حالات کے بارے میں پوچھا تو آپ نے صحابہ کے بارے میں یہ بھی پوچھا کہ کیا آپ کا کوئی صحابی آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے دین سے بیزار ہو کر مرتد بھی ہو جاتا ہے۔ ابوسفیان نے کہا نہیں۔ ہرقل نے کہا بلاشبہ ایمان کی یہی شان ہوتی ہے جب دلوں میں اس کی شادابی اور رونق سرایت کر جاتی ہے یعنی جب ایمان کا ملکہ دلوں کی رگوں میں بیٹھ جاتا ہے تو نفس کو اس کی مخالفت بڑی گراں گذرتی ہے اور اس کی مخالفت پر نفس آمادہ ہی نہیں ہو سکتا۔ تمام مسلکوں کا یہی حال ہوتا ہے جب وہ رگ و پے میں سرایت کر جاتے ہیں کیونکہ اس حالت میں وہ انسان کی عادت و فطرت بن جاتے ہیں۔ یہی ایمان کا سب سے اونچا مرتبہ ہے۔ تاہم یہ درجہ عصمت سے دوسرے درجہ پر ہے کیونکہ عصمت انبیاء کے لیے پہلے ہی سے واجب ہے اور ایمان کا یہ درجہ مومن کو نصیب ہوتا ہے اور ان کے اعمال و تصدیق کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ایمان کے گھٹنے بڑھنے کے سلسلے میں متضاد اقوال میں تطبیق: اس ملکہ نے اس کے جمنے کے اعتبار سے ایمان میں تفاوت پیدا ہوتا ہے جیسا کہ آپ نے سلف کے اقوال میں پڑھا ہو گا کہ ایمان گھٹتا بڑھتا ہے اور اس سلسلے میں بخاری میں باب الایمان میں امام بخاری نے کثرت سے ایسی سرخیاں قائم کیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں تفاوت ہے جیسے

ایمان قول وعمل ہے اور گھٹتا بڑھتا ہے اور نماز اور روزے ایمان میں سے ہیں رمضان میں نوافل ایمان میں سے ہیں اور شرم ایمان میں سے ہے۔ان تمام سرخیوں میں اور سلف کے اقوال میں ایمان سے کامل ایمان مراد ہے جس کی طرف اور جس کے ملکے کی طرف ہم نے ابھی ابھی اشارہ کیا ہے۔ یہ ایمان فعلی ہے لیکن تصدیق جو ایمان کا ابتدائی مرتبہ ہے اس میں تفاوت نہیں ہوتا جس نے اسماء کے ابتدائی معانی کا اعتبار کیا اور ایمان کو تصدیق پر محمول کیا اس نے ایمان میں عدم تفاوت کا حکم لگا دیا جیسا کہ علمائے متکلمین کا مسلک ہے اور جس نے اسماء کے پچھلے معانی کا اعتبار کیا اور اسے اس ملکہ پر محمول کیا جو ایمان کامل ہے۔اس نے تفاوت کا حکم لگا دیا۔ان متضاد حکموں سے ایمان کی ابتدائی متحدہ حقیقت پر اعتراض نہیں پڑتا۔ جو تصدیق ہے کیونکہ ایمان کے تمام مراتب میں تصدیق موجود ہے کیونکہ تصدیق ایمان کا وہ کم سے کم مرتبہ ہے جس پر لفظ ایمان صادق آتا ہے۔ یہی مرتبہ انسان کو کفر کے دائرے سے نکالتا ہے اور کفر وایمان کے درمیان حد فاصل ہے اس سے کم ناکافی ہے اور ایمان اپنی ذات کے اعتبار سے ایک ہی حقیقت ہے جس میں تفاوت نہیں تفاوت حال اور ملکہ کے اعتبار سے جو عملوں سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ ہم وضاحت کر آئے ہیں۔اس لیے یہ نکتہ خوب ذہن نشین کر لینا چاہیے۔

بنیادی عقائد: یاد رکھیے شارع علیہ السلام (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ہمارے لیے ابتدائی مرتبہ میں جو مرتبہ تصدیق ہے چند باتیں لازمی طور پر ایمان لانے کے لیے مخصوص فرما دی ہیں اور ہمیں مکلّف ہے کہ ہم ان کی دل سے تصدیق کریں ان پر دلی عقیدہ رکھیں اور ان کا زبانوں سے اقرار بھی کریں یہ بنیادی عقائد ہیں جو اسلام میں ثابت ہیں۔رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے جب ایمان کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: ''تمہارا اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر، اس کے رسولوں پر، آخرت کے دن پر، اور اچھی اور بری تقدیر پر ایمان لانا ہے (ان عقائد میں زندگی بعد الموت پر ایمان لانا بھی شامل ہے۔ یہ سات بنیادی عقائد ہیں) یہی وہ ایمانی عقائد ہیں جن پر علم کلام میں گفتگو کی جاتی ہے۔آیئے ہم ان عقائد پر تھوڑی سی روشنی ڈالیں تاکہ آپ کے سامنے اس فن کی حقیقت اور اس کے پیدا ہونے کی کیفیت آ جائے۔

علم کلام کیوں پیدا ہوا: دیکھئے جب شارع علیہ السلام نے ہمیں حکم فرمایا کہ ہم اس خالق پر ایمان لائیں جس نے تمام افعال اپنی طرف لوٹائے جو کائنات کا موجد ہے اور تنہا اسی پر ایمان لانا واجب ہے اور ہمیں یہ بھی جتا دیا کہ اس ایمان میں زندگی بعد الموت کے بعد ہماری نجات موقوف ہے تو ہمیں اس معبود خالق کی حقیقت اور ماہیت نہیں بتائی کیونکہ وہ ہمارے علم میں سما نہیں سکتی اور ہمارے ادراک کی طاقت سے باہر ہے اس لیے اس نے ہمیں پہلے تو یہ تکلیف دی کہ ہم اس کی ذات اقدس کی تنزیہہ کا اعتقاد رکھیں کہ وہ مخلوق کے مشابہ نہیں ورنہ مخلوق کا خالق نہیں بن سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں کوئی فارق (خالق کو مخلوق سے ممتاز کرنے والا) نہیں۔ پھر یہ تکلیف دی کہ اسے صفات ناقصہ سے پاک و برتر سمجھنے کا عقیدہ رکھیں ورنہ اسکی مخلوق سے مشابہت لازم آئے گی جو منع ہے پھر اس کے توحید کے عقیدہ کا کہ اسے ایک جانیں۔ ورنہ تخلیق کائنات میں مزاحمت لازم آئے گی حکم دیا کہ ہم اس کے بارے میں یہ اعتقاد بھی رکھیں کہ وہ علم وقدرت والا ہے اس کے علم وقدرت ہی کی وجہ سے افعال تکمیلی مراحل طے کرتے ہیں اور اس کی تجویز کے مطابق عالم وجود میں آتے ہیں اور یہ بھی کہ وہ ارادے والا ہے ورنہ مخلوق کی تخصیص کی صورت پیدا نہ ہو اور یہ بھی کہ وہ خالق قضا وقدر ہے۔ ہر مخلوق کا پیدا ہونے سے پہلے ہی اندازہ لگا

لیتا ہے ورنہ ارادے کا حدوث لازم آئے گا اور یہ بھی کہ وہ مرنے کے بعد ہمیں زندہ فرمائے گا۔ تا کہ ایجاد کی غرض پوری ہو اور دائمی زندگی اور یہ عقیدہ بھی رکھا جائے کہ حق تعالیٰ نے انبیائے کرام بھیجے تا کہ زندگی بعد الموت کی حرماں نصیبی سے نجات ملے کیونکہ آخرت کی شقاوت وسعادت کے کام مختلف ہیں جو ہماری عقلوں سے ماوراء ہیں اور انہیں انبیائے کرام ہی بتاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی مہربانی اور لطف وکرم کا یہ تتمہ ہے کہ اس نے انبیائے کرام کے ذریعے ہمیں اچھے برے کام بتا دیئے اور دو راہیں سمجھا دیں اور فرما دیا کہ جنت نعمتوں سے مالا مال ہے اور جہنم عذابوں سے۔ یہ ہیں بنیادی ایمانی عقائد جن پر عقلی دلائل پیش کیے جاتے ہیں اور ان پر قرآن وسنت سے عقلی دلائل تو بے شمار ہیں۔ سلف انہیں دلائل سے ان عقائد کو مانتے تھے اور ائمہ اور علما بھی یہی دلائل پیش نظر رکھا کرتے تھے۔ مگر بعد میں ان عقائد کی تفصیلات میں اختلاف پیدا ہو گیا جن کا زیادہ تر منشا متشابہہ آیتیں ہیں۔ ان سے علما میں جھگڑوں مناظروں اور عقلی استدلالات کی بنیاد پڑی اور زیادہ سے زیادہ نقلی استدلال کی بھی۔ اس سے علم کلام نے جنم لیا۔ اب ہم اس اجمال کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔ دیکھئے قرآن حکیم میں معبود کے لیے تنزیہہ مطلق ثابت ہے جس کے معنی ظاہر ہیں اور بہت سی آیتوں میں اس سلسلے میں تاویل بھی نہیں کرنی پڑتی۔ یہ آیتیں صراحت سے حق تعالیٰ کو ہر عیب کی اور نقص سے بری بتاتی ہیں جن پر مسلمانوں کو ایمان لانا واجب ہے تنزیہہ کے بارے میں تمام سلبی صفات ہیں۔ ان آیتوں کو شارع علیہ السلام (صلی اللہ علیہ وسلم) صحابہ کرام اور تابعین عظام سے ہم تک تفسیریں بھی پہنچی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے ظاہری معنی ہی مراد ہیں۔

متشابہات پر ایمان لانا فرض ہے کرید نہ کرو: پھر قرآن پاک میں چند آیتیں ایسی بھی ہیں جن سے تشبیہہ کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ لوگوں کا فیصلہ ہے کہ یہ بھی اللہ کے کلام کی آیتیں ہیں اس لیے ان پر بھی ان کا ایمان ہے۔ مگر وہ ان کے معنی کی کرید میں نہیں لگے اور نہ انہوں نے ان کی کوئی تاویل گھڑی اکثر علماء کے اس قول کے کہ یہ آیتیں جس طرح اتری ہیں۔ اسی طرح ان پر ایمان لے آؤ یہی معنی ہیں یعنی اللہ کے کلام کی آیتیں ہونے پر ایمان لے آؤ اور ان کی تاویل وتفسیر کے پیچھے نہ پڑو ہوسکتا ہے یہ آزمائش کے لیے ہوں اس لیے تسلیم کے ساتھ ساتھ ان میں توقف لازم ہے۔ ان کے زمانے میں شاذ ونادر ہی ایسے بدعتی تھے جو متشابہہ آیتوں کے پیچھے پڑ کر تشبیہ میں حد سے آگے بڑھ جاتے۔ بعض بدعتیوں نے حق تعالیٰ کو اس کے لیے ہاتھ قدم اور چہرے کا اعتقاد رکھ کر ذات سے تشبیہ دی اور جن نصوص میں یہ الفاظ آئے ہیں ان کے ظاہر پر عمل کیا اس لیے یہ لوگ کھلی تشبیہ کے گڑھے میں گر گئے اور تنزیہہ مطلق کی جو نصوص سے ثابت ہے اور اپنے معنی میں خوب واضح ہیں مخالفت کر بیٹھے کیونکہ جسم کا مفہوم نقص واحتیاط کو چاہتا ہے اور تنزیہہ مطلق کے سلسلے میں آیات سلوب کو جو بہت زیادہ ہیں اور جن کا مفہوم بھی زیادہ واضح ہے۔ بہ نسبت ان آیتوں کی ظاہری معنی کے جن کی ہمیں احتجاج بھی نہیں غلبہ دینا اولیٰ ہے پھر جب ان بدعتیوں کو قائل کیا گیا تو انہوں نے دونوں قسم کی آیتوں میں یہ تطبیق دی کہ وہ جسم ہے مگر جسم کی طرح نہیں۔ لیکن اس تاویل سے انہیں چھٹکارا حاصل نہیں ہوسکتا اس میں تناقص ہے کہ اللہ جسم ہے مگر جسم کی طرح نہیں۔ کیونکہ بیک وقت ایک ہی چیز میں نفی و اثبات ہے اگر ان کی جسم سے مراد مشہور جسم ہے جس میں طول عرض اور عمق پایا جاتا ہے۔ اگر مشہور جسم مراد نہیں تو وہ تنزیہہ باری تعالیٰ میں ہمارے موافق ہیں۔ بس اتنا اعتراض باقی رہ جاتا ہے کہ انہوں نے اسمائے حسنہ میں لفظ جسم بھی داخل کر لیا ہے اور اسمائے حسنہ توقیفیہ ہیں۔ اپنی طرف سے حق تعالیٰ کے لیے کوئی اسم نہیں گھڑا جا سکتا۔

تشبیہ صفاتی بھی بدعت ہے: بدعتیوں کی ایک جماعت تشبیہ صفاتی کی قائل ہے یعنی وہ اللہ کے جہت استوائ نزول اور حرف وغیرہ ثابت کرتے ہیں ان کی رائے بھی آخر کار تشبیہ ذاتی ہی کی طرف لوٹتی ہے ان کا بھی وہی جواب ہے جو پہلوں نے دیا تھا کہ اللہ کے لیے جہت تو ہے مگر جہتوں کی طرح نہیں۔ آواز تو ہے مگر آواز کی طرح نہیں نزول تو ہے مگر نزول کی طرح نہیں۔ یعنی اجسام کے نزول کی طرح نزول نہیں اسی طرح ان کی آوازوں کی اور جہتوں کی طرح آواز اور جہت نہیں۔ اس کا بھی وہی جواب ہے جو پہلوں کو دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اب سلف کے اعتقادات واقوال ہی باقی رہ گئے جو حق بجانب ہیں کہ ان آیتوں پر ہمارا ایمان ہے اور ہم ان کے معنی کی کرید نہیں کرتے تا کہ ان کے افکار سے اُن کے معانی کا انکار لازم نہ آئے کیونکہ یہ آیتیں صحیح ہیں اور قرآن حکیم سے ثابت ہیں۔ اسی لیے آپ عقائد کے بارے میں ابن ابی زید کا رسالہ مختصر کتاب کا اور حافظ ابن البر وغیرہ کی کتابوں کا مطالعہ فرمائیں گے تو آپ دیکھیں گے یہ علماء بھی سلف کے معنی کے اردگرد ہی گھوم رہے ہیں ان کے کلام کی سلوٹوں میں ایسے قاری موجود ہیں جو سلف کے معنی پر دلالت کرتے ہیں خبردار ان قرائن سے چشم پوشی نہ کرنا۔

معتزلہ کی نئی بدعت: پھر جب علوم وصنائع کی کثرت ہوگئی اور لوگوں کو کتابیں لکھنے کا اور ہر موضوع پر گفتگو کرنے کا شوق عام ہو گیا اور تنزیہہ باری تعالیٰ میں متکلمین نے کتابیں لکھیں تو ایک گمراہ فرقہ (معتزلہ) نے ایک نئی بدعت نکالی کہ اسلوب کی آیتوں میں تنزیہہ عام ہے۔ چنانچہ انہوں نے اللہ کی بہت سی صفتوں کا ہی انکار کر دیا جیسے وہ اللہ کے علم قدر ارادہ اور حیات وغیرہ نہیں مانتے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اگر یہ صفتیں ذات باری سے زیادہ مانی جائیں تو تعداد قدماء لازم آتا ہے۔ حالانکہ یہ دلیل کچھ نہیں بلکہ لغو ہے۔ کیونکہ صفات باری تعالیٰ نہ عین ذات باری تعالیٰ ہیں اور نہ غیر ذات کی تعداد قدماء لازم آئے۔ نیز انہوں نے سمع اور بصر کا بھی انکار کر دیا کیونکہ یہ عوارض اجسام میں سے ہیں اور اللہ کا ان سے جسم ہونا لازم آتا ہے۔ یہ دلیل بھی باطل ہے کیونکہ ان الفاظ کے مفہومات میں جسم ہونے کی شرط نہیں بلکہ قوئی مراد ہیں جن سے سنی جانے والی اور دیکھی جانے والی چیزوں کا ادراک ہو۔

کلام باری تعالیٰ کا انکار: نیز انہوں نے کلام کا بھی انکار کر دیا کیونکہ کلام بھی سمع اور بصر ہی کے مشابہہ ہے۔ ان کے دماغ میں وہ کلام نہیں آیا جو نفس سے قائم ہوتا ہے اور یہ فیصلے کر بیٹھے کہ قرآن مخلوق ہے۔ حالانکہ یہ ایک ایسی بدعت ہے جسے سلف نے بھی صراحت سے بدعت قرار دیا ہے۔ اس بدعت نے مسلمانوں کو سخت ضرر پہنچایا۔ بلکہ بعض خلفاء بھی اس بدعت کے قائل ہو گئے اور لوگوں کو اس پر مجبور کیا کہ وہ قرآن کو مخلوق مانیں لیکن آئمہ سلف سینہ سپر ہو کر میدان میں اتر آئے جس سے مال بھی گئے اور خون بھی ہوئے۔

امام المتکلمین شیخ ابوالحسن اشعری کا کارنامہ: اس قسم کی بدعتوں کو مٹانے کے لیے علمائے اہل سنت نے ان والا عقائد پر عقلی دلائل قائم کیے تا کہ ان سے بدعتوں کو دھکا دیا جا سکے۔ چنانچہ یہ کام شیخ ابوالحسن اشعری نے جو امام المتکلمین ہیں اپنے ذمے لیا اور انہوں نے تشبیہ کے بین بین ایک نئے طریقے کی عمارت اٹھائی۔ معنوی صفتیں ثابت کیں اور سلف جس حد

تک تنزیہہ کے قائل تھے اسی حد پر قناعت کی اور عموم تنزیہہ باری کے خاص کرنے والے دلائل بھی پیش کیے۔ چنانچہ شیخ موصوف نے چار معنوی صفتیں یعنی علم قدرت ارادہ حیات ثابت کیں اور ان کے ساتھ ساتھ سمع بصر اور کلام نفسانی بھی نقلی اور عقلی ہر طرح کے دلائل سے ثابت کیا اور اس سلسلے میں بدعتیوں کی خوب تردید کی اور بدعتیوں نے ان بدعتوں کو ثابت کرنے کے لیے جو تمہیدی مقدمات صلاح و اصلح اور تحسین و تقبیح کے گھڑے تھے۔ ان کی دھجیاں اڑا کر رکھ دیں اور عقائد جہنم و جنت اور ثواب و عتاب اور زندگی بعد الموت غرضیکہ تمام عقائد کو دلائل سے آراستہ کر دیا۔

مسئلہ امامت کی تردید: ان عقائد کے ساتھ ساتھ آپ نے مسئلہ امامت پر بھی خوب روشنی ڈالی کیونکہ اس زمانے میں امامیہ فرقے کی بھی ایک بدعت چل رہی تھی کہ امامت ایمانی عقائد میں سے ہے اور نبی پر امام کا مقرر کرنا واجب ہے تا کہ ان پر بار نہ رہے اور وہ اپنے فرائض سے سبکدوش ہو جائیں اور نبی کی طرح امت پر بھی بار رہے۔ جب تک کوئی امام مقرر نہ کر لیں حالانکہ زیادہ سے زیادہ امامت کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ امت کا ایک اجماعی مسئلہ ہے جس کا تعلق اصلاح سے ہے یہ ایمانی عقائد میں داخل نہیں۔ اسی لیے علماء نے مسئلہ امامت بھی اس فن میں داخل کر لیا اور ان تمام مسائل کے مجموعے کا نام علم کلام تجویز کیا۔

علم کلام کی وجہ تسمیہ: یا تو اس لیے کہ اس فن میں بدعتوں پر مناظرہ ہوتا ہے جو محض گفتگو ہوتی ہے اور اس کا عمل سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یا اس لیے کہ جب یہ فن ایجاد ہوا اس وقت کلام نفسانی کا مسئلہ خوب زور پکڑے ہوئے تھا اور اسی کی مدافعت کے لیے یہ فن ایجاد ہوا یعنی اس کی ایجاد کا سبب کلام نفسانی ہے۔ اس لیے اسے کلام کہا گیا بہت سے لوگ شیخ ابوالحسن اشعری کے معتقد ہو گئے اور آپ کے بعد آپ کے شاگرد مجاہد وغیرہ آپ ہی کے نقش قدم پر چلے ان سے قاضی ابوبکر باقلانی نے یہ علم سیکھا اور انہیں کے طریقے پر امامت کے مسئلے پر گفتگو کی اور اس مسئلہ کو مرتب و مہذب کر دیا اور ایسے عقلی مقدمات وضع کیے جن پر دلائل و انظار موقوف ہیں ذکر کئے جیسے جوہر فرد' خلا' عرض عرض سے قائم نہیں ہوتا اور دو زمانے باقی نہیں رہتے اور بھی اسی قسم کے مسائل جن پر دلائل موقوف نہیں ذکر کیے اور وجوب عقائد میں ان قواعد کو ایمانی عقائد کے تابع رکھا۔ کیونکہ دلائل ان قواعد پر موقوف ہیں اور دلیل کے باطل ہو جانے سے مدلول بھی باطل ہو جاتا ہے اور یہ طریقہ پھٹک چھان کر خوبصورت بنا دیا گیا۔ اب علم کلام ایک بہترین نظری اور دینی علم بن گیا مگر دلائل کی شکلوں میں قیاسات کا اعتبار کیا جاتا ہے اس وقت قیاسات کا اسلام میں رواج نہیں تھا اور اگر قدرے رواج چل بھی پڑا ہو تو ارباب کلام نے انہیں چھوا تک نہیں کیونکہ وہ علم فلسفیہ سے گھلے ملے نہ تھے جو شرعی عقائد کے خلاف ہیں اس لیے انہوں نے انہیں چھوڑ دیا پھر قاضی موصوف کے بعد امام الحرمین ابوالمعالی کا زمانہ آیا۔ آپ نے اس طریقے پر کتاب الشامل لکھوائی اور اس میں خوب طول طویل گفتگو کی پھر اسے مختصر کر کے اس کا نام کتاب الارشاد رکھا۔ لوگوں نے کتاب الارشاد کو عقائد کی معیاری کتاب مان لیا۔ بعد میں اسلام میں منطقی علوم پھیل گئے اور لوگوں نے انہیں سیکھ لیا اور منطق و علوم فلسفہ میں یہ فرق کیا کہ منطق فقط دلائل کے لیے ایک قانون اور معیار ہے جس سے دلائل اسی طرح پرکھے جاتے ہیں جس طرح اور چیزیں پرکھ لی جاتی ہیں پھر علم کلام میں پہلے علماء نے منطقی مقدمات میں جو قواعد وضع کیے۔ جب ان پر ناقدانہ نظر ڈالی گئی تو اکثر قواعد درست ثابت نہ ہوئے اور منطقی دلائل کے خلاف نکلے۔ یہ دلائل

بیشتر طبیعیات اور الٰہیات میں فلاسفہ کی تحریروں سے لیے گئے تھے۔ پھر جب انہوں نے انہیں منطق کی کسوٹی پر پرکھا تو اس کسوٹی نے ان دلائل میں انہیں اس کی طرف لوٹا دیا۔ یہ نظریہ کہ قدیم دلیل کے باطل ہونے سے مدعٰی باطل ہو جاتا ہے نہیں مانا گیا اور اس میں قاضی ابوبکر کی بات رد کر دی گئی۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ دلیل غلط ہو اور مدلول صحیح اور درست ہو۔

ایک نیا علم کلام: بہر حال یہ نیا طریقہ جس میں جدید قسم کے دلائل و اصول مرتب کیے گئے تھے۔ قدماء کے طریقے کے خلاف تھا اس لیے اسے متاخرین کا طریقہ کہا گیا۔ اس جدید طریقے میں پچھلے علماء نے فلاسفہ کی تردید بھی شامل کر لی۔ خصوصاً ان عقائد ایمانیہ میں جن کے فلاسفہ مخالف تھے اور فلاسفہ کو ان عقائد نے مخالفین میں شمار کر لیا کیونکہ فلاسفہ کے اکثر عقائد پر بدعتوں کے عقائد سے ملتے جلتے تھے اس جدید طریقے پر علم کلام میں سب سے پہلی کتاب غزالی نے لکھی اور ان کے بعد امام ابن خطیب نے پھر علماء کی ایک جماعت انہیں کے قدم بقدم چلتی رہی اور کتابیں لکھتی رہی اور ان کی تقلید پر بھروسہ کر بیٹھی۔ پھر ان کے بعد والے علماء نے تو فلسفہ کلام کو ایک ہی رنگ میں ڈھال لیا اور علم کلام کے موضوع کو فلسفہ کے موضوع سے جدا کرنے سے قاصر رہے اور ان دونوں علموں کو ایسا ملا جلا دیا کہ ان میں فرق کرنا دشوار ہو گیا۔

غور کیجیے متکلمین اکثر حالات میں وجود و صفات باری تعالیٰ پر کائنات و احوال کائنات سے استدلال کیا کرتے ہیں۔ یہ ان کے استدلال کی ایک نوع ہے اور طبعیات کا فلسفی جسم طبعی پر جو اس کائنات کا ایک جزو ہے بحث کرتا ہے۔ مگر دونوں کا موضوع الگ الگ ہے۔ فلسفی جسم طبیعی پر حرکت و سکون کی حیثیت سے بحث کرتا ہے۔ بہر حال ارباب کلام کے نزدیک علم کلام کا موضوع عقائد ایمانیہ ہیں جب کہ انہیں شارع کی طرف سے صحیح مان لیا جائے مگر اس حیثیت سے کہ ان پر عقلی دلائل سے استدلال کیا جانا ممکن ہوتا کہ بدعتوں کی جڑ کٹ جائے۔ شکوک زائل ہوں اور ان عقائد میں تشبیہ کا وہم غلط ثابت ہو جب آپ اس فن کی پیدائش میں غور کریں گے اور اس پر بھی کہ یہ ہر زمانے میں کس تدریجی مراتب سے گذرا اور کس طرح عقائد کو صحیح مان کر انہیں دلائل و براہین سے ہر ایک نے ثابت کیا تو آپ کو خود بخود معلوم ہو جائے گا کہ علم کلام کا یہ موضوع جو ہم نے آپ کی خدمت کے سامنے پیش کیا ہے اس معنی سے آگے نہیں بڑھتا مگر چونکہ متاخرین نے علم کلام اور فلسفہ کو گڈ مڈ کر دیا ہے جیسا کہ ابھی ہم نے بیان کیا ہے اور علم کلام کے مسائل فلسفہ کے مسائل سے ایسے مل جل گئے ہیں کہ تمیز بے حد مشکل ہو گئی ہے۔ اس لیے متاخرین کی کتابوں سے طالب علم کلام کو کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوسکتا بیضاوی نے طوالع میں اور ان کے بعد علمائے عجم نے اپنی تمام کتابوں میں یہی کچھ کیا ہے مگر متاخرین کا یہ طریقہ ان کے لیے مفید ہے جن کو اقوال و مذاہب کی معلومات کا شوق اور معرفت دلائل کی طلب ہو کیونکہ یہ طریقہ ان چیزوں سے مالا مال ہے۔ لیکن علم کلام میں سلف کا طریقہ پہلے متکلمین ہی کی کتابوں میں ملے گا۔ اس میں معیاری کتاب کتاب الارشاد ہے اور وہ کتابیں بھی جو اس کے لگ بھگ ہیں اگر کوئی فلاسفہ کی تردید کا بھی مطالعہ کرنا چاہے تو اسے امام غزالی اور امام ابن الخطیب کی کتابوں کا مطالعہ کرنا ضروری ہے۔ اگرچہ ان کتابوں میں قدیم اصطلاح کی مخالفت ہے مگر اس میں مسائل میں خلط ملط اور گڈ مڈ نہیں ہے۔ جو ان کے بعد والے متاخرین کی کتابوں میں پائی جاتی ہے۔

اس زمانے میں علم کلام ضروری نہیں: بہر حال یہاں یہ جان لینا بھی مناسب ہے کہ اس زمانے میں طالب علم کے

لیے یہ علم ضروری نہیں کیونکہ بے دینوں اور بدعتیوں کی جڑ کٹ چکی ہے اور علمائے اہل سنت ہماری طرف سے کافی ہو گئے ہیں اوران کی تردید میں کافی کتابیں لکھ گئے ہیں۔ یاد رکھئے کہ عقلی دلائل کی اسی وقت ضرورت پڑتی ہے جب دفاع مقصود اور دینی حمایت مدنظر ہو۔ اب تو عقلی دلائل کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ مقابلے پر کوئی حریف ہے ہی نہیں۔ اب تو حق تعالیٰ کی تنزیہہ بہت سے ابہامات و اطلاق سے مان لی گئی ہے۔ جنید سے ان اہل کلام کے بارے میں پوچھا گیا یہ کون ہیں؟ جو تنزیہہ باری کے بارے میں مذاکرہ کر رہے تھے۔ جنید نے لوگوں سے پوچھا یہ کون ہیں۔ لوگ بولے یہ وہ ہیں جو حق تعالیٰ کو حدوث و نقص والی صفتوں سے بالاتر کر رہے ہیں۔ فرمایا جس جگہ عیب ناممکن ہو وہاں عیب کی نفی کرنا ہی عیب ہے تاہم آج بھی علم کلام خاص خاص لوگوں کے لیے مخصوص طلبہ کے لیے مفید ہے کیونکہ سنت کے طالب کے لیے عقائد میں نظری دلائل سے جاہل رہنا اچھا نہیں۔

فصل نمبر ۱۱

علم تصوف

اسلام میں پیدا ہونے والے علوم شرعیہ میں سے علم تصوف بھی ہے دراصل طریقہ تصوف کو سلف میں بڑے بڑے صحابہ اور تابعین میں اور ان کے بعد والوں میں طریقہ حق و ہدایت ہی سمجھا جاتا تھا۔ اس کا بنیادی اصول عبادت پر جم جانا اور دنیا سے کٹ کر اللہ سے لو لگا لینا اور دنیوی زیب و زینت سے منہ پھیر لینا اور عوام جن چیزوں پر ٹوٹتے ہیں یعنی طرح طرح کی لذتوں پر اور مال و جاہ پر ان سے بچنا اور عبادت کے لیے دنیا سے علیحدہ ہو کر گوشہ نشینی اختیار کر لینا یہ طریقہ صحابہ کرام اور سلف میں عام طور پر رائج تھا۔

<u>صوفیہ کا لقب</u>: پھر جب دوسری صدی اور اس کے بعد والی صدیوں میں عام طور پر لوگ دنیا کی طرف کھلم کھلا مائل ہونے لگے اور دنیا کی دلدل میں گھس گھس کر پھنسنے لگے تو خاص طور سے عبادت میں مصروف رہنے والوں کو صوفیہ اور متصوفیہ کہنے لگے۔ قشیری فرماتے ہیں عربی زبان میں اس کے اشتقاق کا سراغ نہیں لگتا اور نہ قیاس ہی کچھ مدد کرتا ہے۔ بظاہر یہ ایک لقب معلوم ہوتا ہے۔ بعض کے نزدیک یہ لفظ صفابہ (صفۃ) چبوترے سے بنا ہے مگر قیاس لغوی اس کی تائید نہیں کرتا بعض کے نزدیک صوف (ٹاٹ) سے بنا ہے مگر یہ بھی غلط ہے کیونکہ صوفیہ ہی اس لباس سے مختص نہ تھے۔ میری رائے میں بفرض صحت اشتقاق زیادہ ظاہر یہی ہے کہ یہ صوف ہی سے بنا ہے کیونکہ صوفیا کے بیشتر افراد خاص طور سے یہی لباس پہنا کرتے تھے کیونکہ وہ لباس میں عوام کی مخالفت کیا کرتے تھے اور عوام فاخرانہ اور ٹھاٹ باٹ کے کپڑوں کا استعمال ہی کیا کرتے تھے۔ لہذا صوفیائے کرام بالکل سادہ موٹا ٹاٹ کا لباس استعمال کرنے لگے تھے۔ پھر جب صوفیا زہد و پارسائی گوشہ نشینی اور دنیا سے کٹ کر عبادت کے لیے مخصوص ہو گئے تو لامحالہ خاص خاص علوم کا ان پر فیضان ہونے لگا۔ کیونکہ انسان انسان کی حیثیت سے

حیوانات سے ادراکات ہی کی وجہ سے ممتاز ہے۔ انسانی علوم وادراکات کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ علوم ومعارف کا ادراک: جس میں یقین ظن شک اور وہم وغیرہ شامل ہیں۔

۲۔ ان احوال کا ادراک جو اس کی ذات سے قائم ہیں جس میں سرور غم شگفتگی' انقباض' رضا' غضب اور صبر وشکر وغیرہ شامل ہیں۔ لہٰذا روح عاقل جو بدن میں تصرف کرنے والی ہے انہیں ادراکات احوال اور ارادوں سے پیدا ہوتی ہے اور پرورش پاتی ہے۔ یہی وہ امتیازی چیزیں ہیں جن سے انسان ممتاز ہوتا ہے۔ پھر یہ چیزیں ایک دوسرے سے پیدا ہوتی ہیں جیسے علم دلائل سے اور غم وسرور موذی یا لذیذ چیز کے ادراک سے چستی حمام سے اور سستی تھکا دینے والی کاموں سے پیدا ہوتی ہے اسی طرح مجاہدات وعبادتوں میں مرید کے لیے ضروری ہے کہ اسے ہر مجاہدہ سے بطور نتیجہ کے ایک حال پیدا ہو۔ یہ حال اگر عبادت کی نوع میں سے ہے اور طبع میں رچ گیا ہے تو اسی کو مقام کہتے ہیں اور اگر یہ حال عبادت کی نوع میں سے نہیں ہے بلکہ نفس میں ایک صفت پیدا ہوگئی ہے خواہ غم سے پیدا ہوئی ہو یا سرور سے اور سستی سے پیدا ہوئی ہو یا چستی سے یا کسی اور وجہ سے تو بھی یہ صفت جم کر مقام بن گئی ہے۔ بہر حال مرید ایک مقام سے دوسرے مقام تک لگا تار ترقی کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ مقام توحید ومعرفت تک پہنچ جاتا ہے جو سعادت کی مطلوبہ غرض وغایت ہے۔ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو کلمہ شہادت پر فوت ہوگیا وہ جنتی ہے۔ مرید کو ان مدارج ومراحل سے ترقی کر کے آگے بڑھنا ضروری ہے اور ان تمام کی جڑ اور بنیادی طاعت واخلاص ہے اور سب سے پہلے ایمان کا درجہ ہے۔ پھر ہر درجے میں انتہا تک ایمان ساتھ ساتھ رہتا ہے ان مراحل سے بطور نتائج وثمرات کے احوال وصفات پیدا ہوتے ہیں پھر ان سے دوسرے احوال وصفات پیدا ہوتے ہیں اور مقام توحید وعرفان تک یہی جلوہ جاری رہتا ہے۔ اگر نتیجہ میں قصور یا خلل واقع ہو جائے تو اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس سے قبل کی حالت میں کوتاہی ہے جب یہ مقامات طے کیے جاتے ہیں تو دل میں طرح طرح کے خیالات پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ اگر ان واردات قلبیہ میں کوتاہی ہے تو سمجھ لیا جائے کہ ماقبل کے مقام میں کوتاہی باقی رہ گئی ہے اسی لیے مرید کو اپنے تمام علموں میں اپنے نفس سے حساب لینا پڑتا ہے اور ان کے حقائق میں غور کرنا پڑتا ہے کہ کیا کھویا اور کیا پایا۔ کیونکہ اعمال سے حقائق کا حاصل ہونا یقینی ہے اگر نتائج میں خلل ہے تو اعمال میں یقیناً کوتاہی ہے۔ مرید اپنے ذوق سے خلل کو تاڑ لیتا ہے اور اس کے اسباب پر اپنے نفس سے محاسبہ کرتا رہتا ہے۔ یہ ذوق رکھنے والے گنتی ہی کے لوگ ہوتے ہیں کیونکہ عوام پر عموماً غفلت ہی چھائی رہتی ہے۔ جو لوگ عبادت کی اس قسم (تصوف) سے ناآشنا ہیں۔ وہ فقہ کے مطابق پر خلوص عبادت بجالاتے ہیں مگر صوفیائے کرام عبادتوں کے نتائج وثمرات اپنے ذوق وجدان سے سراغ لگا لیتے ہیں تاکہ انہیں معلوم ہو جائے کہ عبادت میں قصور ہے یا نہیں۔ اس بیان سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ صوفیا کے طریقے کی بنیادی ایجابی اور سلبی افعال پر نفس سے محاسبہ کرنے پر اور جو ذوق ووجدان محاسبہ نفس سے حاصل ہوتا ہے اس پر کلام کرنے پر ہے۔ پھر مرید کو ایک ایسا مقام حاصل ہو جاتا ہے کہ جس سے ترقی کر کے وہ دوسرے اعلیٰ مقام تک پہنچ جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ صوفیائے کرام کے کچھ مخصوص آداب و اصطلاحات بھی ہیں جو ان میں رائج ہیں کیونکہ جو الفاظ لغت وضع کرتی ہے وہ مشہور ومخصوص معانی کے لیے ہوتے ہیں۔ اگر ہمارے سامنے کوئی غیر مشہور معانی ہو تو ہم اس کے لیے ایک خاص لفظ مقرر کر لیتے ہیں تاکہ اس لفظ سے وہ معنی آسانی سے سمجھا جا سکے اسے اصطلاح کہا جاتا ہے۔ غرضیکہ ان کی خاص اصطلاحوں نے ایک مستقل علم کی حیثیت لے لی جو انہی کے ساتھ

خاص ہے اور اہل شریعت میں سے کسی اور نے اس پر گفتگو نہیں کی۔

علم شریعت کی دو قسمیں: اس حیثیت سے علم شریعت کی دو صنفیں ہو گئیں۔ ایک صنف فقہا اور مفتیوں کے ساتھ مخصوص ہے یعنی عبادات معاملات اور عادات کے عام احکام اور ایک صنف ان کے ساتھ خاص ہے جو مجاہدات محاسبات میں اور ان کی راہ میں جو ذوق و وجدان پیدا ہوتا ہے اس پر کلام کرنے میں اور ایک ذوق سے دوسرے ذوق کی طرف منتقل ہونے کی کیفیت میں اور ان اصطلاحات کی شرح میں جو ان میں رائج ہیں لگے رہتے ہیں پھر جب علوم کی تدوین ہوئی اور ان پر کتابیں لکھی گئیں تو علماء نے فقہ پر اصول فقہ پر علم کلام پر اور تفسیر وغیرہ پر کتابیں لکھیں تو صوفیاء نے بھی اپنے طریقے پر کتابیں لکھیں۔ بعض نے زہد اور محاسبہ نفس وغیرہ پر کتابیں لکھیں کہ کون سی باتیں چھوڑ دی جائیں اور کون سی لے لی جائیں جیسے کہ قشیری نے کتاب الرسالہ اور سہروردی نے عوارف المعارف اور ان جیسے مصنفین نے کتابیں لکھیں۔ امام غزالی نے احیاء العلوم میں زہد اقتدا دونوں کے احکام جمع فرما دیئے ہیں پھر صوفیہ کے آداب و ترک بیان کیے ہیں اور انہیں کی عبادتوں سے ان کی اصطلاحات کی وضاحت فرمائی ہے اس طرح اسلام میں علم تصوف دوسرے علوم کی طرح ایک کتابی فن ہو گیا جب کہ پہلے فقط عبادت کا طریقہ تھا اور اس کے احکام سینہ بہ سینہ چلے آتے تھے۔ پھر مجاہدات گوشہ نشینی اور ذکر اللہ کے نتیجے میں عموماً حس کا پردہ اٹھ جایا کرتا ہے اور حق تعالیٰ کے امر میں سے بہت سے جہانوں پر آگاہی حاصل ہونے لگتی ہے جن سے حس والے محروم رہتے ہیں کیونکہ روح بھی انہی جہانوں میں سے ہے اس لیے وہ عالم ملائکہ میں پہنچ کر طرح طرح کے علوم حاصل کر لیتی ہے۔

کشف کا سبب: اس کشف کا سبب یہ ہے کہ روح حس ظاہری سے باطن کی طرف لوٹتی ہے تو حس کے احوال کمزور پڑ جاتے ہیں اور روح کے احوال غالب اور قوی ہو جاتے ہیں اور اس کی پیدائش کی تجدید ہو جاتی ہے۔ پھر اس پر ذکر سے اعانت حاصل ہوتی ہے کیونکہ ذکر اللہ روح کی پرورش کے لیے غذا کی طرح ہے۔ روح پرورش پاتی اور بڑھتی رہتی ہے حتیٰ کہ علم درجہ شہود حاصل کر لیتا ہے اور جو چیز پہلے علم سے حاصل کی جاتی ہے اب وہ دکھائی دینے لگتی ہے کیونکہ حس کا پردہ اٹھ جاتا ہے اور نفس تکمیل کو پہنچ کر سراپا ادراک بن جاتا ہے ایسی حالت میں اس پر علوم الدنیا اور فتوحات الٰہیہ کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ اب روح حقائق علوم کی تحقیق کے سلسلے میں افق اعلیٰ یعنی ملائکہ کے قریب ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا کشف اکثر مجاہدہ کرنے والوں کو حاصل ہوتا ہے اور انہیں عجیب عجیب حقائق وجود معلوم ہونے لگتے ہیں جن سے دوسرے محروم رہتے ہیں اس طرح صوفیا قبل از وقوع بہت سے واقعات بھی معلوم کر لیا کرتے ہیں اور اپنی ہمتوں اور نفسانی قویٰ سے موجودات سلفیہ میں کچھ تصرف بھی کر گذرتے ہیں اور وہ ان کے اشاروں پر چلنے لگتے ہیں۔ بڑے بڑے اولیا اللہ اس قسم کے کشفوں کا اعتبار نہیں کرتے اور تصرف سے بھی باز رہتے ہیں اور کسی ایسی چیز کی حقیقت کو جس کے بارے میں اظہار کا حکم نہیں ملا ظاہر نہیں کرتے بلکہ وہ اس قسم کے کشف کو آزمائش سمجھتے ہیں اور اگر ان کشفوں کی کثرت ہوتی ہے تو ان سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔ صحابہ کرام اس قسم کے مجاہدات میں مصروف رہا کرتے تھے اور ان سے اس طرح کی کرامات سرزد ہوا کرتی تھیں لیکن وہ ان کی طرف متوجہ نہیں ہوا کرتے تھے۔ چنانچہ خلفائے راشدین کے فضائل میں بہت سی ایسی کرامتیں مشہور ہیں۔ صحابہ کے بعد ان اولیائے کرام کا بھی یہی حال ہے جن کا بیان رسالہ قشیری میں ہے اور ان کا بھی جو ان کے بعد ان کے طریقے پر گامزن رہے۔

متاخرین صوفیہ کا مطمع نظر کشف ہی ہے: پھر پچھلے صوفیاء کی توجہ کشف پر ہی مرکوز رہی اور ان علوم پر بھی جو کشف سے ماوراء ہیں۔ اس سلسلے میں ان سے ریاضت کے مختلف طریقے جن سے حسیہ قویٰ کمزور پڑ جائیں اور روح عاقل کو ذکر اللہ سے زیادہ سے زیادہ تقویت پہنچے تاکہ نفس کو اس کی نشو ونما سے اس کا ذاتی ادراک حاصل ہو۔ پھر جب یہ قوت انہیں حاصل ہو گئی تو گمان کر بیٹھے کہ وجود ان کے ذاتی مدارک وعلوم ہی میں گھرا ہوا ہے اور انہوں نے وجود کے چہروں پر سے پردہ اٹھا کر اسے معائنہ کر لیا ہے اور عرش سے فرش تک وجود کے تمام حقائق معلوم کر لیے ہیں۔ امام غزالیؒ نے ریاضت کا طریقہ بتا کر احیاء العلوم میں اسی طرح درج کیا ہے۔

قابل بھروسہ وہ کشف ہے جو استقامت کے بعد پیدا ہو: اولیائے کرام کے نزدیک یہ کشف اسی وقت صحیح و کامل تصور کیا جاتا ہے جب استقامت کے بعد پیدا ہو کیونکہ کبھی کشف ایک بھوکے گوشہ نشین شخص کو جیسے جادوگر وغیرہ کو بھی ہو جایا کرتا ہے۔ جن میں استقامت کا نام ونشان تک نہیں ہوتا۔ یہاں ہماری مراد اس کشف سے ہے جو استقامت کے بعد پیدا ہو۔ اس کی مثال اس طرح سمجھو کہ جیسے اگر کوئی مجلاّ آئینہ محدب یا مقعر ہو اور اس کے سامنے کوئی چیز لائی جائے تو وہ آئینہ میں ٹیڑھی دکھائی دے گی۔ حالانکہ وہ چیز ٹیڑھی نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ مسطح ہو تو اس میں وہ چیز صحیح صحیح دکھائی دے گی تو نفس کی استقامت احوال کے چھپنے کے بارے میں بمنزلہ آئینہ کے مسطح ہونے کے ہے۔ چونکہ متاخرین صوفیاء نے کشف کی اسی نوع کو اہمیت دی ہے۔ اس لیے وہ موجودات علویہ وسفلیہ ارواح وملائک اور عرش وکرسی وغیرہ کے حقائق پر روشنی ڈالتے ہیں لیکن جو لوگ ان کے طریقے میں ان کے ساتھ شامل نہیں وہ اس سلسلے میں ان کے ذوق ووجدان سمجھنے سے قاصر ہیں۔ مفتیوں میں بعض تو انہیں مانتے ہیں اور بعض ان کی تردید کرتے ہیں۔ اس طریق میں ماننے نہ ماننے کے لیے دلیل و برہان مفید نہیں کیونکہ یہ وجدانیت کے زمرے میں سے ہے بعض علماء نے وجود سے پردے اٹھائے اور حقائق وجود کی ترتیب کے سلسلے میں ان کا مذہب بیان کرنے کا بھی قصد کیا ہے مگر پھر بھی بات پیچیدہ ہو کر رہ گئی ہے۔ کیونکہ علوم واصطلاحات اور فکر ونظر والوں کی بہ نسبت معاملہ کو اور الجھا کر رکھ دیا ہے۔ جیسا کہ عرفانی نے کیا ہے جس نے ابن فارض کے قصیدے کی شرح لکھی ہے۔ ابن فارض اس شرح کے دیباچہ میں جس میں یہ فاعل سے صدور وترتیب وجود کا ذکر کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ تمام موجودات صفت وحدانیت سے جو احدیث کا مظہر ہے نکلے ہیں اور صفت وحدانیت اور احدیت دونوں ذات کریمہ سے نکلے ہیں۔ جو عین وحدت ہے غیر نہیں۔ صوفیاء کی اصطلاح میں اس صدور وجود کو تجلی کہتے ہیں ان کے نزدیک تجلیات کا پہلا مرتبہ ذات کی تجلی اپنے نفس پر ہے۔ جس میں ایجاد وظہور کے فیضان کی وجہ سے کمال پایا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک دو حدیثیں بھی نقل کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں چھپا ہوا خزانہ تھا۔ میں نے چاہا کہ مجھے پہچانا جائے اس لیے میں نے مخلوق پیدا کی کہ مخلوق مجھے پہچانے ایجاد میں یہ کمال جو پایا جاتا ہے یہ وجود میں اور حقائق کی تفصیل میں اوپر سے اترتا ہے یعنی پہلے علم معانی ہے پھر حضرت کمالیہ ہے پھر حقیقت محمدیہ ہے اور اسی میں حقائق صفات' لوح' قلم' حقائق انبیاء اور تمام اسلامی کامل اولیاء کے حقائق ہیں۔ یہ تمام حقیقت محمدیہ کی تفصیل ہے۔ ان حقائق سے دوسرے حقائق کا حضرت ہیاہیہ میں صدور ہوتا ہے۔ جو مثال کا مرتبہ ہے پھر اس سے عرش پھر کرسی پھر افلاک پھر عالم عناصر اور پھر عالم ترکیب کا صدور ہوتا ہے یہ ساری ترتیب عالم اتق کی ہے اور جب یہ تجلی پذیر ہو تو عالم فتق میں گنی جائے گی۔ اس مذہب کا نام مذہب اہل تجلی یا مذہب اہل مظاہرہ یا مذہب اہل حضرات

ہے۔ اس کلام کا مفہوم اہل نظر بھی سمجھنے سے قاصر ہیں۔ کیونکہ یہ انتہائی پیچیدہ اور مغلق ہے۔ علاوہ ازیں وجدان و مشاہدہ والوں کے اور دلائل والوں کے کلام میں بہت گہری خلیج بھی حائل ہے۔ یہ ترتیب ظاہر شرع کرنے کا اعتبار کرتے ہوئے نا قابل تسلیم ہے۔

وحدت مطلقہ: بعض صوفیا وحدت مطلقہ کے قائل ہیں یہ برائے سمجھنے اور تفریعات کے اعتبار سے پہلی رائے سے بھی زیادہ غریب و نادر ہے۔ ان کا گمان ہے کہ تفصیلی مرتبہ میں وجود کے اندر ایسی قوتیں ہیں جن سے موجودات کے حقائق ان کی صورتیں اور ان کے مادے پیدا ہوئے عناصر اپنے اندر پوشیدہ لوگوں ہی کی وجہ سے لباس وجود میں آئے اور ان کے مادوں پر ایسی ہی قواتیں موجود ہیں جن سے ان کا وجود ہوا۔ پھر مرکبات میں بھی عنصری قویٰ کے ساتھ ساتھ وہ قوت بھی ہے جس سے ترکیب رو پذیر ہوتی ہے اور جیسے معدنی چیزوں میں عنصری قویٰ اپنے ہیولیٰ کے ساتھ موجود رہتے ہیں اور مزید قوت معدنیہ بھی پھر قوت حیوانیہ قوت معدنیہ کو بھی شامل ہے اور مزید قوت حیوانیہ کو بھی اسی طرح انسان میں قوت حیوانیہ بھی ہے اور قوت انسانیہ بھی۔ پھر فلک میں قوت انسانیہ بھی ہے اور مزید قوت فلکیہ بھی یہی حال تمام روح والی ذاتوں کا ہے اور بلا تفصیل کے تمام کے لیے ایک جامع قوت قوت الٰہیہ ہے۔ جو کام موجودات میں خواہ وہ کلی ہوں یا جزئی بکھری ہوئی ہے اور ہر پہلو سے انہیں گھیرے ہوئے اور جمع کیے ہوئے ہے۔ وجود و عدم کے اعتبار سے بھی' شکل وصورت کے اعتبار سے بھی اور مادہ کے اعتبار سے بھی لہٰذا تمام موجودات واحد ہی ہیں اور وہ نفس ذات باری ہے۔ جو در حقیقت ایک ہے اور بسیط ہے۔ لیکن اعتبارات اس میں ترکیب و تفصیل پیدا کر دیتے ہیں جیسے انسان میں انسانیت بھی ہے اور حیوانیت بھی۔ اس حیثیت سے انسان واحد و بسیط ہے۔ پھر انسان و حیوان میں فرق کرنے والا اعتبار ہے جو ایک کو جنس کہتا ہے اور دوسرے کو نوع یا ایک کو کل سے تعبیر کرتا ہے اور دوسرے کو جزو سے۔ بہر حال وحدت مطلقہ کے عقیدے میں صوفیا ہر پہلو میں ترکیب و کثرت سے بھاگتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ترکیب و کثرت پیدا کرنے والے محض وہم و خیال ہیں۔ اس مذہب کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں ابن دہقان کی گفتگو سے جو چیز ظاہر ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ لوگ وحدت مطلقہ کے بارے میں جو کچھ کہتے ہیں وہ رنگوں کے مشابہہ ہے جن کا وجود حکماء کے نزدیک روشنی پر موقوف ہے اگر روشنی نہ ہو تو رنگ کسی صورت سے بھی لباس وجود نہیں پہن سکتے۔ اس طرح حکما کے نزدیک تمام مشاہدہ میں آنے والی کائنات کا وجود مدرک عقلی پر موقوف ہے۔ اس صورت میں تفصیلی وجود مدرک بشری کے وجود سے مشروط ہے اگر ہم مدرک بشری سے مطلق معدوم فرض کر لیں تو تفصیلی وجود کا تصور ہی پیدا نہ ہو۔ بلکہ وجود صرف ایک اور بسیط باقی رہ جائے۔ چنانچہ گرمی سردی سختی نرمی بلکہ زمین و آسمان آب و آتش اور ستارے انہیں حواس کی بدولت وجود میں آتے ہیں اور وہی حواس ان کا ادراک کرتے ہیں کیونکہ مدرک میں وہ تفصیل ہے جو موجود میں نہیں۔ تفصیل صرف ظاہری مدارک میں ہے پھر جب مدارک مفصلہ معدوم ہوں تو کوئی تفصیل باقی نہیں رہتی محض ایک ہی ادراک رہ جاتا ہے جیسے سونے والے کے حواس سونے کی حالت میں معطل ہو جاتے ہیں اور اس حالت میں اس سے تمام محسوسات مفقود ہو جاتے ہیں۔ البتہ خیال کی کارفرمائی سے پھر وہ تفصیلی محسوسات میں آ جائے کہتے ہیں اسی طرح سدا محض وہ تمام تفصیلی مدرکات اپنے نوع بشری کے مدرک سے معلوم کرتا ہے اگر اس کے مارک کو مفقود فرض کر لیا جائے تو تفصیل بھی مفقود ہو جائے گی۔ صوفیا کے اس قول کے کہ کائنات اور اس کی تمام چیزیں وہمی نہیں بلکہ وہم میں ڈالنے والی ہیں۔

وحدت مطلقہ کا عقیدہ باطل ہے ابن دہقان کے کلام کے مفہوم سے صوفیاء کی رائے کا یہی خلاصہ نکلتا ہے مگر یہ رائے قطعی باطل ہے کیونکہ ہمیں اس شہر کے وجود کا قطعی علم ہوتا ہے جس کی طرف ہم سفر کر کے جاتے یا آتے ہیں حالانکہ وہ ہماری آنکھوں سے اوجھل ہوتا ہے اسی طرح ہمیں سائے والے آسمان کے وجود کا تاروں کے وجود کا اوران تمام چیزوں کے وجود کا جو ہم سے غائب ہیں پکا یقین ہو جاتا ہے۔ انسان کو اس کے وجود میں ذرا بھی شک نہیں ہوتا اور کوئی اس کے یقین میں ادنیٰ سا بھی پس و پیش نہیں کرتا۔ اس کے باوجود محقق اور پچھلے صوفیائے کرام کا قول ہے کہ کبھی کشف کے وقت مرید کو بھی اس وحدت کا وہم لاحق ہو جایا کرتا ہے۔ اسے ان کی اصطلاح میں مقام جمع کہتے ہیں پھر یہ مقام جمع سے ترقی کر کے مقام تمیز تک آتا ہے جس کی تعبیر مقام فرق سے کی جاتی ہے جو عارف محقق کا مقام ہے اس کے لیے سالک کے لیے جمع کی گھاٹی پر پہنچنا لازمی ہے۔ یہ بڑی سخت گھاٹی ہے کیونکہ سالک کے لیے خطرہ ہے کہ کہیں اس گھاٹی میں اٹک کر کف افسوس ملتا نہ رہ جائے اس بیان سے اس طریقے والوں کے مراتب کھل کر سامنے آ گئے۔ پھر یہ پچھلے صوفیائے کرام جو کشف اور ماورائے حس میں گفتگو کرتے ہیں بڑا غلو کرتے ہیں ان میں سے اکثر حلول و وحدت کے قائل ہیں جیسا کہ ہم اشارہ کر آئے ہیں انہوں نے اسی سے کتابیں بھر دی ہیں جیسے ہروی وغیرہ نے کتاب المقامات میں کیا ہے۔ انہیں کے پیچھے ابن عربی اور ابن سبعین گامزن ہیں۔ ان دونوں کے شاگرد ابن عفیف بن فارض اور نجم اسرائیلی نے بھی اپنے اپنے قصائد میں ایسا ہی کیا ہے۔ ان کے سلف اسماعیلیہ فرقے سے ملے جلے تھے۔ جو پچھلے رافضی ہیں جو حلول اور اماموں کی الوہیت کے قائل ہیں۔ یہ عقیدہ پہلے رافضیوں میں نہیں پایا جاتا تھا۔ اس لیے ہر فریق کے دل میں دوسرے فریق کے عقائد رچ گئے رائیں مل گئیں اور عقیدے ایک ہی رنگ میں ڈھل گئے۔

قطب کی تحقیق اب صوفیاء کی تحریروں میں لفظ قطب بھی آنے لگا۔ قطب کے معنی سردار عرفاء کے ہیں۔ ان لوگوں کا گمان ہے کہ معرفت میں قطب کے برابر کوئی نہیں ہوتا۔ جب تک کہ حق تعالیٰ اسے اپنے پاس نہ بلا لے اور اس کا وارث کسی ولی اللہ کو نہ بنا دے۔ ابن سینا نے بھی اشارات میں تصوف کی فصلوں میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات تہو اصفات اس سے اونچی ہے کہ وہ ہر گھسنے والے کے لیے گھاٹ بن جائے اور ہر شخص اپنے دل میں اس کی معرفت کا نور روشن کرے۔ یہ مقام یکے بعد دیگرے ایک شخص کو نصیب ہوتا ہے۔ لیکن اس دعوے کی نہ تو کوئی عقلی حجت ہے اور نہ نقلی۔ اسے خطابت کی ایک نوع سمجھنا چاہیے۔ یہی بجنسہ رافضیوں کا قول اور عقیدہ ہے۔ پھر رافضی قطب کے بعد ابدال کے وجود کی ترتیب کے قائل ہیں۔ جیسے شیعہ نقباء کے قائل ہیں۔ حتیٰ کہ یہ اپنے طریقے اور خلوت کو اصل و مستند قرار دینے کے لیے خرقہ تصوف کو حضرت علی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ یہ بھی انہوں نے شیعہ کی دیکھا دیکھی کیا۔ ورنہ صحابہ کرام میں حضرت علی ہی خاص طور سے خلوت و طریقت اور حال کے ساتھ متصف نہ تھے بلکہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے زیادہ پارسا اور عبادت گذار صدیقؓ و فاروقؓ تھے۔ لیکن دین میں ان میں سے کوئی بھی کسی خاص چیز کے ساتھ مخصوص نہیں کہ وہ اس سے منقول ہو۔ بلکہ تمام صحابہ دین پارسائی اور مجاہدہ میں نمونہ تھے۔ ہمارے اس نظریہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس فرقہ صوفیہ نے امام مہدی کے بارے میں بہت کچھ لکھا اور ان کے بیان سے اپنی کتابیں بھر دیں حالانکہ قدمائے صوفیہ

اس بارے میں خاموش ہیں نہ وہ مہدی کا اقرار کرتے ہیں اور نہ انکار۔ انہوں نے اس سلسلہ میں کچھ لکھا ہی نہیں۔ یہ عقیدہ شیعوں اور رافضیوں کی کتابوں سے لیا گیا ہے۔ حق کی رہنمائی اللہ ہی فرماتا ہے۔

اکثر علماء اور مفتی حضرات نے ان پچھلے صوفیہ کی تحریروں کی تردید فرمائی ہے اور سب ہی نے ان پر لے دے کی ہے اور ان سے طریقت کے سلسلے میں جو جو مسائل منقول ہیں۔ سب ہی کے جوابات دیئے ہیں سچ پوچھو تو گفتگو ذرا تفصیل طلب ہے۔ دراصل چار مسئلوں پر ان سے گفتگو کی جاسکتی ہے۔

۱۔ مجاہدات پر اور ذوق و وجدان پر: جو مجاہدات سے حاصل ہوتے ہیں اور اعمال کے سلسلہ میں محاسبہ نفس پر تاکہ ذوق جو مقام بننے والے ہیں حاصل ہوں اور اس مقام سے بالاتر مقام کی طرف ترقی ہو۔

۲۔ کشف پر اور عالم غیب سے حاصل ہونے والے حقائق جیسے صفات باری تعالیٰ۔ عرش کرسی فرشتے وحی نبوت ارواح حقائق موجودات خواہ غیب ہوں یا حاضر اور تکوین عالم پر۔

۳۔ عالم سفلی میں کرامتوں کے ذریعے تصرفات پر۔

۴۔ ان الفاظ پر جو بظاہر وہم میں ڈالنے والے ہیں اور اکثر صوفیائے کرام سے سرزد ہوا کرتے ہیں جن کو ان کی اصطلاح میں شطحات کہتے ہیں۔ یہ الفاظ مشکل و ناقابل فہم ہوتے ہیں اور ظاہری مفہوم کے اعتبار سے غلط ہی ہوتے ہیں۔ بعض شطحات قابل انکار و ناقابل تسلیم ہوتے ہیں۔ بعض صحیح بھی ہوتے ہیں اور بعض قابل تاویل ہوتے ہیں۔ مجاہدات وغیرہ کا تو کوئی انکار ہی نہیں کر سکتا۔ اس سلسلے میں ان کے ذوق صحیح ہیں اور ان سے متصف ہونا عین سعادت ہے۔

کرامتوں کا انکار دھاندلی ہے: کرامتوں وغیرہ کا سرزد ہونا بھی صحیح اور ناقابل انکار ہے۔ اگرچہ ان کا بعض علماء نے انکار کیا ہے مگر انکار صحیح نہیں آئمہ اشعریہ میں سے استاذ ابواسحٰق اسفرائنی انکار کرامت پر جو یہ دلیل دی ہے کہ اگر کرامت صحیح مان لی جائے تو پھر انبیائے کرام کے معجزوں پر حرف آتا ہے اور کرامت و معجزہ میں فرق باقی نہیں رہتا ناقابل تسلیم ہے۔ کیونکہ ارباب تحقیق نے ان دونوں میں تحدی سے فرق کیا ہے یعنی معجزوں میں لوگوں کو چیلنج دیا جاتا ہے کرامتوں میں نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھ لیجئے کہ معجزہ نبوت کی دلیل ہوتا ہے اہل سنت کہتے ہیں جھوٹے کے دعوے کے موافق معجزے کا وقوع محال ہے کیونکہ معجزے کی صدق پر عقلی دلالت ہے کیونکہ اس کی ذات صفات تصدیق ہے۔ اگر اس کا جھوٹے کے ساتھ بھی وقوع ہو تو اس کی ذاتی صفت میں تبدیلی لازم آئے گی جو محال ہے۔ علاوہ ازیں ہم روزمرہ کرامتوں کا مشاہدہ کرتے ہیں پھر ان کا کس طرح انکار کر سکتے ہیں۔ آنکھوں دیکھی چیز کا انکار تو ایک قسم کی دھاندلی ہوتی ہے۔ صحابہ کرام اور اکابر سلف کی بہت سی کرامتیں منقول اور مشہور و معروف ہیں رہا مسئلہ کشف و حقائق علویات و ترتیب وجود کا تو اس سلسلے میں صوفیاء کا کلام متشابہات جیسا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ ایک وجدانی چیز ہے اور جسے وجدان نہیں وہ یہ چیزیں سمجھنے سے قاصر ہے اور لغات سے ان معانی کی تعبیر مشکل ہے۔ کیونکہ لغات مصروف معانی ہی کے لیے وضع کی گئی ہیں جو محسوسات میں سے ہوتے ہیں اس لیے ہمیں اس سلسلے میں ان کی گفتگو کے پیچھے لگنا ہی غیر مناسب ہے بلکہ متشابہہ سمجھ کر اسے چھوڑ دینا ہی لائق ہے لیکن اگر کسی کو حق تعالیٰ شرع کے موافق ان باتوں کی سمجھ عطا فرمادے تو وہ انتہائی سعادت مند ہے۔ رہے صوفیا کے شطحات جن پر

اہل شرع انہیں پکڑ لیتے ہیں تو اس سلسلے میں اگر انصاف سے دیکھو تو یہ وہ لوگ ہیں جن کی معلومات حس سے ماوراء ہیں اور ان پر ایسے واردات چھائے ہوئے ہیں کہ وہ غیر شعوری طور پر ان کی زبان پر آ جاتے ہیں اور ماورائے حس پر گفتگو کرنے والے سے خطاب ہی درست نہیں اور اگر کوئی خطاب سے مجبور ہو اور بلا قصد وارادے کے اس کی زبان سے کوئی بات بظاہر خلاف شرع نکل جائے تو وہ معذور ہے پھر اگر اس مجذوب کی فضیلت وفوقیت مسلم ومعلوم ہے تو اس کی بات اچھے معنی پر ہی محمول کی جائے گی کیونکہ وضع الفاظ وجدانیات کی تعبیر کرنے سے قاصر ہیں۔ جیسا کہ ابو یزید وغیرہ کے اس قسم کے کلمے سن کر لوگوں نے انہیں معذور سمجھ کر ان سے درگذر کی اور انہیں کچھ نہیں کہا لیکن جس کی فضیلت وبرتری معلوم نہ ہو تو اس کی اس قسم کی باتوں پر پکڑ کی جائے گی جب تک کہ اس کے کلام کی کوئی معقول توجیہہ منکشف نہ ہو۔ اگر کسی پر حال طاری نہیں ہوا اور وہ ہوش وحواس کے ہوتے ہوئے اس کی قسم کی باتیں کرتا ہے تو اس کی بھی پکڑ ہوگی۔ اسی لیے علماء اور اکابر صوفیاء نے حلاج کے قتل کا حکم دیا تھا کیونکہ انہوں نے ہوش وحواس کی موجودگی میں جبکہ ان پر وجد طاری نہ تھا اس قسم کے کلمے بولے تھے قدمائے صوفیہ کو جن کا ذکر قشیری کے رسالے میں ہے اور ان کو اسلام میں ولایت میں چوٹی کے اولیاء تھے جن کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے کشف کی حرص نہ تھی اور نہ حس کے ماورا کے معلومات کی۔ وہ تو صرف مقدور بھر رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع واقتدا میں لگے رہتے تھے اور اگر کسی کو کچھ کشف ہوتا بھی تو وہ اس سے گھبراتا تھا اور اس کی طرف توجہ نہیں دیتا تھا بلکہ اس سے بھاگتا تھا اور سمجھتا تھا کہ یہ چیزیں سلوک میں رکاوٹیں پیدا کرنے والی ہیں اور آزمائش ہے اور نفسانی ادراکات میں سے ایک ادراک ہے جو مخلوق وحادث ہے اور موجودات انسانی مدارک میں منحصر نہیں۔ اللہ کا علم بہت وسیع ہے اس کی مخلوق بے شمار ہے اور اس کی شریعت ہدایت کرنے پر قادر ہے۔ اس لیے وہ اپنے کسی ادراک کو زبان پر لاتے ہی نہ تھے بلکہ اس میں غور وخوض ہی اچھا نہیں سمجھتے تھے اور صاحب کشف کو کشف میں غور وخوض کرنے سے اور اس پر ٹھہر جانے سے روکا کرتے تھے وہ تو اسی طرح عالم حس میں اپنے طریقے کو چمٹے رہا کرتے تھے۔ جس طرح کشف سے قبل چمٹے ہوئے تھے اور حسب دستور سابق اتباع سنت میں لگے رہتے تھے اور اپنے رفقاء کو بھی یہی سمجھاتے رہتے تھے کہ سنت سے چمٹے رہو۔ ہر سالک کا یہی حال رہنا چاہیے۔ اللہ ہی صحیح راہ کی توفیق عطا فرماتا ہے۔

فصل نمبر ۱۲

علم تعبیر خواب

علم تعبیر بھی ایک شرعی علم ہے۔ جب علوم صنعتوں میں تبدیل ہوئے تو یہ علم پیدا ہوا اور لوگوں نے اس میں کتابیں لکھیں۔ خواب اور ان کی تعبیریں آج کی طرح سلف میں بھی پائی جاتی تھیں بلکہ اسلام سے پہلے مختلف اقوام وسلاطین میں بھی پائی جاتی تھیں۔ مگر وہ ہم تک نہیں پہنچیں کیونکہ ہم نے مسلمان تعبیر دینے والوں کی تحریروں پر قناعت کر لی ورنہ یہ علم نوع انسانی

میں پایا جاتا ہے جب خواب نوع انسانی کا خاصہ ہے تو اس کی تعبیر بھی ضروری ہے۔ حضرت یوسفؑ بڑے کامیاب معبر تھے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے اسی طرح صحیح حدیث میں رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے اور صدیق اکبر سے تعبیرات کا ثبوت ہے۔ مدارک غیبیہ میں سے خواب بھی ایک مدرک ہے۔ چنانچہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سچا خواب نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے۔ نیز فرمایا نبوت کے بعد بشارت دینے والا صرف سچا خواب باقی رہ گیا ہے جسے نیک شخص دیکھتا ہے یا وہ اسے دکھایا جاتا ہے۔ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی وحی کی ابتدا اچھے خوابوں ہی سے ہوئی تھی۔ آپؐ جو خواب دیکھتے وہی صبح صادق کی طرح روشن ہو کر سامنے آ جاتا۔ جب آپ صبح کی نماز سے فارغ ہوتے تو صحابہ کرام سے پوچھتے آج رات تم میں سے کسی نے کوئی خواب تو نہیں دیکھا۔ یہ آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اس لیے پوچھا کرتے تھے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) اس خواب سے انہیں دین کے غلبہ اعزاز کی بشارت دیں۔

خواب سے غیب کی باتیں معلوم ہونے کی وجہ: یہ ہے کہ جب روح قلبی کو جو ایک لطیف بھاپ ہے جو دل کے اندر سے اٹھ کر شریانوں میں پھیلتی ہے اور خون کے ساتھ تمام بدن میں گھومتی ہے اور جس سے حیوانی قویٰ کے افعال اور احساسات تکمیل کو پہنچتے ہیں پنجگانہ حواس کے ذریعے احساسات میں کثرت تصرف کی وجہ سے اور ظاہری قویٰ کو کثرت سے استعمال میں لانے کی وجہ سے تھکاوٹ کا احساس ہوتا ہے اور رات کی ٹھنڈک سطح بدن کو ڈھانپ لیتی ہے تو روح بدن کے تمام گوشوں سے سمٹ کر اپنے قلبی مرکز میں آ کر ٹھہر جاتی ہے جس کی وجہ سے اس کی گرمی بڑھ جاتی ہے اور تازہ دم ہو کر از سر نو کام کرنے کے لیے تیار ہونا چاہتی ہے جس کی وجہ سے پنجگانہ حواس معطل ہو جاتے ہیں اور انسان سو جاتا ہے اور اپنے ماحول سے بے خبر ہو جاتا ہے۔ نیند کا یہی مفہوم ہے جیسا کہ شروع کتاب میں گذر چکا۔ یاد رکھیے کہ یہ قلبی روح روح عاقل کی سواری ہے اور قویٰ اور روح جواس عاقل بالذات تمام عالم امر کو جانتی ہے کیونکہ اس کی حقیقت و ذات ہی سراپا ادراک ہے۔ مگر وہ چونکہ بدن میں مشغول ہے اس لیے یہ شغل کا جواب اسے غیبی مدارک سے تعلقات قائم رکھنے نہیں دیتا۔ اگر روح عاقل سے یہ حجاب اٹھ جائے اور وہ اس سے الگ ہو جائے تو وہ اپنی حقیقت کی طرف جو عین ادراک ہے لوٹ جائے اور تمام معلومات حاصل کر لے۔ پھر جب روح عاقل بدن کی بعض مشغولیتوں سے علیحدہ ہو جاتی ہے تو مشغولیتوں کا بار ہلکا ہو جاتا ہے اور روح بقدر ہلکے پن سے اپنے عالم سے اس وقتی فرصت سے فائدہ اٹھا لیتی ہے اور اپنے عالم میں پہنچ کر کچھ معلومات حاصل کر آتی ہے۔ کیونکہ اس کے لیے سب سے بڑی رکاوٹ حواس خمسہ ظاہرہ ہیں جو حالت نیند میں معطل ہو جاتے ہیں لہذا روح مدارک غیبیہ میں سے اپنے عالم سے مناسب معلومات قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے پھر جب وہ اپنے عالم سے کچھ معلومات حاصل کر لیتی ہے تو اپنے بدن کی طرف لوٹ آتی ہے کیونکہ روح جب تک بدن میں ہے جسمانی ہے اور جسمانی مدارک ہی میں تصرف کر سکتی ہے اور علم کے جسمانی مدارک دماغی قویٰ ہیں اور دماغی قویٰ میں تصرف کرنے والا خیال ہے۔ خیال محسوس صورتوں سے خیالی صورتیں چن کر حافظہ کی طرف روانہ کر دیتا ہے تاکہ وہ انہیں ضرورت کے وقت کے لیے محفوظ رکھے اور وقت ضرورت ان میں غور کیا جا سکے۔ پھر جب یہ صورتیں حافظہ میں جمع ہو جاتی ہیں تو نفس ان سے دوسری نفسانی اور عقلی صورتیں چنتا ہے۔ اس انتخاب سے محسوسات ترقی کر کے معقولات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ جن میں خیال واسطہ ہوتا ہے۔ اسی لیے روح جب اپنے عالم سے کچھ ادراک کرتی ہے تو وہ اسے خیال کے حوالے کر دیتی ہے خیال اسے مناسب شکل میں

ڈھال کر حس مشترک کو دیدیتا ہے اور سونے والا اسے اس طرح دیکھ لیتا ہے جیسے وہ بیداری میں دیکھا کرتا ہے۔ یہ مدرک روح عقلی سے اتر کر روح حس کے پاس آتا ہے اور ان دونوں میں خیال واسطہ ہوتا ہے۔ خواب کی یہی حقیقت ہے۔ ہمارے اس بیان سے آپ کو سچے خواب اور پریشان خوابوں میں فرق معلوم ہو گیا۔ خواب سب حالت نیند میں خیالی صورتیں ہیں۔ لیکن اگر یہ صورتیں روح عاقل سے اتر کر حواس میں آئیں تو خواب سچا ہے اور اگر قوت حافظہ سے ماخوذ ہوں جہاں خیال نے بیداری میں انہیں جمع کر دیا ہے تو وہ پریشان خواب ہیں۔

تعبیر کی حقیقت: یاد رکھیے جب روح عاقل کسی بات کا ادراک کر کے اسے خیال کے حوالے کرتی ہے تو خیال اسے کسی صورت میں ڈھال دیتا ہے۔ لیکن ایسی صورت میں ڈھالتا ہے جو اس معنی سے کسی قدر مناسبت رکھتی ہو۔ مثلاً روح سلطان اعظم کا معنی ادراک کرتی ہے۔ خیال اسے سمندر کی صورت میں پیش کرتا ہے یا روح عداوت کا معنی ادراک کرتی ہے۔ خیال اسے سانپ کی صورت میں ڈھال دیتا ہے۔ پھر جب انسان جاگ اٹھتا ہے تو کہتا ہے آج میں نے خواب میں ایک سمندر یا سانپ دیکھا۔ معبر کو یقین ہے کہ سانپ اور سمندر محسوس چیزیں ہیں اور ان کے پردے میں معانی کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ وہ سوچتا ہے کہ یہاں سمندر اور سانپ کے معنی میں سے کس کے معنی سے زیادہ مشابہت ہے۔ پھر دیگر قرینوں پر غور کرتا ہے جس سے اس کا معنی مطلوب معین ہو جاتا ہے اور وہ یہ تعبیر دیتا ہے کہ سمندر کی شکل میں ایک بڑا بادشاہ دکھایا گیا ہے۔ کیونکہ سمندر ایک بڑی مخلوق ہے اس سے ایک عظیم بادشاہ ہی کو تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ اسی طرح سانپ سے دشمن مراد ہے کیونکہ سانپ کا ضرر بہت بڑا ہے۔ اسی طرح کوئی برتن دیکھے تو اس سے عورتیں مراد ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ عورتیں بھی ایک قسم کے برتن ہی ہیں کیونکہ ان میں سے اولاد محفوظ ہوتی ہے۔

خواب کے اقسام: بعض خواب بالکل ظاہر ہوتے ہیں۔ ان میں تعبیر کی ضرورت ہی نہیں ہوتی کیونکہ مشبہ اور مشبہ بہ میں وجہ تشبیہ بالکل ظاہر ہوتی ہے۔ اسی لیے صحیح حدیث میں آیا ہے کہ خواب تین قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض خواب اللہ کی طرف سے ہوتے ہیں بعض فرشتہ کی طرف سے بعض شیطان کی طرف سے۔ جو خواب اللہ کی طرف سے ہوتے ہیں وہ اس قدر ظاہر ہوتے ہیں کہ ان میں تعبیر کی ضرورت ہی نہیں پڑتی اور جو فرشتے کی طرف سے ہوتے ہیں وہ سچے خواب ہوتے ہیں اور تعبیر چاہتے ہیں اور جو شیطان کی طرف سے ہوتے ہیں وہ پریشان یا جھوٹے خواب ہوتے ہیں۔ یہ تو آپ کو معلوم ہی ہو چکا ہے کہ جب روح عاقل اپنا حاصل کیا ہوا معنی خیال کے حوالے کر دیتی ہے۔ تو خیال اسے مشاہدہ میں آئی ہوئی کسی مناسب صورت میں ڈھال کر پیش کر دیتا ہے۔ یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جو چیز حواس میں نہ آئی ہو اس میں خیال وہ معنی پیش نہیں کرتا چنانچہ مادرزاد اندھے کے لیے خیال سمندر کو کبھی سلطان اعظم کی شکل میں پیش نہیں کرے گا نہ دشمن کو سانپ کی شکل میں اور نہ برتنوں کو عورتوں کی شکل میں۔ کیونکہ مادرزاد اندھے نے اس میں سے کسی چیز کو نہیں دیکھا۔ بلکہ ان معانی کو ان صورتوں میں پیش کرے گا جن کا تعلق سننے یا سونگھنے جانے سے ہوگا۔ معبر کو تعبیرات میں ان چیزوں کا خیال رکھنا چاہیے کیونکہ اگر یہ لحاظ نہ رکھا جائے تو تعبیر میں گڑبڑ ہونے کا اندیشہ ہے اور ایسا اصول تعبیر کے خلاف ہے۔ علم تعبیر ان کلی قوانین کا علم ہے جن پر معبر خواب کے واقعہ کی اور اس کی تعبیر کی عمارت اٹھاتا ہے اور موقع کے لحاظ سے تعبیر دیتا ہے۔ اسی لیے خواب کی ایک ہونے کے

باوجود تعبیریں مختلف ہوتی ہیں جیسے سمندر کی تعبیر بڑے بادشاہ سے بھی غیض وغضب سے بھی اور رنج وغم سے بھی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح سانپ سے دشمن بھی مراد ہو سکتا ہے اور راز دار بھی اور زندگی وغیرہ بھی۔ معبر یہ کلی قوانین یاد رکھتا ہے اور ان قوانین کی مدد سے جو قرائن مرتب ہوتے ہیں ان کی روشنی میں ہر موقع پر خواب کے جو کچھ مناسب ہوتا ہے تعبیر دیتا ہے۔ تعبیر دیتے وقت بیداری کے قرائن پر بھی غور کرنا پڑتا ہے اور حالت خواب کے قرائن پر بھی اور خود معبر کے دل میں جو قرائن پیدا ہوتے ہیں ان پر بھی۔ کیونکہ بعض لوگ پیدائشی معبر ہوتے ہیں اور ہر ایک کو وہ کام آسان ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے۔ سلف میں یہ علم ایک دوسرے سے منتقل ہوتا رہا۔

فن تعبیر کے امام محمد ابن سیرین ہیں: اس علم میں محمد بن سیرین بڑے مشہور عالم گذرے ہیں لوگوں نے آپ ہی سے اس فن کے قوانین لکھے اور آج تک وہی قوانین نقل ہوتے چلے آتے ہیں۔ آپ کے بعد کرمانی نے اس پر قلم اٹھایا۔ پھر اس پر پچھلے ارباب کلام نے کتابیں لکھیں۔ اس زمانے میں مغرب والوں میں ابن ابی طالب قیروانی کی کتابیں پڑھی جاتی ہیں جیسے ممتع وغیرہ اور سالمی کی کتاب الاشارہ۔ بہر حال یہ ایک ایسا علم ہے جو نور نبوت سے درخشاں ہے کیونکہ صحیح حدیث کی رو سے نبوت وخواب میں بہت کچھ مشابہت ہے۔ باقی غیب کی باتیں اللہ ہی خوب جانتا ہے۔

فصل نمبر ۱۳

علوم عقلیہ معہ اقسام کے

علوم عقلیہ انسان کے لیے طبعی علوم ہیں۔ کیونکہ انسان خود صاحب فکر ونظر ہے۔ یہ علوم کسی مذہب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ تمام مذاہب ان کا مطالعہ کرتے ہیں اور ان کے مدارک ومباحث میں سب برابر ہیں۔ یہ علوم بنی نوع انسان میں آغاز تمدن ہی سے پائے جاتے ہیں انہیں علوم فلسفہ اور علوم حکمت بھی کہا جاتا ہے۔

علوم عقلیہ کی چار قسمیں: یہ علوم عقلیہ چار علموں پر مشتمل ہیں:

۱۔ علم منطق پر: منطق ایک علم ہے جس سے معلوم تصورات بالقصدیقات کے ذریعے مجہول تصورات یا تصدیقات حاصل کیے جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ علم ذہن کو فکری غلطی سے محفوظ رکھتا ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ صاحب فکر ونظر موجودات وعوارض موجودات کا جو سراغ لگانا چاہتا ہے۔ اس میں غلط وصحیح کا پتہ چل جائے تاکہ وہ اپنی انتہائی فکری رسائی کے ذریعے تحقیق حق پر واقف ہو جائے۔

۲۔ علم طبعی پر اس میں عناصر پر اور عناصر سے مرکب ہونے والے اجسام کا جیسے نباتات حیوانات اور معدنیات اسی طرح اجرام فلکیہ حرکات طبعیہ اور نفس کا جس سے یہ حرکتیں پیدا ہوتی ہیں مطالعہ کیا جاتا ہے۔

۳۔ علم الٰہی پر: اگر روحانیت پر جو ماوراء طبیعیہ ہیں غور کیا جائے تو اسے علم الٰہی کہتے ہیں۔
۴۔ علم تعالیم پر: اس علم میں مقداروں پر بحث کی جاتی ہے۔ اس میں بھی چار علم داخل ہیں:

(۱) علم ہندسہ: اس علم کا موضوع مطلق مقدار ہے۔ خواہ مقدار منفصل (معدودات) ہو یا متصل۔ جیسے خط سطح اور جسم۔ یعنی متصل مقدار میں اگر طول ہو تو خط ہے۔ اگر طول وعرض دونوں ہوں تو سطح ہے اگر ان دونوں کے ساتھ عمق بھی ہو تو جسم تعلیمی ہے الغرض اس فن میں انہیں مقادیر اور ان کے عوارض پر غور کیا جاتا ہے خواہ ذاتی عوارض ہوں یا وہ عوارض ہوں جو آپس میں ایک دوسرے کو لاحق ہوتے ہیں۔

(۲) حساب: یعنی وہ علم جس سے منفصل (اعداد) کے عوارض کی معرفت حاصل ہو خواہ خواص کی حیثیت سے یا عوارض لاحقہ کے اعتبار سے۔

(۳) علم موسیقی: اس علم سے آوازوں اور سروں کی باہمی نسبتوں کا اور گانے کے اصول وقوانین کا علم ہوتا ہے۔

(۴) علم ہیئت: اس علم سے افلاک کی شکلوں کی تعیین' ان کے اوضاع کی تشخیص اور ہر گردش کرنے والے تارے کے لیے اس کا فلک معلوم کیا جاتا ہے جن کی پہچان آسمانی مختلف حرکات سے ہوتی ہے جو مشاہدہ میں آتی رہتی ہیں اور ان کے رجوع ٹھہر جانے آگے آنے اور پیچھے جانے سے بھی ہوتی ہے۔ الغرض علوم فلاسفہ کے مذکورہ بالا یہ سات اصولی علم ہیں۔ ان علوم میں منطق مقدم ہے۔ پھر تعالیم کا درجہ ہے۔ جس میں مقدم حساب ہے پھر ہندسہ ہے پھر ہیئت ہے پھر موسیقی ہے پھر طبیعیات کا درجہ ہے پھر الٰہیات کا ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک علم سے فروعی علم نکلتے ہیں۔ چنانچہ طبیعیات کے فروغ میں طب بھی ہے۔ علم عدد کے فروع میں حساب فرائض اور معاملات بھی ہیں فروع ہیئت میں سے ازیاج بھی ہے۔ جب ہم چاہیں ان زایچوں سے اصول وقوانین حساب سے حرکات کواکب اور اپنی جگہوں پر ٹھہرنے کے لیے تعدیلات کواکب معلوم کر لیتے ہیں علم ہیئت کی ایک شاخ علم نجوم بھی ہے۔ جس سے احکام نجومیہ نکالے جاتے ہیں۔ ہم ان تمام علموں پر یکے بعد دیگرے تھوڑی سی روشنی ڈالتے ہیں۔

دیکھئے جن قوموں کی تاریخ ہمیں معلوم ہے۔ ان میں اسلام سے پہلے دو ہی بڑی قومیں توجہ دیئے جانے کے قابل ہیں۔ فارس اور روم ان دونوں قوموں میں ہماری معلومات کے مطابق علوم وفنون کے بازار خوب گرم رہے ہیں کیونکہ آبادی کی کثرت کی وجہ سے ان کی تہذیب پورے شباب پر اور تمدن پورے عروج پر تھا۔ قبل از اسلام اور اسلام کے قریب آغاز اسلام کے زمانوں میں دنیا پر انہی کی حکمرانی تھی اور انہیں کو اقتدار حاصل تھا۔ ان کے تمام شہروں کے گوشے گوشے میں علوم عقلیہ کے دریا جوش مار رہے تھے۔ چنانچہ کلدانیوں کو اور ان سے قبل سریانیوں کو اور ان کے ہم عصر قبطیوں کو جادو اور نجوم میں بڑی زبردست شہرت حاصل تھی اور وہ ان علوم میں اچھے خاصے ماہر تھے۔ انہیں قوموں سے یہ علوم اہل فارس و یونان نے سیکھے سحرہ علوم میں قبطی سب سے پیش پیش تھے۔ نیل کے ساتھ ساتھ ایک دریائے سحر بھی ان میں جوش مار رہا تھا۔ جیسا کہ وحی کے ذریعے ہاروت و ماروت کا واقعہ اور جادگروں کا بیان قرآن میں موجود ہے اور مورخوں نے علاقہ مصر کے جنگلی لوگوں کے جادو کے واقعات لکھے ہیں چونکہ آسمانی شریعتیں لگاتار ان عملوں کی برائی مخالفت اور حرمت بیان کرتی رہیں اس لئے لوگوں سے یہ علم مٹ مٹا گئے۔ البتہ ان کے کچھ دھندلے سے آثار باقی رہ گئے۔ جنہیں ان صنعتوں کی طرف منسوب ہونے والے

لوگ نقل کرتے چلے آئے ہیں۔ حالانکہ ان کی پشتوں پر شرع کی ننگی تلواریں چمک رہی ہیں جو انہیں سیکھنے سے مانع ہیں۔ اہل فارس میں علوم عقلیہ کا خاص رواج تھا اور ان میں ان کا دامن بڑا وسیع تھا اور کیونکہ ان کا ملک بھی وسیع تھا اور ایک زمانے سے ان میں حکومت چلی آتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ یہ علوم فارس ہی سے یونان پہنچے۔ جب سکندر اعظم نے دارا کو قتل کر کے کینیہ حکومت اپنے قبضے میں کی۔ اس وقت سکندر کے ہاتھ ان کے علوم جدید بے شمار کتابیں آئیں پھر جب مسلمانوں نے فارس کا علاقہ فتح کیا اور یہاں بے شمار کتابیں پائیں تو حضرت سعد بن ابی وقاص سپہ سالار لشکر نے فاروق اعظم کو ان کتابوں کے بارے میں خط لکھا کہ یہ کتابیں مسلمانوں کے لیے منتقل کر لی جائیں۔ لیکن فاروق اعظم نے انہیں جواب لکھا کہ انہیں سمندر میں غرق کر دو۔ کیونکہ ان میں ہدایت ہے تو حق تعالیٰ نے ہمیں ان سب سے زیادہ ہدایت والی کتاب عطا فرمادی ہے اور اگر ان میں گمراہی ہے تو ہمیں اللہ کافی ہوگیا ہے۔ آخر کار یہ تمام کتابیں پانی میں ڈال دی گئیں اور ان کے ساتھ ساتھ اہل فارس کے علوم بھی ختم ہوگئے اور ہم تک نہ پہنچ سکے۔

مشائین یا اصحاب رواق: روم میں شروع میں یونانیوں کی حکومت تھی اور ان میں علوم عقلیہ کا ایک وسیع میدان تھا۔ یونانیوں میں بڑے بڑے مشہور اور حکمت کے ستون حکماء گزرے ہیں۔ ان میں حکماء کی ایک جماعت مشائین یا اصحاب رواق کے لقب سے ملقب تھی۔ جو بہترین طریقہ تعلیم میں مشہور تھے۔ یہ ایک سائبان کے نیچے بیٹھ کر جو انہیں دھوپ اور سردی سے محفوظ رکھتا تھا پڑھایا کرتے تھے۔

معلم اول یعنی ارسطو: ان علوم میں سند ارسطو کے زمانے سے باقاعدہ چلی آتی تھی۔ ارسطو کے مشہور شاگرد فردوسی اور تامسطیون پر سلسلہ سند ختم ہوتا تھا ارسطو سکندر اعظم کا استاد تھا جب کہ سکندر اہل فارس پر غالب آچکا تھا اور ان سے ان کا ملک چھین چکا تھا ارسطو ان علموں کا امام تھا اور اسے ان میں بڑی شہرت حاصل تھی۔ اسے لوگ معلم اول کہا کرتے تھے دنیا کا گوشہ گوشہ اس سے واقف ہے۔ پھر جب یونانیوں پر زوال آیا اور حکومت رومیوں کے قبضہ میں چلی گئی اور رومی عیسائی تھے تو شریعتوں کے تقاضوں کے مطابق یہ تمام علوم چھوڑ دیئے گئے۔ البتہ یہ خزانہ کتابوں اور کاپیوں میں محفوظ رہا جو کتب خانوں میں مقفل رہیں جب یہ لوگ شام کے مالک ہوئے تو یہ کتابیں وہاں کے کتب خانوں میں محفوظ رہیں۔

مسلمانوں میں علوم حکمیہ کا رواج: پھر دنیا میں آفتاب اسلام طلوع ہوا اور مسلمانوں کا دنیا پر ایسا غلبہ ہوا جس کی مثال نہیں ملتی۔ مسلمان جیسے دنیا کی دیگر اقوام پر غالب آئے تھے اسی طرح رومیوں پر بھی غالب آئے۔ ان کی حکومت کا بیادی اور صنعتوں سے ناواقفیت سے آغاز ہوا حتیٰ کہ جب ان کی حکومت عروج کو پہنچی اور تمدن میں تمام اقوام سے بڑھنے لگی تو علوم حکمیہ کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا کیونکہ انہوں نے ذمی پادریوں اور علماء سے ان کا ذکر سنا تھا جنہوں نے انہیں کچھ مسائل بتائے تھے اور اس لیے بھی کہ ان علوم سے انسان کے افکار میں بلندی و روشنی پیدا ہوتی ہے۔

منصور ... کو تراجم کا شوق: چنانچہ ابو جعفر منصور نے شاہ روم کے پاس ایک قاصد بھیجا کہ تعالیم (علوم حکمیہ) کی کتابوں ... کرا کر ہمارے پاس بھیجا جائے۔ شاہ روم نے منصور کے پاس اقلیدس اور طبعیات کی چند کتابوں کا ترجمہ کرا

کر بھیج دیا۔ مسلمانوں نے ان کا مطالعہ کیا اور وہ ان کے مسائل سے آگاہ ہوئے پھر ان میں باقی کتابوں کے مطالعہ کا شوق بھڑک اٹھا جب مامون کا دور حکومت آیا (چونکہ مامون عالم تھا اس لیے اسے علم کی طرف رغبت تھی) تو اس کے دل میں ان علموں کا شوق پیدا ہوا اس نے رومی بادشاہوں کے پاس وفد بھیجے کہ یونانیوں کے علوم نکال کر انہیں عربی رسم الخط میں لکھوا دیا جائے اور مترجموں کو ان کے تراجم کے لیے مقرر کر دیا اور بغیر ترجمہ کرائے کوئی فن نہیں چھوڑا پھر مسلمان اہل فکر نے ان کا گہرا مطالعہ کیا اور ان فنون میں مہارت پیدا کی اور ان علوم میں ان کی نگاہیں انتہائی گہرائی تک پہنچ گئیں۔ بلکہ انہوں نے بہت سے مسائل میں معلم اول (ارسطو) کی بھی مخالفت کی اور خاص طور سے ماننے نہ ماننے کے اعتبار سے اسی کے مسائل زیر بحث لائے۔ کیونکہ ان کے نزدیک وہی زیادہ مشہور تھا اور ان علوم میں بہت سی کتابیں لکھیں اور اپنے پیشرو یونانیوں سے بڑھ گئے۔

اسلام میں مشہور فلاسفر: اسلام میں مشہور بڑے فلاسفہ ابونصر فارابی اور ابوعلی ابن سینا مشرق میں اور قاضی ابوالولید ابن رشد اور وزیر ابوبکر بن سائغ وغیرہ اندلس میں ان علموں میں انتہا کو پہنچ گئے تھے۔ یہ لوگ مشہور و معروف اور مرجع الظار ہیں۔ بہت سے علماء نے تعالیم پر ان کے متعلقہ علوم جیسے نجوم جادو اور طلسمات پر قناعت کی۔ اس سلسلے میں مسلمہ بن احمد مجریطی اندلس اور ان کے شاگرد مشہور ہیں غرضیکہ اسلام میں یہ علوم اور ان کے علماء داخل ہوئے اور ان کی طرف جھکنے کی وجہ سے بہت سے لوگوں پر یہ علوم غالب آ گئے اور وہ ان پر عملدرآمد کر کے گناہوں کا انکار کرنے لگے۔ سحر و طلسمات کے مٹ جانے کے بعد ان کا پھر اسلام میں گھس آنا سخت قابل افسوس ہے۔ پھر جب مغرب و اندلس میں تمدن کی ہوا رک گئی اور اس کے زوال کی وجہ سے علموں میں بھی زوال آنے لگا تو یہاں سے علمی چرچا اٹھنے لگا۔ البتہ کچھ دھندلے سے نشانات رہ گئے جو کسی کسی میں پائے جاتے تھے یا چند علمائے اہل سنت میں دکھائی دیتے تھے۔ ہمیں جو خبر ملی ہے کہ مشرق میں ان علموں کی پونجیاں فراوانی سے پائی جاتی ہیں خصوصاً عراق عجم اور ماوراء النہر وغیرہ میں اور یہ بھی کہ وہاں علوم عقلیہ کا بڑا زور و شور ہے۔ کیونکہ ان کی آبادیاں بھرپور ہیں اور وہاں تمدن نے اپنی جڑیں پھیلا رکھی ہیں میں نے علاقہ خراسان کے شہر ہرات کے ایک بڑے مصنف کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے جو سعد الدین تفتازانی کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ کتابیں علم کلام اصول فقہ اور علم بیان میں لکھی گئی ہیں اور بتاتی ہیں کہ سعد الدین کو ان علموں میں بڑا ملکہ حاصل تھا اور وہ تمام علوم عقلیہ میں ماہر تھے اللہ جسے چاہے جو عطا فرما دے اسی طرح ہمیں خبر ملی ہے کہ اس زمانے میں فرنگیوں کے علاقہ زوبہ میں اور اس کے شمالی مضافات کی حدود میں یہ علوم بہت رائج ہیں اور ان کے مسائل وہاں شباب پر ہیں اور ان کی کئی تعلیم گاہیں اور کتابیں جامع اور بھرپور ہیں اور غلبہ کی بھی خوب کثرت ہے۔ اللہ جانتا ہے کہ وہاں کیا ہے اور وہی جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے منتخب کرتا ہے۔

42

فصل نمبر ۱۴

عددی علوم

ان علوم میں پہلا درجہ ارتماطیقی کا ہے۔ ارتماطیقی میں خواص اعداد تالیف کی حیثیت سے پہچانے جاتے ہیں۔ خواہ تالیف تواتر کے ساتھ ہو یا تصنیف کے ساتھ۔ مثلاً اگر اعداد ایک عدد کی زیادتی کے ساتھ آئیں تو کنارے والے دونوں عددوں کی جمع ان ہر دو عددوں کی جمع کے برابر ہوگی۔ جن کا بعد طرفین کے عددوں سے ایک ہی ہو جیسے ۵٬ ۷٬ ۹٬ ۱۱ بس ۵+۱۱= ۱۶۔ اسی طرح ۷٬ ۹٬ ۱۶ یا ۹٬ ۱۲٬ ۱۵٬ ۱۸ چنانچہ ۹+۱۸=۲۷ اسی طرح ۱۲+۱۵=۲۷ اگر ان اعداد کا شمار طاق ہو تو طرفین کا مجموعہ درمیان کے تنہا عدد کے دگنے کے برابر ہوگا۔ جیسے ۲٬ ۳٬ ۴٬ ۵٬ ۶ کا یہ سب مل کر ۵ عدد ہوتے ہیں جو طاق ہے اس میں ۶+۲=۸ اسی طرح ۳+۵=۸ اسی طرح ۴-۲=۸ اور اگر شمار و تعداد دونوں جفت ہوں تو طرفین کے اعداد کا مجموعہ درمیانی اعداد کے مجموعہ کے برابر ہوگا جیسے ۲٬ ۴٬ ۶٬ ۸ یہاں ۲+۸=۱۰ اسی طرح ۴+۶=۱۰ اس کے قاعدے سے مجہول اعداد معلوم ہوتے ہیں مثلاً ۵٬ ی٬ ۹٬ ۱۱ میں ۵+۱۱=۱۶ اسی طرح ۹+ ی=۱۶ معلوم ہوا کہ ی سے مراد ۷ ہے۔ اسی طرح اگر ایک ہی نسبت سے لگا تار اعداد آئیں تو اوّل ثانی سے آدھا ثالث اور ثانی ثالث سے آدھا ثالث ہوگا۔ علی ہذا القیاس ہر سابق لاحق سے آدھا ہوگا یا ثلث ہوگا۔ جیسے ۳٬ ۶٬ ۱۲٬ ۲۴۔ اسی طرح ۳٬ ۹٬ ۲۷٬ ۸۱ کیونکہ طریفین کی ایک دوسرے میں ضرب ان دونوں عددوں کی باہمی ضرب کے برابر ہے جن کا طریفین سے بعد یکساں ہو اسی طرح اگر بعد اد طاق ہو تو درمیانی تنہا عدد کے مربع کی برابر طرفین کی طرب ہوگی۔ جیسے ۲٬ ۴٬ ۸٬ ۱۶٬ ۳۲٬ ۳۲x۲=۶۴ اسی طرح ۸x۸=۶۴ اسی طرح وہ عددی خواص ہیں جو عددی مثلثات٬ مربعات٬ مخمسات اور مسدسات سے پیدا ہوتے ہیں جب کہ یہ سب لگا تار اپنی سطروں میں اسی طور سے رکھے جائیں کہ ایک سے اخیر عدد تک جمع کر دیئے جائیں تو مثلث بن جائے گی اسی طرح لگا تار ایک سطر میں ضلعون کے نیچے مثلثات واقع ہوں گی پھر ہر مثلث پر مثلث سے قبل کے ضلع کا ۱/۳ بڑھا دیا جائے تو وہ مربع بن جائے گی اور ہر مربع پر ماقبل کی مثلث کا ضلع بڑھا دیا جائے تو مخمس بن جائے گی۔ اسی طرح مسدس بن جائے گی اور اضلاع کے لگا تار آنے سے شکلیں لگا تار آئیں گی اور طول و عرض والی ایک جدول پیدا ہو جائے گی جس کے عرض میں لگا تار اعداد ہوں گے پھر لگا تار مثلثات پھر مربعات پھر مخمسات ہوں گے اور طول میں ہر عدد اور اس کی شکلیں ہوں گی۔ خواہ وہ کہیں تک کیوں نہ پہنچ رہے ہوں ان اعداد کے طول و عرض میں جمع و تقسیم میں عجیب و غریب خواص پیدا ہوتے ہیں جو غور و خوض کر کے ان سے نکالے جاتے ہیں اور ان کے مسائل و خواص جو جفت و طاق کے٬ جفت کے جفت کے٬ طاق کے جفت کے اور جفت و طاق کے جفت کے پیدا ہوتے ہیں وہ کتابوں میں لکھے ہوئے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے خواص ہیں جو اس فن میں موجود ہیں اور کسی اور فن میں نہیں یہ فن اجزائے تعالیم کا پہلا اور مستحکم جزو ہے اور براہین حساب میں داخل ہے۔ اس فن میں اگلے پچھلے علماء کی بہت سی کتابیں ہیں۔ اکثر حکماء نے اسے تعالیم میں شامل کر کے اس پر لکھا ہے۔ اس میں کوئی علیحدہ اور مستقل کتاب نہیں لکھی۔ جیسا کہ قدماء میں سے ابن سینا نے

کتاب الشفاء والنجاء وغیرہ میں اس فن پر لکھا ہے۔ پچھلے حکماء نے تو یہ فن چھوڑ ہی دیا کیونکہ یہ پڑھا پڑھایا نہیں جاتا اور دلائل میں فائدہ بخشی ہے۔ حساب میں نہیں اسی لیے انہوں نے اسے چھوڑ دیا جب کہ ان کا خلاصہ براہین حسابیہ میں لے لیا ہے جیسا کہ ابن بنا نے اپنی کتاب رفع الحجاب میں کیا ہے۔

حساب: علم الاعداد کی ایک شاخ حساب بھی ہے۔ حساب ایک علمی صنعت ہے اس کے بنیادی مسائل جمع تفریق ضرب اور تقسیم ہیں۔ مزید مختصر کرو تو صرف بنیادی مسائل دو ہی ہیں جمع اور تفریق۔ اگر اعداد تنہا تنہا جمع اور تفریق کیے جائیں تو اسے جمع کہتے ہیں اگر تضعیف کے ساتھ جمع کیے جائیں تو تم دوسرے عدد کے افراد میں ایک عدد کو دگنا کر دو تو یہ ضرب ہے دراصل ضرب بھی جمع ہی کی ایک نوع ہے۔ اسی طرح اعداد میں تفریق یا تو تنہا تنہا دو عددوں میں ہوتی ہے کہ کسی مخصوص عدد سے کوئی مخصوص عدد گھٹا دیا جائے اور باقی معلوم کر لیا جائے اسے تفریق یا طرح کہتے ہیں۔ اسی طرح گھٹانے کی ایک نوع تقسیم ہے جس میں متساوی اجزاء جن کی تعداد معلوم ہوتی ہے گھٹا دیئے جاتے ہیں پھر یہ دونوں یا چاروں قاعدے صحیح اعداد میں بھی برتے جاتے ہیں اور کسروں میں بھی۔ کسر کسی صحیح عدد کے ٹکڑوں کو کہتے ہیں۔ اسی طرح یہ قاعدے جذروں میں بھی برتے جاتے ہیں جذر اس عدد کو کہتے ہیں جسے اس کے ہم مثل میں ضرب دیا جائے جیسے ۱۶ کا جذر ۴ ہے۔ (کیونکہ ۴×۴=۱۶) اور ۱۶، ۴ کا مربع ہے۔ یہ صنعت لوگوں میں رائج ہے اس کی معاملات میں حساب کے لیے ضرورت پڑتی ہے۔ لوگوں نے حساب میں کثرت سے کتابیں لکھی ہیں جو مختلف علاقوں میں بچوں کو پڑھائی جاتی ہیں۔ کہتے ہیں سب سے پہلے بچوں کو حساب ہی پڑھایا اجتا ہے کیونکہ اس سے واضح معلومات اور منظم دلائل معلوم ہوتے ہیں اور ان سے عموماً عقل میں روشنی اور نفس میں صداقت کا مادہ پیدا ہوتا ہے۔ لوگوں میں یہ بات مشہور ہے کہ جس نے سب سے پہلے حساب سیکھا ہوگا اس پر صداقت کا غلبہ ہوگا کیونکہ حساب کے دلائل جچے تلے اور بالکل صحیح ہوتے ہیں اور انسان خوب جانچ پرکھ کر انہیں حاصل کرتا ہے۔ اس لیے سچائی اس کی عبادت بن جاتی ہے اور وہ صداقت ہی اختیار کر لیتا ہے۔ اس زمانے میں مغرب میں حساب میں جو بہترین کتاب کتاب الحصار الصغیر ہے۔ حساب میں ابن بناء مراکشی کی ایک مختصر کتاب ہے جو حساب کے تمام قاعدوں کی جامع اور بڑی مفید ہے۔ ابن بناء نے اس کی شرح بھی لکھی ہے جس کا نام رفع الحجاب رکھا ہے۔ یہ شرح مبتدی کے لیے ذرا مشکل ہے کیونکہ اس میں مضبوط و مستحکم دلائل ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کتاب جلیل القدر ہے۔ ہم نے اساتذہ کو اسی کی تعریف میں رطب اللسان پایا ہے اور یہ تعریف ہی کے لائق ہے۔ اس میں پیچیدگی براہین کی راہ سے آئی ہے۔ باقی اس کے مسائل واعمال سب آسان ہیں۔ جب ان کی شرح کی جاتی ہے تو ان عملوں کی علتیں بتائی جاتی ہیں اور اعمال حسابیہ کی علتیں ذرا سمجھنے میں دشوار پڑتی ہیں۔ یہ دشواری دیگر علوم کے مسائل کی علتوں میں نہیں پیدا ہوتی۔

الجبرا: الجبرا بھی علم الاعداد کی ایک شاخ ہے اس صنعت میں کسی معلوم فرضی عدد سے مجہول عدد نکال لیا جاتا ہے جب کہ دونوں عددوں میں کوئی خاص نسبت ہو اور وہ نسبت اس مجہول عدد کو چاہتی ہو۔ چنانچہ بطریق ضرب مجہولات کے کئی مراتب مقرر کیے گئے ہیں۔ پہلا درجہ عدد کا ہے کیونکہ اسی کے ذریعے مجہول عدد متعین ہے جو خاص نسبت سے نکال لیا جاتا ہے۔ کیونکہ دوسرا درجہ شے کا ہے کیونکہ ہر مجہول اپنے ابہام کی راہ سے شے ہے اور جذر بھی ہے کیونکہ دوسرے مرتبے میں اس کے لیے

تضعیف لازم ہے تیسرا درجہ مال کا ہے کیونکہ یہ بھی ایک مبہم چیز ہے۔ ان تینوں درجوں کے بعد جو دیگر مجہولات ہیں وہ دو مضروبوں میں جو اساسی نسبت ہے اس سے نامزد ہوتے ہیں۔ الجبرے میں ہر سوال دو یا دو سے زیادہ مختلف چیزوں میں مساوات قائم کر کے حل کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک چیز کا دوسری چیز سے مقابلہ کیا جاتا ہے اور کسروں کو صحیح اعداد میں لانا پڑتا ہے اور مقدور بھر درجات مجہول کو گھٹا کر صرف تین درجوں (عدد مال شے) پر لانا پڑتا ہے جن پر جبر موقوف ہے اگر دو میں مساوات پیدا ہوگئی ہو تو سمجھو کہ سوال حل ہو گیا کیونکہ مال اور جذر کا ابہام تو مساوات سے دور ہو جاتا ہے اور اگر مال و جذر میں معلومات ہو تو مجہول اعداد کی تعداد سے متعین ہو جاتا ہے۔ اگر مساوات ایک اور دو میں ہے تو اسے ہندسہ کا سوال دو میں ضرب کی تفصیل کے طریقے سے حل کر دیتا ہے اور یہ ضرب مفصل مبہم کو معین کر دیتی ہے اور دو اور دو میں مساوات ناممکن ہے۔ علمائے جبر کے نزدیک مساوات چھ مسائل میں ہوتی ہے۔ کیونکہ مساوات عدد جذر اور مال میں ہوتی ہے خواہ انفرادی طور پر ہو یا ترکیبی طور پر۔

الجبرے کا پہلا مصنف: سب سے پہلے الجبرے پر ابو عبداللہ خوارزمی نے کتاب لکھی ان کے بعد ابو کامل شجاع بن اسلام نے ان کے بعد دیگر لوگوں نے بھی کتابیں لکھیں۔ الجبرے کی شش گانہ مساوات پر ان کی بہترین کتاب ہے۔ اندلس والوں نے اس کی بہت سی شرحیں لکھی ہیں۔ ان سب میں بہترین شرح کتاب القرشی ہے۔ ہمیں بعض مشرقی ائمہ تعلیم کی طرف بہترین سی خبر ملی ہے کہ انہوں نے بجائے چھ کے بیس سے کچھ مسائل جبریہ نکال لیے ہیں اور ان سب کی مثالیں بھی نکال لی ہیں اور سب کو دلائل ہندسیہ سے محقق و مدلل کیا ہے۔

روزمرہ کا حساب: روزمرہ کا حساب بھی علم الاعداد کی ایک شاخ ہے۔ روزمرہ کے حساب میں وہ خاص خاص حساب کے گر شامل ہیں جن سے لین دین میں، خرید و فروخت میں، پیمائش اور زکوٰۃ کے سلسلے میں عام طور پر روزمرہ حساب کی ضرورت پڑا کرتی ہے۔ اس حساب میں مجہول معلوم نامعلوم صحیح کسر جذر اور کعب وغیرہ جیسے مسائل پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔ حساب میں زیادہ سے زیادہ فرضی مسائل لانے سے مہارت و مشق پیدا کرنا مقصود ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک قاعدہ کو بار بار عمل میں لانے سے وہ قاعدہ ذہن میں اچھی طرح سے بیٹھ جاتا ہے اور ملکہ کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ اندلس کے ریاضی دانوں نے اس فن حساب میں بہت سی کتابیں لکھی ہیں جن میں مشہور معاملات زہراوی، معاملات ابن السمح اور معاملات ابو مسلم بن خلدون ہیں جو مسلمہ مجریطی کے شاگرد ہیں۔ اسی طرح ان جیسی دوسروں کی بھی کتابیں ہیں۔

علم الفرائض بھی علم الاعداد کی ایک شاخ ہے: علم الفرائض ایک حسابی صنعت ہے جس سے اصحاب فرائض کے سہام کی تصحیح میں مدد ملتی ہے جب کہ وہ متعدد ہوں اور کوئی وارث فوت ہو جائے اور اس کے سہام اس کے وارثوں پر صحیح صحیح نہ بٹتے ہوں یا سہام اجتماع کے وقت مال سے زیادہ ہو جاتے ہوں یا بعض وارثوں میں نزاع ہو۔ کوئی اسے وارث مانتا ہو اور کوئی نہ مانتا ہو۔ ان تمام صورتوں میں مخصوص اعمال کی ضرورت پڑتی ہے۔ جن سے ہر وارث کو اس کا صحیح حصہ نکال کر بتایا جاتا ہے۔ علم الفرائض میں حساب کو بہت بڑا دخل ہے اس میں صحیح کسر جذر معلوم اور مجہول غرضیکہ ہر قسم کے حساب کی ضرورت پڑتی ہے چونکہ ابواب فرائض فقہی ابواب پر مرتب ہوتے ہیں اس لیے اس میں فقہ کا بھی ایک حصہ ہے یعنی احکام وراثت کا کہ

کس کس کا کتنا کتنا حصہ ہے مول کیا ہے۔اسی طرح اقرار انکار وصیتیں اور تدبیر وغیرہ پر بھی اس میں روشنی ڈالی جاتی ہے۔
اسی طرح حساب میں بھی اس علم کا جزو ہے یعنی حکم فقہی کے اعتبار سے دوحصوں کی تقیح حساب کے ذریعے کی جاتی ہے۔علم فرائض ایک جلیل الشان علم ہے بعض علماء اس کی فضیلت میں بعض احادیث بھی پیش کیا کرتے ہیں جیسے فرائض تہائی علم ہے۔ یہ علم سب سے پہلے اٹھالیا جائے گا وغیرہ۔لیکن میری رائے میں یہ تمام حدیثیں فرائض عینیہ کے بارے میں ہیں۔جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔فرائض وراثت کے بارے میں نہیں کیونکہ علم الفرائض تمام مسائل فقہ کا ۱/۳ نہیں۔البتہ فرائض عینیہ بہت ہیں۔لوگوں نے علم الفرائض میں پرانے زمانے میں بھی جامع کتابیں لکھیں اور آج بھی لکھی جارہی ہیں مالکیہ فقہ پر اس فن میں بہترین کتاب کتاب ابن ثابت، مختصر لقاضی، ابوالقاسم حوفی، کتاب ابن منمر، کتاب ابن جعدی اور کتاب الصردی وغیرہ ہیں۔ان سب سے اعلیٰ کتاب حوفی ہی کی ہے۔ہمارے ایک استاذ ابوعبداللہ سلیمان شنطی جو فاس کے سب سے بڑے عالم ہیں نے اس کی شرح لکھی ہے۔اور تمام مسائل گھیر کران کی کافی وضاحت فرمائی ہے۔علم الفرائض پر شافعی مذہب پر امام الحرمین کی بھی تصنیفات ہیں جوعلوم میں اس کی وسعت معلومات کی اور ان کی مہارت وگہرائی کی ضمانت دیتی ہیں۔اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کی کتابیں ہیں علوم میں ہر شخص کا ایک مخصوص درجہ ہوتا ہے اور وہ ان پر اپنی اپنی بضاعت کے مطابق لکھتا ہے۔

فصل نمبر ۱۵

ریاضی، ہندسہ

ریاضی میں مقادیر کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔خواہ متصلہ مقادیر ہوں جیسے خط سطح اور جسم یا منفعلہ جیسے اعداد اسی طرح اس فن میں مقدروں کے عوارض ذاتیہ کا مطالعہ کیا جاتا ہے جیسے ہر مثلث کے درواز ے دو قائمہ زاویوں کے برابر ہوتے ہیں یا جیسے دو متقابل خط خواہ ہیں چنانچہ ۱x ۳ میں جونسبت ہے وہی ۲x ۴ میں ہے۔وغیرہ وغیرہ اس فن میں یونانیوں کی کتاب اقلیدس ہے جس کا عربی میں ترجمہ کیا گیا ہے۔کتاب اقلیدس کو کتاب الاصول اور کتاب الارکان بھی کہتے ہیں۔یہ کتاب اس فن میں مبتدیوں کے لیے کافی مفصل ہے اسلام میں ابوجعفر منصور کے زمانے میں اس کا عربی میں ترجمہ ہوا۔متعدد مترجموں کی وجہ سے اس کے نسخے بھی الگ ہیں۔ایک حنین بن اسحاق کا ترجمہ ہے۔ایک ثابت بن قرہ کا اور ایک یوسف بن حجاج کا۔اس کتاب میں ۱۵ مقالے ہیں۔چار مقالے سطحوں کے بارے میں ہیں ایک متناسب مقداروں کے بارے میں ہے۔ایک سطحوں کی باہمی نسبتوں کے بارے میں ہے۔تین عددوں کے بارے میں ہیں۔ایک جزء کے بارے میں ہے اور پانچ اجسام کے بارے میں ہیں۔علماء نے اس کتاب کے بہت سے اختصار کیے ہیں۔چنانچہ ابن سینا نے تعالیم الشفا میں ایک مستقل جزء اسی کے لیے مخصوص کر دیا ہے۔اسی طرح ابن الصات نے اس کا اختصار کتاب الاقتصار میں کیا ہے اور بہت سے لوگوں نے اس کی شرحیں بھی لکھی ہیں۔یہی کتاب ریاضی کا مبداء جڑ اور منبع ہے۔ریاضی سے عقل میں روشنی اور فکر میں استقامت پیدا

ہوتی ہے کیونکہ اس کے دلائل کا نظم ایسا روشن و واضح اور ترتیب ایسی ظاہر و بین ہوتی ہے کہ ان میں غلطی کا احتمال ممکن ہی نہیں ہوتا۔ اس کی مشق کرنے سے انسان فکری غلطی سے محفوظ رہتا ہے اور مشق کرنے والوں میں عقل کا اضافہ ہوتا ہے۔ کہتے ہیں افلاطون کے مکان کے دروازے پر لکھا ہوا تھا ''جو مہندس نہ ہو وہ ہمارے مکان کے دروازے میں داخل نہ ہو'' ہمارے اساتذہ فرمایا کرتے تھے فکر کے لیے علم الہندسہ کی مشق اس طرح ہے جیسے میلے کپڑے کے لیے صابن ہوتا ہے کہ کپڑے کا سب میل کچیل نکال باہر کرتا ہے اور اسے چمکا دیتا ہے۔ اسی طرح یہ علم فکر کو مجلّا کر کے اسے چمکا دیتا ہے۔ اس فن کے حسن ترتیب و نظم سے یہ چیز پیدا ہوتی ہے۔

کردی اشکال: اس فن کی ایک شاخ کردی اور مخروطی شکلوں سے مخصوص ہے کردی شکلوں کے بارے میں یونانیوں کی دو کتابیں ہیں۔ ایک ساودوسیوس اور ایک میلاوش کی۔ ان میں کردی اشکال کی سطحوں کا اور ان کے ٹکڑوں کا بیان ہے۔ تعلیم میں اول الذکر کی کتاب ثانی الذکر کی کتاب سے مقدم ہے۔ کیونکہ ثانی الذکر کی کتاب کے اکثر براہین اول الذکر کی کتاب پر موقوف ہیں۔ لیکن علم ہیئت کا مطالعہ کرنے والوں کو دونوں کتابوں کا مطالعہ ضروری ہے۔ اس لیے کہ علم ہیت کے براہین ان دونوں کتابوں پر موقوف ہیں۔ کیونکہ تمام علم ہیت میں آسمانی کروں سے اور ان کے عوارض سے بحث ہوتی ہے۔ یعنی ان دائروں وغیرہ سے جو حرکات کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ جب تک کسی کو کردی شکلوں کے احکام معلوم نہ ہوں وہ علم ہیئت سمجھ نہیں سکتا۔

مخروطی اشکال: مخروطی اشکال بھی علم الاعداد کی ایک شاخ ہے۔ جس میں ان شکلوں کے عوارض ہندسی دلیلوں سے ثابت کیے جاتے ہیں۔ جو تعلیم اوّل پر موقوف ہیں۔ یہ فن علمی صنعتوں میں جن میں مادہ اجسام ہوتے ہیں جیسے بڑھئی اور معمار کے کام میں کام آتا ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عجیب وغریب مورتیاں اور نادر اجسام کس طرح بنائے جائیں؟ اور کیونکہ جرثقیل کے اوزار وضع کیے جائیں اور کس طرح جرثقیل کی مشینوں سے بڑے بڑے اجسام اوپر اٹھائے جائیں۔ بعض علماء نے اس فن کی علمی تدابیر میں ایک کتاب لکھی ہے جس میں عجیب وغریب تدابیر بیان کی ہیں۔ عوام کے لحاظ سے یہ کتاب مشکل ہے کیونکہ اس میں براہین ہندسہ سے کام لیا گیا ہے۔ یہ کتاب لوگوں میں موجود ہے اور اسے بنی شاکر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

مساحت: ریاضی کی ایک شاخ مساحت بھی ہے۔ اصول مساحت کے پیش نظر زمین کی پیائش کی جاتی ہے اور پیائش ہی میں اس فن کی ضرورت پڑتی ہے مساحت کے معنی معین زمین کی مقدار علیحدہ کرنا۔ خواہ بالشت کے ذریعے پیائش کی جائے یا گز وغیرہ سے۔ یا زمینوں کے مقابلہ سے کہ ایک زمین کا دوسری زمین کے برابر اندازہ لگالیا جائے۔ پیائش کی ضرورت کھیتوں، مربعوں اور باغوں پر لگان مقرر کرنے کے لیے پڑتی ہے یا شرکاء یا ورثا کے جھگڑوں کے وقت زمین کی یا باغ وغیرہ کی پیائش کرنی پڑتی ہے۔ لوگوں نے اس موضوع پر اور بھی بہت کتابیں لکھی ہیں۔

مناظرہ: مناظرہ بھی ریاضی کی ایک شاخ ہے۔ یہ ایک ایسا علم ہے جس سے نگاہ کی غلطی کے اسباب اور ان اسباب کے

وقوع کی کیفیت معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ نگاہ کا ادراک ایک مخروطی شعاعی شکل سے ہوتا ہے جس کا قاعدہ دیکھی جانے والی چیز اور اس آنکھ ہوتی ہے پھر یہی نگاہ قریب کی چیز بڑی اور دور کی چیز چھوٹی دیکھتی ہے۔ اس راہ سے بھی نگاہ غلطی کرتی ہے۔ اسی طرح پانی کے نیچے چیزوں کا حجم چھوٹا اور شفاف اجسام کے پیچھے بڑا دکھائی دیتا ہے۔ اسی طرح بارش کا ایک قطرہ جب زوردار بارش ہو رہی ہو۔ ایک خط معلوم ہوتا ہے اسی طرح تیزی سے گھومنے والا ایک نقطہ دائرہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ سب نگاہ کی غلطی کی صورتیں ہیں اس علم میں ان ہی غلطیوں کے اسباب و کیفیات پر براہین ہندسیہ کے ذریعے روشنی ڈالی جاتی ہے۔ اسی طرح اس فن سے مختلف عوارض کی وجہ سے چاند کے مختلف مناظر اور اس کے اسباب کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور چاند کے گرہن کا بھی علم ہوتا ہے اور اسی قسم کے بہت سے مسائل معلوم ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر یونانیوں نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ مسلمانوں میں اس پر لکھنے والوں میں ابن الہیثم بہت مشہور ہیں۔ مگر دوسروں نے بھی کتابیں لکھی ہیں۔

فصل نمبر ۱۶

علم ہیئت

علم ہیئت میں ثابت متحرک اور متحیر سیاروں کا مطالعہ کیا جاتا ہے اور ان مختلف حرکات سے جو ان سے لازمی طور پر پیدا ہوتی ہیں افلاک کی اشکال و اوضاع پر براہین ہندسہ کے ذریعے استدلال کیا جاتا ہے۔ مثلاً اس پر کہ زمین کا مرکز فلاں آفتاب کے مرکز کے خلاف ہے آنے والی اور جانے والی حرکات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاروں کے رجوع اور استقامت سے استدلال کیا جاتا ہے کہ تاروں کے بھی چھوٹے چھوٹے فلک ہیں جن میں یہ تارے موجود ہیں اور یہ افلاک فلک اعظم کے نیچے حرکت کر رہے ہیں۔ اسی طرح کواکب ثابتہ سے آٹھویں فلک کی حرکت پر استدلال کیا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک تارے کے متعدد افلاک پر کئی میلانات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ اسی قسم کے اور بہت سے مسائل ہیں جن پر اس فن میں روشنی ڈالی جاتی ہے۔ موجودہ زمانے میں حرکات افلاک کا اور ان کی کیفیات و اجناس کا علم آلات رصد کے ذریعے ہوتا ہے۔ ہمیں حرکات اقبال و ادبار کا علم اپنے اپنے طبقے میں افلاک کی ترکیب کا پتہ اور رجوع و استقامت وغیرہ کی معرفت رصد ہی سے ہوئی۔ یونانی خاص طور سے رصد کا اہتمام کرتے تھے اور ہر طرح کے آلات رصد یہ مہیا کرتے تھے۔ تاکہ اس کے ذریعے کسی مخصوص تارے کی حرکت معلوم ہو سکے اس قسم کے ایک آلے کا نام ذات اطلق تھا۔ جس کے بنانے کی ترکیب اور حرکت فلک سے اس کی حرکت کی موافقت پر دلائل بھی منقول ہیں کہ اس سے کس طرح کام لیا جائے۔ اسلام میں رصد پر زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ البتہ مامون کے زمانے میں لوگ اس طرف قدرے متوجہ ہوئے۔ مامون نے رصد کا مشہور آلہ ذات الحلق بنوایا اور اس کام کا آغاز کیا۔ مگر اسے موت نے مہلت نہیں دی اور یہ کام آگے بڑھنے سے رک گیا۔

بلکہ مامون کی موت سے پھر لوگ اس سے غافل ہو گئے اور یہ سب مٹ مٹا گیا اور بعد والوں نے پرانی رصدوں پر بھروسہ کر لیا جو ناکافی و ناقابل اعتبار تھیں کیونکہ صدیاں گذر جانے کی وجہ سے نئی تحقیقات کی ضرورت تھی کیونکہ صدیوں کے

گذر جانے پر حرکات میں اختلاف پیدا ہونا لازمی ہے اور آلہ رصدیہ کی حرکت کی مطابقت افلاک وکواکب کی حرکات سے تقریبی ہے تحقیقی نہیں۔ علم ہیئت ایک شریف صنعت ہے۔ عوام میں یہ جو مشہور ہے کہ علم ہیئت آسمانوں کی شکلیں و آسمان و کواکب کی ترتیب تحقیق کے ساتھ بتاتا ہے غلط ہے بلکہ یہ علم تو یہ بتاتا ہے کہ افلاک کی صورتیں وہیئتیں ان حرکات سے لازم آتی ہیں ممکن ہے کہ وہ دو مختلف چیزوں کا لازم ایک ہی ہو۔ اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ حرکات لازم ہیں تو اس طرح لازم سے ملزوم کے وجود پر استدلال ہوتا ہے اور اس سے کسی صورت سے بھی حقیقت میں روشنی نہیں پڑتی۔ علم ہیئت ایک جلیل القدر اور عظیم المنفعت علم ہے اور تعالیم کا ایک رکن ہے۔ اس فن میں بہترین کتاب کتاب المجسطی ہے جسے بطلیموس کی بتاتے ہیں۔ حالانکہ سلاطین یونان میں سے کوئی بادشاہ بطلیموس کے نام کا نہیں پایا جاتا۔ اس لیے کتاب کی شرح کرنے والوں کا یہ نظریہ صحیح نہیں حکمائے اسلام نے اس کو مختصر کیا جیسا کہ ابن سینا نے کیا ہے اور اسے تعالیم شفا میں درج کیا ہے۔ اندلس میں ابن رشد' ابن سمح اور ابن صلت نے بھی اسے مختصر کیا ہے ابن فرغانی نے بھی اس کا خلاصہ لکھا ہے اور بہت آسان بنا دیا ہے اور براہین ہندسہ کو حذف کر دیا ہے۔ اللہ نے انسان کو وہ علم سکھائے جن سے وہ ناآشنا تھا سبحان اللہ وبحمدہ سبحان اللہ العظیم۔

علم الازیاج: علم ہیئت کی ایک شاخ علم الازیاج بھی ہے۔ اس میں ستاروں کی چال وغیرہ کا حساب قوانین اعداد پر درج کیا جاتا ہے اور ہیئت کے دلائل سے ستاروں کی مخصوص وضع پہچانی جاتی ہے کہ ان کی رفتار سست ہے یا تیز اور استقامت و رجوع وغیرہ کا بھی علم ہوتا ہے۔ اور اس سے افلاک میں ستاروں کے مقامات بھی پہچانے جاتے ہیں جن کا علم ان کی حرکتوں سے ہوتا ہے جو ہیئت کی کتابوں میں مرتبہ قوانین سے نکالے جا کر تفصیل سے مندرج ہیں۔ علم ہیئت کے کچھ ایسے قوانین ہیں جو بطور مقدمات واصول کے کام دیتے ہیں اور انہیں سے مہینے ایام اور گذشتہ تاریخیں معلوم ہوتی ہیں اور کچھ اصول ایسے ہیں جن سے اوج حضیض' میلانات اصناف حرکات اور بعض حرکات سے بعض حرکات کے استخراج کا علم ہوتا ہے علماء یہ تمام حساب ایک مرتب جدول کی صورت میں لکھ دیتے ہیں تاکہ سمجھنے میں مبتدیوں کو آسانی ہو انہیں جدولوں کا ازیاج کہتے ہیں۔ اور اس فن کی رو سے مفروضہ وقت میں تاروں کے مقامات نکالنے کو تعدیل یا تقویم کہتے ہیں۔ اس فن میں اگلے پچھلے علماء نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ جیسے بنانی اور ابن کماد وغیرہ نے ہمارے زمانے میں مغرب میں متاخرین ابن اسحاق کی زیج (جدول) کو قابل اعتماد سمجھتے ہیں۔ ابن اسحاق ساتویں صدی کے شروع میں تونس کا ایک منجم گذرا ہے۔ کہتے ہیں اس جدول میں ابن اسحٰق نے اپنی تحقیق رسد کے مطابق درج کی ہے۔ صقلیہ میں ایک یہودی ہیئت وتعالیم میں ماہر تھا اس نے رصد کا انتظام کر رکھا تھا۔ اور اسے رصد کے ذریعے ستاروں کے جو کچھ احوال وحرکات معلوم ہوتے تھے۔ ان سب کو لکھ کر ابن اسحاق کے پاس بھیج دیا کرتا تھا۔ اس لیے اہل مغرب کے نزدیک اس جدول کی بڑی قدر ومنزلت تھی۔ کیونکہ ان کے زعم کے مطابق ان کا ماخذ واقعی قابل اعتماد اور انتہائی مستحکم تھا ابن بناء نے یہ جدول مختصر کی اور اس کا نام منہاج رکھا۔ منہاج کو لوگوں نے بڑے شوق سے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ کیونکہ اس میں عمل بے حد آسان کر دیئے گئے تھے۔ فلک پر ستاروں کے مقامات پہچاننے کے لیے ضرورت پڑتی ہے کہ احکام نجومیہ انہیں پر موقوف ہیں کیونکہ اسی جدول سے وہ آثار معلوم ہوتے ہیں جو کائنات میں اوضاع فلکیہ سے اخذ کیے جاتے ہیں اور انہی سے ملکوں حکومتوں اور انسان کی پیدائشوں پر حکم لگایا جاتا ہے ہم اس پر بعد میں روشنی ڈالیں گے اور ان کے دلائل وضاحت سے بیان کریں گے۔ انشاء اللہ

فصل نمبر ۱۷

علمِ منطق

علم منطق میں ایسے اصول وقوانین ہیں جو ماہیتوں کو پہچانوالے والی تعریفات میں اور تصدیقات کے نفع بخش دلائل میں صحیح کو غلط سے ممتاز کر دیتے ہیں اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ ادراک میں اصل وہی محسوسات ہیں جو انسان کو پنجگانہ حواس کے ذریعے معلوم ہوتے ہیں۔ پنجگانہ حواس کے ادراکات میں تمام حیوان مشترک ہیں خواہ وہ ناطق ہوں یا غیر ناطق۔ انسان دیگر حیوانات سے کلیات کے ادراک کی وجہ سے ممتاز ہے۔ کلیات محسوسات کے لباس سے عاری ہوتی ہیں۔ کلی کی یہ صورت ہوتی ہے کہ خیال متفق الحقائق افراد سے ایک ایسی صورت چن لیتا ہے جو ان تمام محسوس افراد پر منطبق ہوتی ہے یہی صورت کلی کہلاتی ہے جیسے انسان وغیرہ۔ پھر خیال ان متفق الحقائق کے ساتھ دوسرے افراد ملاتا ہے جو بعض باتوں میں مشترک ہیں پھر ان مختلف الحقائق افراد سے ایک صورت چن لیتا ہے۔ جو اشتراک کی اعتبار سے دونوں کے افراد پر منطبق ہوتی ہے۔ یہ بھی ایک کلی ہوتی ہے جیسے حیوان وغیرہ۔ اسی طرح انسان تجرید میں ترقی کرتا ہے جاتا ہے اور ایسی کلی (جوہر) پر پہنچ جاتا ہے جو محض بسیط ہوتی ہے اور اس سے اوپر کوئی کلی نہیں ہوتی۔ مثلاً سب سے نیچے کی کلی (نوع) انسان ہے۔ کیونکہ انسان زید عمر بکر وغیرہ سب پر صادق آتا ہے اسے نوع کہا جاتا ہے پھر زید و بکر کے ساتھ گھوڑا اور گدھا ملا کر غور کیا جاتا ہے تو اس پر حیوان صادق آتا ہے۔ یہ انسان کے اوپر کی کلی ہے جسے جنس کہتے ہیں۔ پھر ان کے ساتھ نباتات بھی ملا کر غور کیا جاتا ہے۔ جن پر جسم نامی صادق آتا ہے۔ پھر ان کے ساتھ جمادات ملا کر غور کیا جاتا ہے جن پر جسم مطلق صادق آتا ہے۔ پھر جسم مطلق کے اوپر جوہر ہے جو بسیط ہے اور جنس الاجناس ہے۔ جوہر پر آ کر خیال ٹھہر جاتا ہے اور مزید تجرید نہیں کر سکتا۔ حق تعالیٰ نے انسان کو فکر عطا فرمایا ہے جس کے ذریعے وہ علوم وفنون حاصل کرتا ہے۔ پھر علم یا تو کسی ماہیت کا تصور ہوتا ہے یعنی سادہ ادراک ہوتا ہے جس کے ساتھ حکم نہیں ہوتا یا اس میں کسی چیز کا کسی چیز کے لیے ثبوت کا حکم ہے جسے تصدیق کہتے ہیں۔ اس لیے کلی نتائج حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس کی دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو فکر بعض کلی کو بعض کے ساتھ جمع کر کے ذہن میں ایک کلی صورت پیدا کر دے گا جو اپنے خارجی افراد پر صادق آئے گی۔ یہی کلی ان خارجی افراد کی ماہیت ہوگی جیسے حیوان ناطق انسان کے خارجی افراد کی ماہیت ہے یا کسی پر کچھ حکم لگاتا جائے گا۔ اور ایک چیز دوسری چیز کے لیے ثابت کی جائے گی یہ تصدیق کہلاتی ہے۔ وہ حقیقت تصدیق کا مرجع بھی تصورات ہیں کیونکہ جب تصدیق کا فائدہ حاصل ہوگا تو وہ چیزوں کی حقائق ہی کی معرفت کا حاصل ہوگا اور یہ حقائق ہی علم کا مقتضیٰ ہیں۔ بہرحال فکر کی مذکورہ بالا جدوجہد کبھی تو صحیح طریقے سے ہوتی ہے اور کبھی غلط راہ سے اس سے اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اس طریق پر جس کے ذریعے علمی مطالب حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ غلط طریقے سے جدا کر دیا جائے تا کہ صحیح غلط سے ممتاز ہو جائے۔ چنانچہ اسی غرض کے لیے قانون

منطق وضع کیا گیا۔قدماء نے شروع میں اس کے مسائل متفرق طور پر اور تھوڑے تھوڑے کر کے لکھے۔ نہ تو اس کے مسائل چھانے پھٹکے ہوئے تھے اور نہ ایک جگہ جمع تھے حتی کہ یونان میں ارسطو کا زمانہ آیا۔ ارسطو نے منطق کے مسائل اچھی طرح سے چھانے پھٹکے اوران کو باب وفصول میں مرتب کیا اور اس فن کو علوم حکمیہ کا مبداء ٹھہرایا۔ اسی لیے ارسطو کو معلم اول کہتے ہیں۔ ارسطو کی منطق میں جو کتاب ہے اس کا نام نص ہے۔ یہ آٹھ کتابوں پر مشتمل ہے ان میں چار قیاس میں ہیں اور چار مادۂ قیاس میں کیونکہ مطالب تصدیقیہ کی چند قسمیں ہیں۔ بعض قسم میں بالطبع یقین مطلوب ہوتا ہے اور بعض میں ظن اور پھر ظن کے بھر مراتب ہیں۔ اس لیے قیاس میں کبھی تو مطلوب کے اعتبار سے غور کیا جاتا ہے کہ اس کے مقدمات کس قسم کے اور کس جنس کے ہیں یقینی ہیں یا ظنی اور کبھی قیاس کے نتیجے کے اعتبار سے غور کیا جاتا ہے۔ پہلی نظر کو من حیث المادہ کہا جاتا ہے یعنی وہ مادہ جو مخصوص نتائج تک پہنچتا ہے خواہ نتیجہ یقینی ہو یا ظنی اور دوسرے نظر کو من حیث الصورت یا من حیث الانتاج کہا جاتا ہے۔ اس لیے منطق کی کتابیں آٹھ ہوئیں۔

اجناس عالیہ یا دس مقولے: پہلی کتاب اجناس عالیہ ہے۔ جن پر محسوسات کی تجرید ختم ہو جاتی ہے۔ اجناس عالیہ وہ اجناس ہیں جن کے اوپر کوئی جنس نہیں۔ اسے کتاب المقولات بھی کہتے ہیں۔ دوسری کتاب قضایائے تصدیقیہ اور ان کے اقسام میں ہے۔ اس کتاب کا نام کتاب العبادت ہے۔ تیسری کتاب قیاس میں اور قیاس کے مطلق نتیجہ دینے کی صورت میں ہے۔ اسے کتاب القیاس کہتے ہیں۔ صورت کے اعتبار سے یہ آخری نظر ہے۔ چوتھی کتاب کتاب البرہان ہے یعنی یقین کا نتیجہ دینے والے قیاس میں فکر ونظر کہ اس کے مقدمات کیسے ہوں کہ ان سے یقین حاصل ہو اور یقین حاصل کرنے کے لیے کن کن شرطوں سے متصف ہوں مثلاً ایک شرط ان کا ذاتی واولیٰ ہونا بھی ہے اور بھی شرطیں ہیں۔ اس کتاب میں معرفات وحدود کے مباحث آتے ہیں۔ کیونکہ انہیں سے یقینی نتیجہ حاصل ہوتا ہے کیونکہ حد اور محدود میں مطابقت لازم ہے۔ جس کا احتمال ان کے غیر نہیں رکھتے۔ اسی لیے یہ قدماء کے نزدیک اس کتاب سے خاص کیے گئے۔ پانچویں کتاب کتاب الجدل ہے۔ اس قیاس سے شور وشغب کو بند کرنا اور مدمقابل کو لاجواب کرنا مقصود ہوتا ہے اور اس میں یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ اس میں مشہور مقدمات کو استعمال کرنا واجب ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اور بھی خاص خاص شرطیں ہیں جو کتاب الجدل میں بیان کی جاتی ہیں۔ اسی کتاب میں ان مقدمات کو بھی بیان کیا جاتا ہے جن سے صاحب قیاس قیاس مستنبط کرتا ہے اور اس میں عکوس قضایا کا بھی بیان ہوتا ہے۔ چھٹی کتاب کتاب السفسطہ ہے۔ اس قیاس سے خلاف حق کا فائدہ پہنچتا ہے اس سے مناظر اپنے حریف کو مغالطے میں ڈال دیتا ہے۔ اگرچہ یہ قیاس فاسد ہے اور ایک شریف انسان کے شایان شان نہیں۔ مگر اس لیے بیان کیا جاتا ہے کہ مغالطہ والا قیاس ذہن میں آ جائے اور مناظر اپنے حریف کے مغالطے میں پھنسنے سے بچ جائے۔ ساتویں کتاب کتاب الخطابت ہے۔ اس کتاب میں ان قیاسات کا بیان آتا ہے جو عوام کو کسی کام کی رغبت دلانے میں مفید ثابت ہوتے ہیں جن سے انہیں کسی کام پر آمادہ کیا جاتا ہے اور ان مقامات کا بھی ذکر ہے جن جن کا اس سلسلے میں استعمال کیا جانا واجب ہے۔ آٹھویں کتاب کتاب الشعر ہے۔ اس میں ان قیاسات کی بحث کی جاتی ہے جو کسی کام کی رغبت دلانے یا کسی کام سے نفرت دلانے میں بطور تمثیلات وتشبیہات کے مفید ثابت ہوتے ہیں اور ان تخیلیہ قضایا کا بھی جن کا استعمال کیا جانا واجب ہے یہ ہیں قدماء کے نزدیک منطق کی آٹھ کتابیں۔ پھر جب یہ صنعت چھان پھٹک لی گئی اور مرتب ہو گئی تو یونانی حکماء نے غور

کر کے پنجگانہ کلیات کو جن سے تصورات کا فائدہ پہنچتا ہے۔ ایک مقالہ میں جمع کر کے بطور مقدمہ کے شروع فن میں رکھ دیں۔ اب بجائے آٹھ کے نو کتابیں ہو گئیں۔ ان تمام کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہو گیا اور اسلامی فلاسفہ نے ان کی شرحیں اور تلخیص لکھنی شروع کر دی۔ چنانچہ فارابی اور ابن سینا نے شرحیں لکھیں۔ پھر ان کے بعد فلاسفہ اندلس میں سے ابن رشد نے شرح لکھی۔ ابن سینا کی کتاب الشفاء ہے جس میں انہوں نے ہفتگانہ علوم فلسفہ جمع کر دیئے ہیں۔ پھر متاخرین فلاسفہ کا زمانہ آیا۔ انہوں نے منطقی اصطلاحات میں ردوبدل کیا اور پنجگانہ کلیات کے ساتھ منطق کا ثمرہ یعنی حدود و رسوم کے مباحث کا اضافہ کر دیا۔ جن کو انہوں نے کتاب البرہان سے نقل کیا تھا۔ اور کتاب المقولات کو منطق سے نکال دیا۔ کیونکہ اس کتاب میں منطقی بالفرض غور کرتا ہے بالذات نہیں اور کتاب العبارت میں عکس کے مباحث کا اضافہ کر دیا۔ کیونکہ یہ بعض وجوہات کی بنا پر مبحث قضایا کے توابع میں سے ہے۔ پھر اہل منطق نے قیاس پر عام نتائج کی حیثیت سے گفتگو کی۔ مادہ کی حیثیت سے نہیں چونکہ مادہ میں برہان جدل خطابت شعر اور سفسطہ شامل تھے۔ اس لیے انہوں نے ان پانچوں کتابوں کو منطق سے خارج کر دیا۔ بس منطق کی کتابوں میں ان کا سرسری بیان کر دیا جاتا ہے۔ انہیں اس طرح چھوڑ دیا گیا گویا وہ منطق میں شامل ہی نہ تھے۔ یہ ہیں قابل بھروسہ وہ تغیرات جو اس فن میں پیدا ہوئے پھر متاخرین نے اپنی وضع کردہ اصطلاحات کے مطابق اس فن میں خوب لمبی چوڑی بحثیں کیں اور اس میں ایک مستقل فن کی حیثیت سے غور کیا آلہ کی حیثیت سے نہیں اور طول طویل اور وسیع و فراخ مقالے لکھے۔ سب سے پہلے ایسا امام فخر الدین بن خطیب رازی نے کیا اور ان کے بعد افضل الدین خونجی نے اس زمانے میں انہی کی کتابوں پر اہل مشرق کا اعتماد ہے منطق میں افضل الدین کی ایک کتاب کشف الاسرار بھی ہے۔ یہ بہت طول طویل کتاب ہے پھر انہوں نے اسے مختصر بھی کیا جو نہایت بہترین اختصار ہے اور تعلیم میں بیحد مفید ہے اور پھر اس مختصر کا بھی چار اوراق میں اختصار کیا جس میں انہوں نے منطق کے اساسی اور اصولی مسائل جمع کر دیئے ہیں۔ اس زمانے میں طلبہ اسی کو پڑھتے ہیں اور اسی سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ قدماء کی کتابیں اور ان کے طریقے اس طرح چھوڑ دیئے گئے ہیں گویا وہ تھے ہی نہیں۔ حالانکہ قدماء کی کتابیں منطق کے ثمرات و فوائد سے بھرپور ہیں۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

فصل نمبر ۱۸

طبعیات

علم طبعیات میں جسم سے حرکت و سکون کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے۔ اس میں اجرام سماویہ اور اجسام عنصریہ سب ہی زیر بحث آتے ہیں اور ان سے پیدا ہونے والے حیوان انسان نباتات اور معدنی اشیاء بھی نیز ان تمام چیزوں پر بھی غور کیا جاتا ہے جو زمین پر پیدا ہوتی ہیں جیسے چشمے اور زلزلے وغیرہ یا فضا میں پیدا ہوتی ہیں جیسے بادل بخارات رعد برق اور کڑک وغیرہ۔ نیز اجسام کی حرکات کے مبداء پر بھی روشنی ڈالی جاتی ہے کہ انسان، حیوان اور نباتات میں کس طرح نوع بہ نوع

حرکات موجود ہیں۔ علم طبعیات میں ارسطو کی کتابیں لوگوں کے پاس ہیں۔ مامون کے زمانے میں علوم فلسفہ کے ساتھ ان کتابوں کا ترجمہ بھی شائع ہوا۔ پھر اس کے مقابلہ میں اس فن پر فلاسفہ اسلام نے بھی کتابیں لکھیں اور اس فن کے تمام مسائل گھیر لیے۔ کتاب الشفاء میں سب سے جامع کتاب ابن سینا کی ہے ابن سینا نے کتاب الشفا میں فلاسفہ کے سات علوم جمع کر دیئے ہیں۔ پھر اسے کتاب النجا اور کتاب الاشارات میں مختصر کیا اور بہت سے مسائل میں ارسطو کی تردید کر کے اپنی رائے پیش کی۔ ابن رشد نے بھی ارسطو کی کتابیں ملخص کیں اور ان کی شرحیں لکھیں۔ لیکن ارسطو کے تابع ہو کر لکھیں اور کسی مسئلہ میں ارسطو کی مخالفت نہیں کی۔ علاوہ ازیں لوگوں نے طبعیات میں بہت سی کتابیں لکھیں۔ لیکن اس زمانے میں یہی کتابیں مشہور و معتبر ہیں۔ اہل مشرق ابن سینا کی کتاب الاشارات کو بڑی عظمت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ امام رازی نے اس کی عمدہ شرح لکھی ہے۔ اسی طرح آمدی نے بھی نیز اس کی شرح خواجہ نصیر الدین طوسی مشرقی نے بھی لکھی ہے اور امام کے ساتھ بہت سے مسائل میں مناظرہ بھی کیا ہے۔ اور مناظرہ کا حق ادا کیا ہے سچ ہے ہر عالم کے اوپر ایک عالم ہے۔

فصل نمبر ۱۹

علمِ طبّ

طبعیات کی ایک شاخ طب بھی ہے۔ اس صنعت میں انسانی بدن پر بیماری و صحت کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔ طبیب صحت کی حفاظت کی اور ادویہ و اغذیہ سے بیماری کو دور کرنے کی کوشش کرتا ہے جب کہ یہ سراغ لگا لیتا ہے کہ یہ بیماری اعضائے بدن میں سے کس عضو میں پیدا ہوئی اور اس کے اسباب کیا ہیں؟ پھر اس بیماری کی دوائیں کیا ہیں؟ پھر طبیب دواؤں کے مزاجوں اور قویٰ پر غور کرتا ہے اور علامات میں غور کر کے بیماری کی تشخیص کرتا ہے اور بقدر بیماری کے دوا تجویز کرتا ہے۔ طبیب حاذق طبیعت سے بول و براز سے اور نبض سے بیماری کا کھوج لگاتا ہے اور دواؤں سے قوت طبعیہ کو مدد پہنچاتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے طبیعت کو ہر حالت میں خواہ بیماری کی حالت ہو یا تندرستی کی بدیر بدن بنا دیا ہے۔ طبیعت کو کمک پہنچانا طبیب کا فرض ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ بیماری سے جنگ کر رہی ہے اور اسے مدد پہنچانے کی ضرورت ہے۔ لہٰذا وہ مادہ کی مقدار بیمار کی عمر اور موسم کا لحاظ کر کے دوا تجویز کرتا ہے۔ پھر جو علم ان تمام مسائل کا جامع ہے اسے علم طب کہتے ہیں۔ کبھی کسی عضو کو بطور خاص مطالعہ کیا جاتا ہے اور اسے ایک مستقل علم قرار دیا جاتا ہے جیسے آنکھ کا اس کی بیماریوں کا اس کی دواؤں کا اور سرموں کا خاص طور سے مطالعہ کر کے ایک شخص آنکھ کا خصوصی معالج بن جاتا ہے۔

منافع الاعضاء : علم طب میں منافع الاعضاء کو بھی شامل کر لیا گیا ہے۔ منافع منفعت کی جمع ہے یعنی وہ فائدے جن کے لیے انسانی بدن کا ہر عضو پیدا کیا گیا ہے۔ اگرچہ منافع الاعضاء علم طب کے موضوع میں داخل نہیں مگر اطباء نے اسے طب کے توابع میں شامل کر دیا ہے۔ قدماء میں علم طب کا امام جس کی کتابوں کا ترجمہ عربی میں کیا گیا جالینوس ہے کہتے ہیں جالینوس

حضرت عیسیٰؑ کا ہم عصر تھا۔ یہ سسلی میں حالت غربت میں پردیس میں فوت ہوا۔ علم طب میں اس کی کتابیں معیاری مانی گئی ہیں جن کو اس کے بعد تمام اطباء نے اپنا دستور العمل بنا لیا۔ مسلمانوں میں طب کے ایسے بڑے امام مانے گئے جنہوں نے طب میں چار چاند لگا دیئے جیسے رازی مجوسی اور ابن سینا وغیرہ۔ اندلس میں بڑے بڑے حاذق طبیب پیدا ہوئے۔ جن میں سب سے زیادہ مشہور ابن زہر ہیں۔ اس زمانے میں طب اسلامی شہروں میں زوال پر ہے۔ کیونکہ ان کی آبادی ٹھہر کر گھٹنے لگی اور تمدن میں زوال آنا شروع ہو گیا ہے اور طب ایک ایسی صنعت ہے جو تمدن و تعیش ہی کی پیداوار ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ متمدن دیہاتیوں میں بھی طب پائی جاتی ہے جو عموماً بعض اشخاص کے تجربات پر موقوف ہوتی ہیں اور خاندان کے بڑے بوڑھوں سے سینہ بہ سینہ چلی آتی ہے۔ ان میں سے کبھی بعض چیزیں صحیح بھی ہوتی ہیں مگر عطائی و طبعی قوانین کے مزاج کے موافق نہیں۔ عرب میں بھی عطائی طب کا بڑا رواج تھا اور ان میں مشہور و معروف اطباء تھے جیسے حارث بن کلدۃ وغیرہ۔ شریعتوں میں جو طب منقول ہے اسی زمرے سے ہے۔ یہ بات نہیں کہ وحی کے ذریعے ہو بلکہ عربوں میں اس قسم کی طب کا رواج تھا اور وہ اس کے عادی تھے۔ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات زندگی میں آپ کے عادی اور طبعی حالات کو بھی بیان کیا جاتا ہے۔ یہ باتیں عادات میں داخل ہوتی ہیں عبادات میں نہیں کہ شارع علیہ السلام نے انہیں عمل کے لیے مسنون قرار دیا ہو اور وحی سے آپ نے ان کا حکم دیا ہو کیونکہ آپ ہمیں شریعت سکھانے کے لیے مبعوث فرمائے گئے تھے۔ طب سکھانے کے لیے نہیں اور نہ عادی باتیں سکھانے کیلیے۔ کھجوروں کے درختوں پر پیوند چڑھانے کے بارے میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا واقعہ مشہور ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے منع فرمایا تو درختوں پر پھل نہیں آئے۔ صحابہ نے شکایت کی تو فرمایا تم دنیوی کام مجھ سے بہتر جانتے ہو۔ اس لیے احادیث میں جو طب منقول ہے اسے مسنون کہنا مناسب نہیں۔ کیونکہ ایسی کوئی دلیل نہیں کہ ہم اسے مسنون کہہ سکیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم اسے تبرک اور سچی عقیدت مندی کے طور پر استعمال کر لیں۔ اس صورت میں وہ عظیم فائدہ پہنچائے گی۔ لیکن اس فائدے کو طب مزاجی میں دخل نہیں بلکہ یہ ایمانی عقیدت مندی کے آثار میں سے ہے۔ جیسا کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ایک دستوں والے مریض کو شہد کا حکم فرما دیا تھا۔ آخر کار اسی سے شفا ہوئی۔

فصل نمبر ۲۰

علمِ نباتات

علم نباتات بھی علم طبعیات کی ایک شاخ ہے۔ اس کا نباتات کی نشو و نما' علاج معالجہ آبپاشی و دیکھ بھال کی حیثیت سے مطالعہ کیا جاتا ہے۔ گذشتہ اقوام اس فن کو بڑی اہمیت دیتی تھیں۔ کیسا بیج ہو؟ بیج بونے کا طریقہ کیا ہو؟ کیا کیا فوائد و خواص ہوں۔ کس تارے سے یہ منسوب ہے اور اس پر کس مورتی کے کیا کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں اس حیثیت سے جادو میں بھی

اس کی ضرورت پڑا کرتی تھی۔ اس وجہ سے ان کی توجہ اس طرف اور بھی بڑھی ہوئی تھی۔ یونانی کتابوں میں سے اس فن میں کتاب الفلاحۃ النبطیہ جو علمائے نبط کی طرف منسوب ہے عربی میں ترجمہ شدہ یہ کتاب بہت بڑے علم پر مشتمل ہے۔ جب مسلمانوں نے اس کتاب کے مسائل دیکھے اور ان کے ہاں جادو کا دروازہ بند تھا اور اس کا مطالعہ حرام تھا تو انہوں نے اسے صرف علم نباتات بونے' نشوونما دینے علاج کرنے اور دیگر عوارض کی حیثیت اخذ کرنے پر قناعت کی اور اس کا دوسرا تمام فن (جادو) حذف کر دیا۔ چنانچہ ابن العوام نے اسی طرح سے کتاب الفلاحۃ النبطیہ کا اختصار کیا اور دوسرا فن چھوڑ دیا۔ مسلمہ نے اپنی جادو کی کتابوں میں اسی کتاب کے بنیادی مسائل نقل کیے ہیں۔ چنانچہ جب ہم جادو پر گفتگو کریں گے تو اس کی طرف بھی اشارہ کریں گے۔ انشاء اللہ! علم نباتات پر متاخرین کی بہت سی کتابیں ہیں۔ لیکن یہ بھی ان مسائل سے آگے نہیں بڑھتے کہ مختلف قسم کی نباتات کو کس طرح بویا جائے۔ ان کی کس طرح نشوونما کی جائے۔ ان کی بیماریاں کس طرح دور کی جائیں اور ان کی پیداوار میں کس طرح اضافہ کیا جائے۔ یہ کتابیں آج بھی ملتی ہیں۔

فصل نمبر ۲۱

الٰہیات

اس علم میں مطلق وجود کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ اول تو جسمانیات و روحانیت کے عام مسائل پر جیسے ماہیت' وحدت' کثرت وجوب اور امکان وغیرہ پر گفتگو کی جاتی ہے پھر موجودات کے مبادی پر غور کیا جاتا ہے اور اس پر بھی کہ یہ مبادی روحانیات ہیں۔ پھر ان سے موجودات سے نکلنے کی کیفیت پر غور کیا جاتا ہے اور ان کے مراتب پر بھی۔ پھر اجسام سے جدا ہو کر روحوں کے حالات پر غور کیا جاتا ہے اور مبداء کی طرف ان کے لوٹنے پر بھی۔ فلاسفہ کے نزدیک یہ علم بھی شریف ہے۔ ان کا گمان ہے کہ اس علم سے وجود کی صحیح صحیح معرفت حاصل ہوتی ہے اور اس کی تردید عنقریب آ رہی ہے۔ علماء کے نزدیک الٰہیات کا مرتبہ علوم کی ترتیب میں طبعیات کے بعد کا ہے۔ اسی لیے اسے علم ماوراء الطبیعہ بھی کہا جاتا ہے۔ اس فن میں لوگوں میں معلم اول کی کتابیں پھیلی ہوئی ہیں جن کی تلخیص ابن سینا نے کتاب الشفا والنجا میں کی ہے اسی طرح حکمائے اندلس میں سے ابن رشد نے کیا ہے۔ جب پچھلے علماء نے لوگوں کے علوم میں اپنے علوم وضع کر کے داخل کیے اور علوم میں کتابیں لکھیں اور امام غزالی نے فلاسفہ کے اکثر مسائل کی تردید فرمائی۔ پھر پچھلے اہل کلام نے علم کلام کے مسائل الٰہیات کے موضوع سے ملا دیئے اور دونوں علموں کے مسائل میں خلط ملط کر دیا اور یہ مسائل ایسے معلوم ہونے لگے جیسے یہ ایک ہی علم کے مسائل ہیں۔ اسی طرح لوگوں نے طبعیات والٰہیات کے مسائل کی ترتیب بھی حکماء کی ترتیب کے خلاف بدل ڈالی اور دونوں کو گڈمڈ کر کے بمنزلہ ایک علم کے بنا دیا تو انہوں نے امور عامہ میں سب سے پہلے گفتگو کی۔ پھر جسمانیات اور ان کے توابع میں گفتگو کی۔ پھر روحانیات اور ان کے توابع میں گفتگو کی۔ جیسا کہ امام رازی نے مباحث مشرقیہ میں اور آپ کے بعد دیگر تمام علماء کلام نے کیا اور علم کلام کے مسائل مسائل حکمت سے گڈمڈ ہو گئے اور اس فن کی کتابیں انہی مختلط مسائل سے بھر گئیں۔ گویا ان دونوں

علموں کے موضوعات ومسائل سے ایک ہی غرض ہے۔ اس گڈمڈ ہونے کی وجہ سے لوگوں کو علم کلام کے مسائل مسائل حکمت سے علیحدہ کرنے مشکل ہو گئے۔ کیونکہ علم کلام کے مسائل تو وہ عقائد ہیں جو شریعت سے ماخوذ ہیں۔ جیسا کہ انہیں سلف نے عقل پر اعتماد کے بغیر نقل کیا ہے۔ یعنی مسائل شرعیہ میں عقل کو کوئی دخل نہیں اور اہل کلام نے جو ان عقائد شرعیہ پر عقلی دلائل قائم کیے ہیں تو اس لیے قائم نہیں کیے کہ ان سے کسی نامعلوم حق کا کھوج لگایا جا سکے کیونکہ مجہول چیز کو معلوم کرنے کے لیے دلائل قائم کرنا فلاسفہ کی شان ہے۔ علمائے کلام نے تو اس لیے عقلی دلائل قائم کیے ہیں کہ یہ دلائل ایمانی عقائد کو اور سلف کے مذاہب کو تقویت پہنچائیں اور بدعتیوں کے شکوک وشبہات دفع کریں۔ جن کا گمان ہے کہ ان عقائد میں ان کے دلائل کے ماخذ عقلی نہیں اور اس سلسلے میں عقلی ہی دلائل ہونے چاہئیں عقلی دلائل اس وقت لائے گئے ہیں جب کہ ان عقائد کو نقلی دلائل سے صحیح مان لیا گیا ہے جیسا کہ سلف نے انہیں صحیح مانا تھا۔ دونوں مقاموں میں کتنا عظیم فرق ہے۔ کیونکہ صاحب شرع کے ماخذ انتہائی وسیع ہیں کیونکہ ان کا دامن دلائل عقلیہ سے وسیع ہے۔ اس لیے وہ ان سے اونچے ہیں اور انہیں گھیرے ہوئے ہیں۔ کیونکہ انہیں انوار الٰہیہ سے مدد مل رہی ہے اس لیے وہ فکر ونظر کے کمزور قانون کے ماتحت داخل نہیں ہوئے اور نہ ایسے ماخذوں کے ماتحت جو خود ہی گھرے ہوئے ہوں۔ پھر جب ہمیں شارع علیہ السلام (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ایک ماخذ کی رہنمائی فرمائی تو ہمیں اسے مقدم رکھنا چاہیے اور اسی پر بھروسہ رکھنا چاہیے۔ جس کا ہمیں حکم ہے۔ عقیدے کے طور پر بھی اور یقین کے طور پر بھی۔ ہاں اگر اس کی کوئی بات ہماری سمجھ میں نہ آئے تو ہمیں اس میں لب نہیں ہلانا چاہیے۔ اور شارع کے حوالے کر دینا چاہیے اور عقلی گھوڑے نہیں دوڑانے چاہئیں۔ اہل کلام کو عقلی دلائل مجبوراً دینے پڑے۔ کیونکہ بے دینوں نے سلف کے عقائد میں اپنی نظری بدعتوں سے معارضے پیش کرنے شروع کر دیئے تھے۔ اس لیے عقلی دلائل سے انہیں خاموش کر دینا ضروری تھا۔ اسی وجہ سے ان کی تردید میں انہیں کی جنس دلائل سے دلائل لانے پڑے۔ لیکن طبیعیات والٰہیات میں کسی مسئلہ کو عقلی دلیل سے صحیح یا غلط بتانا علم کلام کا موضوع نہیں اور نہ یہ علمائے کلام کے فکر ونظر کے زمرے سے ہے۔ یہ نکتہ ذہن میں رکھنا چاہیے تاکہ دونوں علموں میں تمیز کیا جا سکے۔ کیونکہ متاخرین نے دونوں علم وضع وتالیف کے لحاظ سے ایک کر دیئے ہیں۔ حالانکہ دونوں میں بڑا فرق ہے۔ دونوں کا الگ الگ موضوع ہے اور الگ الگ مسائل ہیں۔ دونوں کے مسائل کو گڈمڈ کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ استدلال کے وقت دونوں کے مقاصد ایک ہی جیسے تھے۔ اس لیے یہ سمجھ لیا گیا کہ غالباً علم کلام بھی اعتقادات کو عقلی دلائل سے ثابت کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ یہ بات نہیں مسلمانوں کے عقائد تو بلا عقلی دلیل کے بھی صحیح ہیں۔ عقلی دلائل تو ملحدوں کا منہ بند کرنے کے لیے لائے گئے ہیں۔ جیسا کہ ابھی ابھی ہم نے بتایا ہے۔ اس لیے پچھلے غلو کرنے والے متعلمین صوفیاء نے اس غلطی کا ارتکاب کیا۔ جن کا مدار وجدانیات پر تھا کہ انہوں نے کلام فلسفہ اور تصوف تینوں کے مسائل خلط ملط کر کے ایک جگہ جمع کر دیئے اور مثل ایک علم کے ان پر گفتگو کی۔ چنانچہ انہوں نے نبوت اتحاد حلول اور وحدت وغیرہ پر گفتگو کی حالانکہ ان تینوں علموں کے ماخذ الگ الگ اور مختلف ہیں اور صوفیہ کے ماخذ تو علوم وفنون کی جنس ہی سے بہت دور ہیں کیونکہ وہ ان میں ذوق ووجدانیات کا دعویٰ کرتے ہیں اور دلائل سے بھاگتے ہیں او وجدانیات' مدارک ومباحث علمیہ اور توابع علم سے بہت دور ہیں۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور مزید بیان کریں گے۔

فصل نمبر ۲۲

سحر وطلسمات

سحر وطلسمات ایسے علوم ہیں جن کے ذریعے انسان اپنے اندر یہ صلاحیتیں پیدا کر لیتا ہے کہ وہ عالم عناصر میں اپنے اثرات ڈال سکے۔ خواہ براہ راست ڈالے یا غیبی طاقتوں کی مدد سے براہ راست اثر سحر ہے اور غیبی طاقتوں کی مدد سے اثر طلسم ہے۔ چونکہ یہ علوم آسمانی شریعتوں میں حرام ہیں۔ کیونکہ ان سے دوسروں کو نقصان پہنچایا جاتا ہے۔ پھر ان میں غیر اللہ (جیسے تاروں وغیرہ) کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ اس لیے اسلام آنے کے بعد ان علموں کی کتابیں مفقود ہو گئیں۔ ہاں عہد موسوی سے پہلے کی کتابیں ملتی ہیں۔ جیسے نبطیوں اور کلدانیوں کی کتابیں۔ حضرت موسیٰ سے پہلے انبیائے کرام نہ تو کوئی نئی شریعت لے کر آئے اور نہ احکام ہی لے کر آئے۔ ان کی کتابوں میں پند و موعظت اللہ کی توحید اور جنت وجہنم کا بیان تھا۔ سحر وطلسمات بابل کے علاقے کی سریانی اور کلدانی اقوام میں اور مصری علاقے کے قبطیوں وغیرہ میں پایا جاتا تھا۔ جادو میں ان اقوام کی لکھی ہوئی کتابیں بھی ملتی ہیں اور ان میں جادو کے آثار بھی پائے جاتے ہیں۔ ان کی کتابوں کے تراجم بہت ہی کم ہوئے مثلاً الفلاحۃ النبطیہ (اوضاع اہل بابل کے بارے میں) کا ترجمہ ملتا ہے۔ لوگوں نے اسی کتاب سے جادو لیا اور اس میں نئے نئے جادو ایجاد کیے۔ پھر اوضاع وضع کیے گئے جیسے مصاحف کواکب سبعہ اور کتاب طمطم ہندی وغیرہ جو درجات و کواکب وغیرہ میں ہے۔

ایک عظیم جادوگر جابر بن حیان: پھر مشرق میں سب سے بڑے جادوگر جابر بن حیان کا زمانہ آیا۔ جابر نے اس فن کی کتابوں کا گہرا مطالعہ کر کے جادو کے مسائل کا استخراج کیا۔ اسے بلو کر اس کا مکھن نکالا اس پر کتابیں لکھیں اور پوری تفصیل سے اس کے مباحث بیان کیے اور سیمیا پر بھی خوب لکھا کیونکہ سیمیا بھی سحر وطلسمات کے توابع میں سے ہے۔ کیونکہ اجسام کے انواع کی صورتیں بدل دینا قوت روحانیہ کا کام ہے۔ صنعتی علوم کا نہیں۔ اس لیے سیمیاء کا شمار جادو ہی ہے۔ جیسا کہ ہم اس پر روشنی ڈالنے والے ہیں۔

مسلمہ بن احمد مجریطی: پھر مسلمہ بن احمد مجریطی کا زمانہ آیا جو تعالیم وسحریات میں اندلس والوں کا امام ہے۔ اس نے سحریات کی تمام کتابوں کو ملخص کیا اور انہیں چھان پھٹک کر ایک کتاب میں جمع کر دیا جس کا نام غایۃ الحکیم رکھا۔ اس کے بعد سحریات پر کسی نے قلم نہیں اٹھایا۔

سحر کی حقیقت: آیئے اب ہم آپ کو جادو کی حقیقت بتائیں۔ دیکھیے انسان کے افراد اگر نوع کے اعتبار سے دلولہ انگیز خواص کے اعتبار سے مختلف ہیں اور چند صنفوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ہر صنف میں ایک خاص خاصیت پائی جاتی ہے جو دوسری صنف میں نہیں پائی جاتی۔ ہر صنف کا مخصوص خاصیہ اس کی طبیعت وفطرت بن گیا ہے۔ چنانچہ انبیائے کرام کے نفوس

کی خاصیت یہ ہے کہ ان میں معرفت ربانیہ اور فرشتوں سے باتیں کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے اور وہ کائنات پر بھی اپنے اثرات ڈال سکتے ہیں۔ کائنات میں تصرفات و تاثیرات پیدا کرنے کے لیے ستاروں کی روحانیات سے مدد لینا روحانی قوت سے بھی ممکن ہے اور شیطانی قوت سے بھی۔ انبیائے کرام کی تاثیر اللہ کی امداد و ربانی خاصیت پر موقوف ہے۔ کاہنوں کے نفسوں کی بھی ایک خاصیت ہے کہ وہ غیب کی باتوں پر شیطانی قویٰ کی وجہ سے مطلع ہو جاتے ہیں اسی طرح ہر صنف کی ایک خاصیت سے متصف ہوتی ہے جو دوسری صنف میں نہیں پائی جاتی جادوگروں کے نفسوں کے تین مراتب ہیں جن کی شرح آ رہی ہے۔ بعض نفوس اپنی ہمت سے بغیر کسی آلے یا معاون کی مدد سے اثرات ڈال دیتے ہیں۔ فلاسفہ اسی اثر کو جادو کہتے ہیں۔ بعض معاون کے ذریعے اثر انداز ہوتے ہیں مثلاً افلاک' عناصر یا خواص اعداد سے مدد لیتے ہیں۔ اس اثر کو طلسم کہتے ہیں۔ جادو کی یہ قسم جادو کی پہلی قسم سے رتبہ میں کمزور ہی۔ جادو کی تیسری قسم خیالی قویٰ پر اثر ڈال دینا ہے۔ ایسا جادوگر خیالی قویٰ میں ہر طرح کا تصرف کرنے پر قادر ہوتا ہے اور اپنے ارادے کے مطابق ہر شکل وصورت دوسروں کے خیالات میں ڈال دیتا ہے پھر اپنی روحانی اثر انداز قوت کے ذریعے وہ شکل وصورت محسوسات میں اتار لاتا ہے اور وہ چیز دوسروں کو دکھائی دینے لگتی ہے۔ ایسا معلوم ہونے لگتا ہے جیسے یہ خارج میں موجود ہے حالانکہ خارج میں موجود نہیں ہوتی۔ جیسا کہ لوگوں میں مشہور ہے کہ ایک جادوگر باغ نہریں اور عالیشان محل دکھا دیتا ہے۔ حالانکہ کچھ بھی نہیں ہوتا۔ فلاسفہ اس قسم کے جادو کو شعبدہ یا شعوذہ کہتے ہیں۔ دیکھئے جادوگروں میں یہ خاصیت بالقوئی ہوتی ہے۔ جیسا کہ عام طور پر انسان کے اندر تمام قوتوں کی صلاحیت ہوتی ہے۔ البتہ اس صلاحیت کو بروئے کار لانے کے لیے ریاضت کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ چونکہ ہر قسم کی ریاضتوں میں افلاک کی یا ستاروں کی یا ارواح علویہ کی یا شیطانوں کی طرف قسم قسم کی تعظیموں عبادتوں اور طاعتوں سے متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ اس لیے ان میں غیر اللہ سے استعانت اور ان کی عبادت لازم آتی ہے۔ جو کفر وشرک ہے اس لیے جادو کفر و شرک ہے۔ بلکہ کفر وشرک جادو کا مادہ اور سبب ہے۔ جیسا کہ ہمارے بیان سے آپ پر ظاہر ہو گیا ہوگا۔ اس لیے جادوگر کے قتل میں فقہا میں اختلاف ہے کہ آیا اسے اس کے فعل جادو سے پہلے کفر پر قتل کیا جاتا ہے کہ اس نے فساد پھیلانے کی اور ایسی چیز بروئے کار لانے کی کوشش کی جو عالم میں باعث فساد ہے۔ جادوگر میں دونوں باتیں پائی جاتی ہیں کیونکہ جادو کے پہلے دو مرتبوں کی خارج میں ایک حقیقت ہوتی ہے اور تیسرے رتبہ کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی اس لیے علماء میں اس میں اختلاف ہے کہ آیا جادو کی کوئی حقیقت ہے یا وہ محض تخیل ہی تخیل ہے۔ جو جادو کی حقیقت کے قائل ہیں ان کی نگاہ جادو کی پہلی قسم کی طرف آ گئی اور انکار کرنے والوں نے تیسرا مرتبہ دیکھا۔ لہٰذا جادو کے بارے میں نفس الامر میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ اشتباہ مراتب کی راہ سے اختلاف آیا ہے خوب یاد رکھیے ارباب دانش کو جادو کے وجود میں ذرا سا بھی شک نہیں کیونکہ وہ تاثیر یقیناً پائی جاتی ہے۔ جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اور قرآن حکیم سے بھی جادو کا ثبوت ملتا ہے۔ حق تعالیٰ نے فرمایا:

''لیکن شیطانوں نے کفر کیا کہ وہ لوگوں کو جادو سکھاتے تھے اور وہ بھی سکھاتے تھے جو بابل کے دو شخصوں ہاروت و ماروت پر اترا۔''

علاوہ ازیں رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا گیا۔ جس کا آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) پر یہ اثر ظاہر ہوا کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو خیال ہوتا تھا کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ایک کام کیا ہے حالانکہ اسے کیا نہ ہوتا تھا۔ ساحر نے جادو کنگھی

میں اور کنگھی سے جھڑے ہوئے بالوں میں اور نر کھجور کے خوشہ میں کر کے زروان نامی کنویں میں دفن کر دیا تھا۔ اس کو کھولنے کے لیے معوذتین دو سورتیں اتریں صدیقہ فرماتی ہیں کہ ان سورتوں کی ساتوں آیتوں کے پڑھنے سے ساتوں گرہیں کھل گئیں۔

بابل میں جادو کی کثرت: بابل میں سریانی اور کلدانی قوموں میں جادو کا رواج بہت تھا۔ جیسا کہ قرآن پاک سے ثبوت ملتا ہے اور احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی۔ حضرت موسیٰ کے زمانے میں بابل ومصر میں جادو کا بڑا زور تھا۔ اسی لیے حضرت موسیٰ کو اس جنس کا معجزہ دیا گیا۔ جس میں اس زمانے کے لوگ ایک دوسرے سے آگے بڑھنا چاہتے تھے۔ یعنی بظاہر جادو کی جنس سے معجزہ معلوم ہوتا تھا مگر جادو نہ تھا۔ مصر کے علاقے میں آج بھی جادو اور طلسمات کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ ہم نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ ایک جادوگر نے اس کا جس پر وہ جادو کرنا چاہتا تھا پتلا بنایا اور اسے اپنے سامنے رکھ کر اس پر جس قسم کا جادو کرنا چاہتا تھا مخصوص منتر پڑھ کر اس پتلے کے منہ میں اپنا لعاب دہن ڈال دیا اور ساتھ ہی وہی منتر بار بار پڑھتا رہا اور اس میں تعاون کے لیے جس جن کو شریک کیا تھا اسے قسم دلائی کہ وہ اس عزیمت کی تعمیل کرے اس ڈھانچے کی اور گندے کلموں کی ایک خبیث روح ہوتی ہے۔ وہ جادوگر کے تھوک میں لپٹ کر نکلتی ہے اور اس پتلے میں پہنچ جاتی ہے اور اس کے پاس دیگر ارواح خبیثہ جمع ہیں یہ خبیث روحیں جادو کیے ہوئے شخص کے ساتھ وہی کرتی ہیں جو جادوگر چاہتا ہے ہم نے ایسے جادوگر بھی دیکھے ہیں جو کسی کپڑے یا چمڑے کی طرف دل ہی دل میں کچھ پڑھ کر اشارہ کرتے ہیں اور وہ تار تار ہو جاتا ہے۔ اسی طرح چرتے جانوروں کی طرف ان کا پیٹ پھاڑنے کے لیے اشارہ کرتے ہیں تو فوراً ان کی آنتیں پیٹ سے نکل کر زمین پر آ گرتی ہیں۔ ہم نے سنا ہے کہ ہندوستان میں ایک ایسا شخص موجود ہے کہ وہ اگر کسی آدمی کی طرف اشارہ کر دے تو فوراً اس کا دل پاش پاش ہو جائے اور وہ مر جائے اگر اس کا سینہ پھاڑ کر دیکھا جائے تو اس میں دل ہی نہ پایا جائے اگر یہ جادوگر کسی انار کی طرف اشارہ کر دے تو وہ پھٹ جائے اور اس میں ایک دانہ بھی نہ ملے۔ اسی طرح ہم نے سنا ہے کہ سوڈان اور ترکستان میں ایسے جادوگر پائے جاتے ہیں کہ بادلوں پر جادو کر کے جہاں چاہتے ہیں بارش برسا دیتے ہیں۔

اعداد متحابہ: ہم نے اعداد متحابہ کے طلسمات میں بھی عجیب اثرات دیکھے ہیں۔ یہ رک' رف' د ہیں۔ ان میں سے پہلے دو کے اعداد ۲۲۰ اور پچھلے تین کے ۲۸۴ ہیں۔ متحابہ کے یہ معنی ہیں کہ اگر کسی عدد کے نصف یا تہائی یا چوتھائی یا پانچویں حصے کو جمع کیا جائے تو دوسرا عدد نکل آتا ہے۔ اصحاب طلسمات سے منقول ہے کہ ان اعداد کو دو شخصوں میں الفت ومحبت پیدا کرنے کا خاصہ ہے اور ان سے محبت کے لیے جادو کیا جاتا ہے۔ محبّ ومحبوب میں میل ملاپ کرانے کے لیے ان اعداد کے ذریعے اس طرح جادو کیا جاتا ہے کہ دو پتلے بنوائے جاتے ہیں۔ ایک پتلا طالع زہرہ میں بنوایا جاتا ہے جب کہ زہرہ اپنے اصلی خانہ میں ہو یا خانہ شرف میں ہو اور چاند کو نگاہ محبت وقبولیت سے دیکھ رہا ہو اور دوسرا اس وقت بنوایا جاتا ہے جب کہ زہرہ ساتویں خانے میں ہو اور ان دو عددوں میں محبّ ومحبوب کے دونوں پتلوں پر ایک ایک عدد لکھ دیا جاتا ہے۔ مگر جس کے دل میں محبت پیدا کرنی ہوتی ہے۔ اس کے پتلے پر زیادہ اعداد والا کلمہ (رفد) لکھتے ہیں اور دوسرے پر کم اعداد ولا رک لکھتے ہیں یہ مجھے معلوم نہ ہو سکا کہ اکثریت کم کے اعتبار سے مراد ہے یا اجزاء کے اعتبار سے اس طلسم سے محبّ ومحبوب میں اس قدر محبت ویگانگت پیدا ہوتی ہے کہ ایک دوسرے سے جدا ہونا گوارہ نہیں کرتا۔ جیسا کہ صاحب غایہ وغیرہ نے لکھا ہے جو جادوگروں کا امام ہے اور یہ

تجربہ پھر بھی صحیح اترتا ہے۔

عمل تابع الاسد یا تابع الحصی: اسی طرح ایک عمل تابع الاسد یا تابع الحصی کے نام سے مشہور ہے جو عجیب وغریب عمل ہے۔ ایک انگوٹھی بنوائی جاتی ہے جس کے نگ پر شیر کی تصویر اس طرح بنوائی جاتی ہے کہ شیر دم ہلا رہا ہے اور ایک پتھر سے پیٹھ لگائے کھڑا ہے جس سے آدھا شیر پتھر کے آگے کے دکھائی دیتا ہے اور آدھا پیچھے اور ایک سانپ شیر کے پیروں سے گھس کر اس کے منہ کے سامنے منہ پھاڑے ہوئے موجود ہے اور شیر کی پیٹھ پر ایک بچھو رینگ رہا ہے۔ یہ انگوٹھی اس وقت بنوائی جاتی ہے جب کہ سورج اپنی خانہ میں یا خانہ شرف میں ہو یا برج اسد سے تیسرے برج میں پہنچ گیا ہو بشرطیکہ سورج و چاند حالت سعد میں ہوں اور حالت نحوست سے محفوظ ہوں۔ اگر کسی کو حسن اتفاق سے ایسا وقت مل جائے تو فوراً ۴۰/ ماشہ یا اس سے کم سونے سے مذکورہ بالا صورت سے انگوٹھی بنوائی جائے پھر یہ انگوٹھی عرق گلاب میں جس میں زعفران حل کیا ہوا ہو ڈبو دی جائے اور زرد ریشم کے کپڑے میں لپیٹ کر اور سی کر گلے میں لٹکالی جائے یا ہاتھ میں پہن لی جائے۔ جادوگروں کا یہ گمان ہے کہ جس ہاتھ میں یہ انگوٹھی ہوگی وہ بادشاہوں کی نگاہوں میں معزز سمجھا جائے گا اور بادشاہ اس کے اشاروں پر چلنے لگیں گے اور اگر بادشاہ کے ہاتھ میں ہوگی تو رعایا اس کے تابع رہے گی اور اس کا اقتدار و اعزاز عروج پر ہی رہے گا۔ غایۃ الحکیم وغیرہ میں یہ عمل موجود ہے اور تجربہ سے بھی صحیح ثابت ہوا ہے۔

وفق مسدس: یہی حال وفق مسدس کا ہے جو آفتاب کے ساتھ خاص ہے کہتے ہیں جب آفتاب خانہ شرف میں ہو اور سورج و چاند دونوں نحس کی حالت سے محفوظ ہوں اور چاند طالع ملوکی میں ہو اور طالع سے دسویں برج والا ستارہ صاحب طالع کو محبت و قبولیت کی نگاہ سے دیکھ رہا ہو اور شہزادوں کی پیدائش کے لیے اچھا وقت ثابت ہو رہا ہو تو اگر کوئی ۶ کا آفتابی نقش بھر کر خوشبو میں بسائے گا اور زرد ریشمی کپڑے میں سی کر اپنے پاس رکھے تو سلاطین عرب و عجم اس کی انتہائی ہاتھا چھاؤں کرنے لگیں۔ اور اس سے بڑی عزت کے ساتھ پیش آنے لگیں۔ غایۃ الحکیم میں اسی قسم کے بہت سے طلسمات ہیں۔ یہ کتاب مسلمہ بن مجریطی کی اسی فن میں ہے اور اس میں اس فن کے تمام و کامل مسائل جمع ہیں۔

کیا اسرالمکتوم امام رازی کی تصنیف ہے؟ کہا جاتا ہے کہ اس فن میں امام رازی نے بھی ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام اسرالمکتوم ہے۔ یہ کتاب مشرق میں ملتی ہے اور اہل مشرق اسے پڑھتے پڑھاتے ہیں۔ ہمیں یہ کتاب نہیں مل سکی (مگر مترجم نے یہ کتاب دیکھی ہے۔ اس میں کواکب سبعہ کو مسخر کرنے کے دعوت و عزائم ہیں اور سب شرک سے بھرپور ہیں۔ حق تعالیٰ مسلمانوں کو ایسے گندے لٹریچر سے محفوظ رکھے۔ آمین) ہماری رائے میں امام رازی ایسے نہ تھے کہ وہ ایسی گندی کتاب لکھتے۔ شاید کسی نے اسے مشہور کرنے کے لیے امام موصوف کی طرف منسوب کر دی ہے۔ مغرب میں جادوگروں کی ایک صنف جن کو بعاجین (پیٹ پھاڑنے والے) کہتے ہیں پائی جاتی ہے جن کا میں نے ابھی ابھی اوپر ذکر کیا ہے کہ جب وہ کپڑے یا چمڑے کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو وہ تار تار ہو جاتا ہے اور بکریوں کے پیٹ کی طرف اسے پھاڑنے کے ارادے سے اشارہ کرتے ہیں تو ان کی آنتیں نکل پڑتی ہیں۔ اس زمانے میں بھی اس قسم کے جادوگر کو بعاج ہی کہتے ہیں۔ یہ لوگ بکریوں کے مالکوں کو اپنے جادو سے ڈرا دھمکا کر ان سے دودھ وغیرہ حاصل کر لیتے ہیں اور حکام کے ڈر سے پہاڑوں اور

جنگلوں میں چھپے رہتے ہیں۔ میں نے اس قسم کے جادوگروں کی ایک جماعت دیکھی ہے اور اس قسم کے ان کے کمالات بھی دیکھے ہیں۔ انہوں نے مجھے بتایا کہ ہم شرکیہ عبادتیں اور کفریہ ریاضتیں کفر وشرک سے بھری ہوئی دعاؤں کے ساتھ کرتے رہتے ہیں اور تعاون کے لیے جنوں اور تاروں کی روحانیات کو شامل کر لیتے ہیں۔ یہ تمام ریاضتیں ایک کتاب میں ان کے پاس لکھی ہوئی ہیں جس کا نام خزیریہ ہے جسے وہ پڑھتے پڑھاتے ہیں۔ انہیں ریاضتوں اور غیر اللہ کی امداد سے انہیں یہ شیطانی احوال حاصل ہوتے ہیں ان شیطانی احوال کے اثرات آزاد انسان کے علاوہ تمام چیزوں میں ظاہر ہوتے ہیں جیسے برتنے کی چیزوں میں حیوانات میں یا لونڈیوں میں اور غلاموں میں۔ چنانچہ وہ ان کی تعبیر اپنے ان الفاظ سے کرتے ہیں۔ ہمارا جادو ان چیزوں پر چلتا ہے جو روپیوں سے خریدی جاتی ہیں۔ یعنی ملک میں آنے والی اور خرید وفروخت کی جانے والی چیزوں پر چلتا ہے۔ میں نے ایک جادوگر سے یہ بات پوچھی تو اس نے مجھے یہی بات بتائی۔ ان جادوگروں کے کمالات ظاہر ہیں اور پائے جاتے ہیں۔ بہت سے کمالات سے ہم بھی آگاہ ہیں۔ بلکہ میں نے خود اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیے ہیں۔

سحر وطلسم میں فلاسفہ کا بتایا ہوا فرق: فلاسفہ بھی مانتے ہیں کہ سحر وطلسم انسانی نفس کے اثرات ہیں اور انہوں نے یہ بات بھی ثابت کی ہے اور انسانی نفس کے اثرات کے وجود پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ تو سب مانتے ہیں کہ انسان کی روح اپنے بدن میں جسمانی اسباب کے واسطے کے بغیر کارفرما ہے جیسے ہم وہ آثار دیکھتے ہیں جو ارواح کی کیفیات سے انسان کو عارض ہوا کرتے ہیں مثلاً فرحت وسرور سے حرارت پیدا ہو جایا کرتی ہے اور وہ آثار بھی جو نفسانی تصورات کی راہ سے مشاہدہ میں آیا کرتے ہیں۔ مثلاً وہ آثار جو وہم سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ دیوار کے کنارے پر یا رسی پر چلنے والے پر اگر گرنے کا وہم غالب آ جائے تو بلاشبہ وہ گر پڑتا ہے اسی لیے لوگ اس کی عادت ڈالا کرتے ہیں اور مشق کیا کرتے ہیں۔ حتی کہ گرنے کا وہم جاتا رہتا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ بھی نفسانی اثر ہے اور گرنے کا تصور وہم کی وجہ سے ہے جب یہ اثرات بغیر جسمانی اور طبعی اسباب کے بدن میں پائے جاتے ہیں تو غیر ابدان میں بھی ان کا پایا جانا ممکن ہے۔ کیونکہ اس قسم کی تاثیر میں روح کی نسبت تمام اسباب کی طرف ایک ہی ہے۔ کیونکہ روح بدن میں نہ تو حلول کیے ہوئے ہے اور نہ اس میں چھپی ہوئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ روح تمام اجسام میں مؤثر ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک سحر وطلسم میں یہ فرق ہے کہ سحر میں ساحر کو کسی معاون کی ضرورت نہیں ہوتی اور صاحب طلسم کو کواکب کی روحانیات اسرار اعداد خواص موجودات اور اوضاع فلکیہ سے جو بزعم اہل نجوم عالم میں مؤثر ہیں معاونت حاصل کرتا ہے۔ نیز فلاسفہ کہتے ہیں جادو میں روح کا روح اسے اتحاد ہوتا ہے اور طلسمات میں روح کا جسم سے۔ ان کے نزدیک اس کے یہ معنی ہیں کہ طلسمات میں طبائع علویہ فلکیہ اور طبائع سفلیہ میں ربط وتعلق پیدا کر دیا جاتا ہے اور طبائع علویہ فلکیہ کو ستاروں کی روحانیات کہتے ہیں۔ اسی لیے صاحب طلسم اکثر اعمال میں علم نجوم کا محتاج ہوتا ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک ساحر پیدائشی ہوتا ہے کسب وریاضت سے ساحر نہیں بنتا۔

فلاسفہ کے نزدیک معجزے اور سحر میں فرق: ان کے نزدیک معجزے اور سحر میں یہ فرق ہے کہ معجزہ اللہ کی عطا کردہ ایک قوت ہے جو نفس میں وہ تاثیر پیدا کر دیتی ہے جس سے خوارق سرزد ہوتے ہیں اور صاحب معجزہ کی معجزہ پر اللہ کی طرف سے تائید ہوتی ہے اور ساحر اپنے کرتب اپنی قوت نفسانیہ اور بعض حالات میں شیطان کی مدد سے دکھاتا ہے۔ اس لیے معجزے

اور سحر کے مفہوم میں، حقیقت میں اور ذات میں اور خارج میں بہت فرق ہے۔ ہم معجزے اور سحر میں ظاہری علامتوں سے فرق کرتے ہیں کہ معجزات صاحب خیر سے مقاصد خیر میں سرزد ہوتے ہیں اور ان ہستیوں سے سرزد ہوتے ہیں جو خالص خیر ہی کے لیے پیدا ہوتی ہیں اور معجزات سے لوگوں کو نبوت کے دعوے کی صداقت پر للکارا جاتا ہے اور سحر شر پسند اشخاص سے مقاصد شر میں اکثر میاں بیوی کے درمیان پھوٹ ڈالنے کے لیے اور دشمن کو نقصان پہنچانے کے لیے سرزد ہوا کرتا ہے اور ان ہستیوں سے سرزد ہوتا ہے جو خالص شر ہی کے لیے پیدا ہوتی ہیں یہی فرق حکمائے الٰہیین بتاتے ہیں۔

اولیاء کی کرامتیں: کبھی بعض اولیاء اللہ سے بھی خوارق سرزد ہو جایا کرتے ہیں اور وہ احوال عالم میں کچھ تاثیر فرما دیا کرتے ہیں جن کو کرامات کہتے ہیں۔ کرامت جنس سحر سے نہیں یہ بھی اللہ کی مدد سے ہوتی ہے۔ کیونکہ اولیاء اللہ کا طریقہ اور ان کا مذہب آثار و توابع نبوت میں سے ہے اور ان کی بقدر ان کے احوال و ایمان کے اور دین پر چلنے کے اللہ کی مدد سے محافظت مقصود ہوتی ہے اور بقدر ایمان و طاعت ہی کے ان سے یہ کرامتیں سرزد ہوتی ہیں۔ اگر اولیاء اللہ میں سے کوئی کسی برائی کی طرف مائل بھی ہو تو اس پر قادر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے میں وہ اللہ کے حکم کے دائرے میں بند ہیں۔ انہیں جس بات کی اللہ کی طرف سے اجازت نہیں ملتی۔ وہ اسے کسی طرح بھی عمل میں نہیں لاتے اور اگر خدانخواستہ کوئی ولی خلاف شرع کوئی کام کر بیٹھتا ہے تو اس کی کرامتیں اور احوال چھین لیے جاتے ہیں۔ چونکہ معجزہ اللہ کی روح کی اور قوئی الٰہیہ کی مدد سے سرزد ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے مقابلہ میں جادو کی کوئی سی قسم نہیں ٹھہر سکتی۔ غور کیجئے کہ فرعون کے جادوگروں نے حضرت موسیٰ سے معجزہ عصا کے سلسلے میں مقابلہ کیا تو عصا ان کے سانپ کس طرح نگل گیا اور جادو کا کس طرح صفایا کر دیا معلوم ہوتا تھا کہ میدان مقابلہ میں جادو کا کوئی سانپ تھا ہی نہیں۔ اسی طرح جب رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر معوذتین میں ﴿ومن شر النفثت فی العقد﴾ اتری تو صدیقہ فرماتی ہیں آپؐ جس گرہ پر بھی پڑھ کر پھونک مارتے تھے وہی کھل جاتی تھی۔ لہٰذا سحر اللہ کے نام اور اس کے ذکر کی موجودگی میں نہیں ٹھہرتا۔ تاریخ دانوں نے ذکر کیا ہے کہ درفش کاویانی (جو کسریٰ کا جھنڈا تھا) پر سو کا نقش اوضاع فلکیہ کی سعد ساعت میں سونے کے تاروں سے بنایا گیا تھا جس دن رستم قادسیہ میں قتل کیا گیا تو یہ جھنڈا زمین پر سرنگوں پڑا ہوا تھا۔ اس دن مسلمانوں کے ہاتھوں اہل فارس کو شکست فاش ہوئی تھی اور وہ بدحواس ہو کر بھاگ کھڑے ہوئے تھے۔ سو کا نقش اہل طلسمات و اوفاق کے نزدیک لڑائیوں میں غلبہ کے لیے مخصوص ہے۔ کہتے ہیں کہ یہ جھنڈا جس لڑائی میں یا جس لشکر کے پاس ہوتا ہے وہ کبھی شکست نہیں کھاتا۔ مگر صحابہ کرام کے ایمانوں و طاعتوں کی وجہ سے جب اللہ کی مدد آئی تو اس سے جادو کی ہر گرہ کھل گئی اور اس کا اثر قائم نہ رہ سکا اور ان کا یہ طلسم دھرا کا دھرا رہ گیا۔ شریعت کے نزدیک سحر و طلسم میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں جادو ہی اور دونوں کا سیکھنا سکھانا حرام ہے۔ کیونکہ شارع علیہ السلام نے جو کام ہمارے لیے مباح فرمائے ہیں۔ وہ دو قسم کے ہیں۔ ایک قسم ہمارے دین کے لیے اہم ہے اور ہماری آخرت کی اصلاح کرتی ہے اور ایک قسم ہماری دنیا کے لیے ہے۔ جس سے ہماری دنیا میں سنوار و درستگی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن جو کام ہمارے لیے نہ دینی لحاظ سے اہم ہے نہ دنیاوی لحاظ سے۔ اگر ان میں ضرر یا ضرر کا شائبہ ہے جیسے جادو جس کا ضرر جادو کے بعد واقع ہو جایا کرتا ہے۔ اسی طرح طلسم ہے کیونکہ دونوں کا اثر ایک ہی ہے یا جیسے نجوم! کیونکہ اس میں ضرر کا اندیشہ ہے کہ لوگ تاروں سے تاثیر کا عقیدہ رکھنے لگتے ہیں اور حوادث کو غیر اللہ کی طرف منسوب کر کے ایمانی عقائد بگاڑ بیٹھتے ہیں۔ اس لیے بقدر ضرر یہ کام حرام ہیں۔ اگرچہ

نجوم دین و دنیا کے لحاظ سے ہمارے لیے ضروری نہیں اور نہ اس میں ضرر ہی ہے۔ لیکن اللہ کے تقرب کی خاطر اس کا چھوڑنا ضروری ہے۔ کیونکہ عقیدے بگڑ جاتے ہیں کیونکہ انسان اسی وقت اچھا مسلمان بنتا ہے۔ جب وہ بیکار باتیں چھوڑ دیتا ہے۔ اسی لیے شریعت نے سحر، طلسم اور شعبدہ سب کو ایک ہی زمرے میں شمار کیا ہے۔ کیونکہ ان میں ضرر ہے اور انہیں حرام وممنوع قرار دیا ہے۔ اہل کلام کے نزدیک سحر اور معجزے کا فرق اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ معجزے سے صداقت نبوت پر لوگوں کو للکارا جاتا ہے۔ لیکن سحر میں ایسا نہیں ہوتا۔

جھوٹے دعوے پر معجزہ کا سرزد ہونا محال ہے۔ کیونکہ معجزہ صداقت نبوت کے لیے ہوتا ہے اور معجزے کی صداقت نبوت پر دلالت عقلی ہے۔ اگر جھوٹے دعوے کے ساتھ بھی معجزہ کا ظہور ہو تو صادق کا کاذب ہونا لازم آتا ہے جو محال ہے اس لیے جھوٹے سے معجزے کا ظہور ہی محال ہے۔ حکماء کا فرق ابھی بیان کیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ دونوں خیر وشر کی مانند ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ساحر سے کبھی خیر کا ظہور نہیں ہوتا اور نہ وہ اسے مقاصد خیر میں استعمال کرتا ہے اور صاحب معجزہ سے کبھی شر کا ظہور نہیں ہوتا۔ گویا دونوں فطری لحاظ سے ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

نظر لگنا: انہی تاثرات کے زمرے سے نظر کا لگنا ہے۔ نظر۔ نظر لگانے والے کے نفس کی تاثیر ہے۔ جب کہ وہ اپنی آنکھ سے کسی چیز کو یا کسی شخص کے کسی حال کو اچھا انتہائی رشک سے دیکھے۔ یہ انتہائی رشک سے دیکھنا ہی اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ وہ اس وصف کا جس سے کوئی شخص متصف ہے اس شخص سے سلب چاہتا ہے۔ چنانچہ اس مقصد سے دیکھنا ہی اس وصف میں اثر پیدا کر دیتا ہے اور اسے بگاڑ دیتا ہے۔ نظر لگانے والے بھی مخصوص اشخاص ہوتے ہیں۔ جن میں یہ صفت پیدائشی ہوتی ہے۔

نظر میں اور دیگر تاثیرات میں فرق: نظر اور دیگر تاثیرات میں یہ فرق ہے کہ نظر میں ارادے کو بالکل دخل نہیں ہوتا جبکہ دیگر تاثیرات میں ارادہ ہی کارفرما ہوتا ہے۔ اسی لیے علماء کے نزدیک اگر سحر وکرامات سے کسی کو مار ڈالا جائے تو قاتل کو قتل کی سزا ہے اور اگر کوئی نظر لگ جانے سے مر جائے تو نظر لگانے والے کے لیے کوئی سزا نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نظر میں مقصد وارادہ نہیں ہوتا اور سحر وکرامت میں ہوتا ہے۔

فصل نمبر ۲۲

سیمیاء، اسرار الحروف

جفر یا علم اسرار الحروف کو سیمیا بھی کہتے ہیں۔ صوفیائے کرام نے یہ لفظ طلسمات سے نقل کر کے اپنے مخصوص علم کے لیے گھڑ لیا ہے۔ اب یہ عام معنی میں مستعمل نہیں بلکہ ایک مخصوص علم کا نام ہے جس میں اسرار الحروف سے بحث کی جاتی ہے۔ جب سلف کا مبارک وخیر والا زمانہ ختم ہوا اور غالی صوفیوں کا دور آیا تو ان کے دلوں میں ایک نئی تمنا نے کروٹ لی اور وہ یہ تھی

کہ حجاب حواس پھاڑ کر خلاف معمول کام لوگوں کو دکھائے جائیں اور عالم عناصر میں تصرفات کا مظاہرہ کیا جائے۔ چنانچہ انہوں نے علم اسرار حروف واصطلاحات وضع کر کے ایک کتاب میں مرتب کر دیئے۔ ان کے گمان کے مطابق ارواح سماویہ اور روحانیت نجوم اسمائے حسنیٰ کے مظاہر ہیں اور انہی اسما میں حرفوں کے اسرار بھرے ہوئے ہیں۔ کہتے ہیں آغاز آفرینش سے لے کر آج تک کائنات میں جس قدر رگونا گوں تغیرات ہوئے اور قیامت تک جس قدر انقلابات ہوں گے ان سب کا استخراج ان اسرار حروف سے کیا جاسکتا ہے۔ اسی لیے صوفیاء اس کی طرف مائل ہوئے تا کہ غیب کی خبریں بتا کر اپنا بھرم قائم رکھیں۔ یہ علم، علم سیمیا کی ایک شاخ ہے جس کے مسائل بے شمار ہیں اور موضوع معلوم نہیں۔ اس علم پر بونی اور ابن عربی نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ اس علم کے ذریعے اولیا اللہ کائنات میں ایسے اسمائے حسنہ اور کلمات ربانیہ سے تصرف کرتے ہیں جو ایسے حرفوں سے مرکب ہوتے ہیں جو عالم کون میں کارفرما ہیں۔ اس میں صوفیائے کرام میں اختلاف ہے کہ تصرفات کے ذرائع حرفوں کے مزاج ہیں یا کوئی اور سبب ہے۔ بعض کے نزدیک امزجہ حروف ہی موثر ہیں۔ کہتے ہیں عناصر کی طرح امزجہ حروف کی بھی چار قسمیں ہیں اور چہارگانہ طبائع میں سے ہر طبیعت ایک خاص حرف کے ساتھ مخصوص ہے۔ پھر ان حروف کی فعلی یا انفعالی خاص طبیعت تصرف کرتی ہے۔ یہ حروف تکسیر کے اعتبار سے چار حصوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ آتشی بادی آبی اور خاکی۔

آتشی: اھطم فشذ : ا' ھ' ط' م' ف' ش ذ

آبی: جزکس قثظ : ج' ز' ک' س' ق ث ظ

بادی: بویں صتض : ب' و' ی' ن' ص' ت' ض

خاکی: دحل عرخغ : د' ح' ل' ع' ر' خ' غ

آتشی حروف ٹھنڈی بیماریوں میں استعمال کیے جاتے ہیں یا حس یا حکمی اعتبار سے حرارت بڑھانے کے لیے مثلاً لڑائیوں کے لیے مریخ کی آتشی طاقت بڑھانا۔ آبی حروف گرم بیماریوں بخار وغیرہ کو دفع کرنے کے لیے استعمال میں آتے ہیں یا حسی یا حکمی اعتبار سے برودت بڑھانے کے لیے۔ جیسے چاند وغیرہ کی قوت برودت میں اضافہ کرنا پیش نظر ہو تو مستعمل ہوتے ہیں۔

جدول

طبائع کواکب

کوکب	آتشی	بادی	آبی	خاکی
زحل	ر	ب	ج	د
مشتری	ہ	و	ز	ح
مریخ	ط	ی	ک	ل
سورج	م	ن	س	ع
زہرہ	ف	ص	ق	ر
عطارد	ش	ت	ث	خ
قمر	ذ	ض	ظ	غ

صوفیاء کے بعض فرقے کی رائے ہے کہ حرفوں میں اصل میں نسبت عددی مؤثر ہے کیونکہ حروف تہجی طبعی اور وضعی حیثیت سے مشہور اعداد پر دلالت کرتے ہیں۔ انہی اعداد کے ذریعے ان حرفوں میں بھی باہمی نسبت وانسیت پیدا ہوتی ہے۔ جیسے لفظ بکر ہے اس میں تین حرف ہیں۔ ہر حرف دو پر دلالت کرتا ہے ب ۲ اکائی پر ک ۲ دہائی پر اور ر ۲ سینکڑے پر۔ اسی طرح ''دمت'' میں یہی تناسب ہے د ۴ اکائی پر م ۴ دہائی پر اور ت ۴ سینکڑے پر ان میں سے ہر ایک صنف کی نسبت ہے۔ انہوں نے اوفاق کے واسطہ سے وہی نسبت نکال لی ہے۔ جو اعداد میں ہے۔ حرف کی ہر نوع کے الگ اوفاق ہیں۔ جیسے آتشی حرفوں کے لیے ''ا'' بادی کے لیے ''۲'' آبی کے لیے ''۳'' خاکی کے لیے ''۴'' ہے۔ تصرف حرفی اور عددی اسرار کے باہمی تناسب کی وجہ سے مختلف ہوتا رہتا ہے۔ حروف وطبائع کے مزاج یا حروف واعداد میں باہمی تناسب کا سر معلوم کرنا بڑا مشکل ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق علم وقیاس آرائی سے نہیں کہ ذہن کی اس تک آسانی سے رسائی ہو۔ اس فن میں بیشتر حصہ ذوق ووجدان اور کشف کا ہے۔ خود بونی کہتا ہے کہ اسرار حروف کو حل کرنا عقل کی قیاس کی رسائی سے باہر ہے۔ اس میں کشف وتوفیق الٰہی کو بہت بڑا دخل ہے۔ ان حروف کے اور ان کے مرکبات کے ذریعے کائنات میں تصرف کرنا اور کائنات کا ان کے اثر کو قبول کرنا ایک ناقابل انکار حقیقت ہے۔ کیونکہ صوفیہ سے اس کا ثبوت تواتر کے ساتھ ملتا ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ: یہاں یہ شبہ ضرور پیدا ہوتا ہے کہ صوفیا کا اور اصحاب طلسمات کا تصرف بظاہر ایک ہی نوع کا معلوم ہوتا ہے۔ مگر یہ شبہ اس طرح دور ہوسکتا ہے کہ طلسم میں روحانی قوت ذاتی قہر وتسلط سے پیدا کی جاتی ہے جو ذاتی قوت قہریہ اثرات سماویہ' نسبت عددیہ اور طلسم کی روحانیت کو کھینچ کر لانے والی دھونیوں کے ذریعے کسی چیز میں عمل کرتی ہے۔ یوں سمجھ لیجئے کہ طلسم ارواح علویہ وسفلیہ کو ملا دینے کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے طلسم کے نزدیک طلسم چہارگانہ طبائع کو آمیز کر کے ان سے اٹھایا ہوا خمیر ہے۔ یہ خمیر جب کسی دوسری چیز میں پڑ جاتا ہے تو اس کی حالت کو بدل کر رکھ دیتا ہے۔ جیسے اکسیر معدنی اجزاء کے لیے ایک قسم کا خمیر ہے کہ جب ان میں ڈالا جاتا ہے تو ان کی کایا ہی پلٹ دیتا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ کیمیا کا موضوع جسم ہی جسم ہے۔ کیونکہ اکسیر جسمانی اعضاء ہی سے مرکب ہوتا ہے اور علم طلسمات کا موضوع جسم میں روح ہے۔ کیونکہ اس فن میں ارواح علویہ کو اجسام سفلیہ سے ملانا پڑتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اول الذکر ارواح ہیں اور ثانی الذکر اجسام طلسم کے ذریعے انہیں اجسام میں روحیں ڈالی جاتی ہیں۔

صوفیا اور جادوگروں کی تاثیرات میں فرق: صوفیاء اور اصحاب طلسمات کے تصرفات کا صحیح صحیح فرق اس طرح معلوم کرو کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ عالم کائنات میں تصرف کرنے والا انسان کا نفس ہی ہے کیونکہ نفس طبیعت پر غالب' اس کا محیط اور اس پر اپنی ذات کے اعتبار سے حاکم ہے لیکن اصحاب طلسمات کا تصرف صور جسمانیہ میں روحانیات علویہ کو اتار کر ظہور میں آتا ہے یا اعدادی نسبت سے خلط ملط کر کے کیا جاتا ہے تا کہ ایک مخصوص مزاج پیدا ہو اور طبیعت میں تغیر پیدا کر دے۔ اس کے برعکس صوفیا کا تصرف کشف ریاضت اور امداد ربانی پر موقوف ہوتا ہے اسی لیے وہ گناہوں سے بچتے ہیں۔ طبیعت ان کے تابع ہوتی ہے وہ نہ ارواح علویہ سے مدد لیتے ہیں اور نہ سفلیہ سے۔ کیونکہ ان کے پاس آنے والی کمک بہت اونچی ہوتی ہے۔ ریاضت تو اصحاب طلسمات کو بھی کرنا پڑتی ہے تا کہ ان کے اندر روحانیت افلاک کو اتار کر لانے کی صلاحیت پیدا ہو۔

لیکن اسمائے حسنیٰ والوں کی ریاضت کی برتری اور پاکی کے کیا کہنے۔ ریاضت اسمائے حسنیٰ سے اللہ والوں کی غرض تصرف و خوارق نہیں ہوا کرتے۔ یہ چیزیں تو انہیں بالتبع حاصل ہو جایا کرتی ہیں اگر اسمائے الٰہی کے مرتاض اسرار الہیہ اور حقائق ملکوتیہ سے نا آشنا رہیں جو ان کی ریاضتوں کا اصل نتیجہ ہے اور صرف اسمائے حسنیٰ اور طبائع حروف کی معرفت حاصل کر کے محض تصرف پر قناعت کر بیٹھتے ہیں تو پھر ان میں اور طلسمات والوں میں وجہ امتیاز کچھ بھی نہیں بلکہ اصحاب طلسمات کے عمل بہ نسبت ان کے عملوں کے زیادہ قابل اعتماد سمجھے جائیں گے۔ کیونکہ ان لوگوں کے پاس طبعیہ اور علمیہ اصول ہیں اور وہ کشف سی محروم ہیں اور اصطلاحی علوم میں ان کے پاس کوئی مدلل اور قابل اعتبار قانون نہیں۔ کبھی صوفیاء بھی اسماء کے قویٰ کو تاروں کے قویٰ سے ملا کر ان میں امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ اسمائے حسنیٰ کو پڑھنے اور ان کے نقوش بھرنے کے لیے ایسے اوقات معین کر لیتے ہیں جو مخصوص تاروں کے اثرات سے متاثر ہوتے ہیں (دیکھو بونی کی کتاب الانماط) انہیں ان اوقات کی یہ مناسبت برزخی آسمانی کمال سے ملتی ہے۔ جس کی خبر مشاہدہ دیتا ہے کہ اگر کوئی صوفی اس مشاہدے سے محروم ہوا اور وہ دوسروں کی دیکھا دیکھی اپنے عمل کے لیے مناسب وقت مقرر کر لے تو پھر اس میں اور صاحب طلسم میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔ بلکہ وہ اس سے بھی گر جائے گا۔ کبھی اصحاب طلسمات بھی علاوہ عملوں کے مخصوص دعائیں پڑھا کرتے ہیں۔ لیکن یہ دعائیں اصحاب اسماء کی طرح نہیں ہوتیں بلکہ ان کے جادو کے طریقوں کے موافق ہوتی ہیں جیسا کہ ہم اوپر تفصیل سے بیان کر آئی ہیں۔ ان لوگوں نے اپنی مخصوص دعاؤں کے لیے قرآن پاک کی سورتیں اور آیتیں ایک گندے طریقے سے بانٹ رکھی ہیں اور انہیں روحانیات کواکب سے منسوب کر کے اپنے طلسماتی اعمال انجام دیتے ہیں۔ (دیکھو کتاب الغایۃ ولمسلمۃ و کتاب الانماط للبونی) کتاب الانماط میں دعائیں تاروں کی ساعتوں کے ساتھ منسوب کی ہیں اور کتاب الغایۃ میں دعائیں تاروں کے ساتھ مخصوص کر کے ان کا نام قیام کواکب (زکات کواکب) تجویز کیا ہے۔ بہر حال دونوں کتابوں کا مفہوم یکساں ہے یعنی ادعیہ تاروں سے مخصوص یا منسوب ہیں یہاں یہ بات ذہن میں رکھو کہ جو علم ہماری شریعت مطہرہ میں حرام ہے۔ ان کے لیے عدم وجود لازم نہیں۔ ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ جادو برحق ہے مگر ہماری شریعت میں حرام ہے۔ شریعت نے ہمیں جو علوم بتائے اور سکھائے ہیں۔ وہی ہمارے لیے بہت کچھ ہیں ان سے آگے پھلانگنے کی ضرورت ہی نہیں۔

سوالات کے جوابات حل کرنا: یہ بھی علم سیمیاء کی ایک شاخ ہے۔ تمام جوابات کلموں کے حرفی روابط اور ان کے الٹ پلٹ پر موقوف ہیں۔ کہتے ہیں کہ مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کا کھوج ان حرفی روابط سے برآمد ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو سوالات کے جوابات نکالنے کے طریقے معموں اور پہیلیوں کی قسم کے ہیں۔ ان لوگوں نے اگرچہ غیب کے معلوم کرنے کے لیے بہت سے زائچے بنا لیے ہیں۔ لیکن ان تمام زائچوں میں سب سے زیادہ عجیب و غریب سبطی کا زائچہ ہے۔ جس پر ہم اوپر بھی روشنی ڈال آئے ہیں۔ آیئے! ہم آپ کو اس زائچہ کے استعمال کا صحیح طریقہ بتائیں۔ پھر ہم مسئلہ کی صحیح حیثیت بیان کریں گے یہاں صرف اتنا بتائے دیتے ہیں کہ اسے غیب دانی سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ ہاں سوال کے موافق جواب ضرور نکل آتا ہے۔ لیجئے یہ سبتی کا قصیدہ ہے۔ اور ہم نے اسے انتہائی صحیح نسخہ سے نقل کیا ہے۔ واللہ ہو الموفق۔

اس مقام پر مصنف نے جو کچھ نقل کیا ہے اگر اس کا ترجمہ بھی کر دیا جائے تو تضیع اوقات ہے۔ کیونکہ جب تک علم جفر پر پورا عبور نہ ہو اس کا سمجھنا بڑا مشکل ہے۔ لہٰذا اس ترجمہ سے کوئی فائدہ نہیں جو محض ترجمہ ہو اور قارئین کرام کے پلے کچھ نہ پڑے۔ اسی کا اعتبار کرتے ہوئے غالباً عربی کا نسخہ جو ہمارے پاس موجود ہے۔ اس میں یہ تمام حصہ حذف کر دیا گیا ہے۔ جس نسخہ میں یہ حصہ موجود ہے۔ اس میں بھی جگہ جگہ بیاض ہے اور مطلب خبط ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس لیے ہم بھی یہی مناسب سمجھتے ہیں کہ اسے چھوڑ دیا جائے۔ ابھی ابھی مصنف نے بتایا ہے کہ سحر طلسم اور شعبدے سب جادو کی شاخیں ہیں اور جادو آسمانی شریعتوں میں حرام ہے۔ اس لیے اگر ہم اس بات کو سمجھانے کی کوشش کریں بھی تو گناہ کے مرتکب ہوں گے۔ اللہ گناہوں سے بچائے اور صحیح راہ کی اور توحید کی توفیق عطا فرمائے۔ جفر کا اگر گہرا مطالعہ کیا جائے تو اس میں شرک بھرا پڑا ہے۔ اور اس کے تقریباً تمام عملوں میں یا تو غیر اللہ سے استعانت و امداد طلب کی جاتی ہے یا ایک معمولی سوال حل کرنے کے لیے بیش بہا وقت کی قربانی دی جاتی ہے۔ پھر بھی یقین نہیں کہ سوال کا جواب نکل ہی آئے گا۔ اسی لیے ہم قارئین سے معافی چاہتے ہیں اور بعد والے باب کا بیان شروع کرتے ہیں۔

فصل نمبر ۲۴

کیمیا

اس علم میں اس مادہ پر غور کیا جاتا ہے جس کے ذریعے کوئی دھات صنعت کے ذریعے سونا یا چاندی بن جائے اور سونا چاندی بنانے کے عمل وضاحت سے بیان کیے جاتے ہیں۔ کیمیا والے کائنات کی ایک ایک چیز تلاش کر کے ان کے مزاج و قویٰ معلوم کرتے ہیں تا کہ وہ اکسیری مادہ پالیں جس میں کایا پلٹ کر دینے کی صلاحیت ہوحتیٰ کہ حیوانی عضلات یعنی ہڈیوں پروں انڈوں اور مینگنیوں میں بھی یہ مادہ تلاش کیا جاتا ہے معدنی اشیاء کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ پھر اس فن میں وہ ترکیبیں وضاحت کے ساتھ بیان کی جاتی ہیں۔ جن کے ذریعے اکسیری مادہ عدم سے وجود میں لایا جاتا ہے۔ جیسے اڑانے اور ٹپکانے کے ذریعے اجسام کا جوہر حاصل کیا جاتا ہے۔ تکلیس کے ذریعے پگھلی ہوئی چیز جمائی جاتی ہے اور قہر وصلابت کے ذریعے جمی ہوئی چیز پگھلائی جاتی ہے۔ اسی طرح کی اور بھی طرح طرح کی ترکیبیں عمل میں لائی جاتی ہیں۔ کیمیا گروں کے گمان میں مذکورہ بالا تمام ترکیبوں سے جسم طبیعی جسے اکسیر کہتے ہیں نکل آتا ہے۔ جس کی اگر ایک چٹکی کسی ایسی معدنی چیز پر ڈال دی جائے جس میں سونے یا چاندی کی صورت قبول کرنے کی ایسی صلاحیت پائی جاتی ہو جو وجود کے قریب ہو جیسے سیسہ، رانگ اور تانبہ وغیرہ جب کہ اسے آنچ دے کر پگھلایا گیا ہو تو وہ زر خالص بن جاتی ہے۔ جب کیمیا گر اپنی اصطلاحیں اشاروں اور

کنایوں میں بیان کرتے ہیں تو اس اکسیر کو روح کہتے ہیں اور جس پر اس روح کی چٹکی ڈالی جاتی ہے اسے جسم کہتے ہیں غرضیکہ کیمیا کی اصطلاحات کی تشریح اور صنعتی عمل کی ترکیب جس سے یہ صلاحیت والے اجسام سونے یا چاندی میں تبدیل کر لیے جاتے ہیں کیمیا کہلاتا ہے لوگ پرانے زمانے سے آج تک لگاتار اس فن پر کتابیں لکھتے چلے آئے ہیں حتی کہ بعض کتابیں ان لوگوں کی طرف بھی منسوب کی جاتی ہیں جو اس فن سے بالکل کورے ہیں ان سب لکھنے والوں کے امام جابر بن حیان ہیں۔ حتی کہ یہ فن جابر ہی کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور اسے علم جابر کہتے ہیں۔ اس فن پر جابر نے ستر رسالے لکھے ہیں اور سب میں رموز و اشارات سے کام لیا ہے۔ لوگوں کی رائے ہے کہ انہیں وہی سمجھ سکتا ہے جس کا اس فن میں گہرا مطالعہ ہو اور اس کے مقفل دروازے وہی کھول سکتا ہے جو اس میں کامل مہارت رکھتا ہو۔ پچھلے حکمائے مشرق میں سے طغرائی کی بھی اس فن میں کتابیں اور کیمیا گروں کے ساتھ مناظرے بھی پائے جاتے ہیں۔ حکمائے اندلس میں سے مسلمہ مجریطی نے بھی ایک کتاب رتبۃ الحکیم لکھی ہے۔ یہ کتاب اس کتاب غایۃ الحکیم کا جو سحر و طلسمات میں ہے کا جوڑا ہے۔ اس کا خیال ہے کیمیا اور سحر حکمت کے نتائج اور علوم کے ثمرات ہیں۔ جو ان سے ناآشنا ہے وہ علم و حکمت کے ثمرات سے محروم ہے۔ اس کتاب میں مسلمہ کی تحریر کا انداز بلکہ کیمیا کی تمام کتابوں میں لکھنے والوں کا انداز رموز و اشارات پر موقوف ہے۔ جن کو وہ لوگ بالکل نہیں سمجھ سکتے جو ان کی مخصوص اصطلاحات سے واقف نہیں۔ ہم کیمیا کی کتابوں کو رموز و اشارات میں لکھنے کی وجہ بھی بیان کریں گے۔ ابن مغیری نے جو اس فن کے امام و عالم ہیں۔ اس فن میں ایک قصیدہ بھی لکھا ہے جسے معروف معجم پر مرتب کیا ہے یہ معروف قصیدہ ہے مگر تمام کا تمام پہیلیوں اور چیستانوں سے بھرا ہوا ہے اور عوام تو عوام علماء کی سمجھ سے بھی باہر ہے۔ کیمیا میں امام غزالی کی طرف بھی ایک کتاب منسوب ہے مگر ان کی نسبت غلط ہے کیونکہ غزالی جیسے اونچے دماغ رکھنے والے امام سے ناممکن ہے کہ وہ اس جنون میں گرفتار ہو کر اس فن پر اپنا وقت عزیز ضائع فرمائے۔ لوگوں نے اس فن کی بعض ترکیبیں خالد بن یزید بن معاویہؓ کی طرف بھی منسوب کر دی ہیں جو مروان بن حکم کے پروردہ تھے۔ حالانکہ یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ خالد کا تعلق عربوں سے ہے جو بدویت میں ڈوبے ہوئے تھے۔ بے چارے خالد کو علوم و صنائع سے کیا تعلق خصوصاً فن کیمیا سے جس کے اعمال عجیب و غریب ہیں اور جو مرکبات کی طبیعتوں اور مزاجوں کی معرفت پر موقوف ہے۔ علاوہ ازیں اس وقت تک طبیعیات و طب کی کتابوں کے تراجم بھی شائع نہیں ہوئے تھے۔ ہاں یہ دوسری بات ہے کہ کوئی دوسرا شخص خالد کے ہم نام ہو اور مشہور کیمیا گر ہو اور لوگوں نے اسے خالد بن یزید بن معاویہ غلطی سے سمجھ لیا ہو۔ میں اس جگہ ابو بکر بشرون کا خط نقل کرتا ہوں۔ جو اس نے فن کیمیا کے سلسلے میں ابو السمح کو لکھا تھا (یہ دونوں مسلمہ کے شاگرد ہیں) ابو بکر کے اس خط کی ترتیب سے اس فن کے بارے میں اس کی رائے معلوم ہو جاتی ہے۔ بشرطیکہ اس میں غور کیا جائے۔ آپ آغاز خط میں جس میں اس فن کی غرض و غایت بیان کی گئی ہے اور پہلے کیمیا گروں کے وہ مانے ہوئے مقدمات بھی جو اسی شریف صنعت کے لیے مخصوص ہیں اور جن کو حکماء نے بیان کیا ہے جیسے معدنیات کی تخلیق، پتھروں کا اور جواہر کا پیدا ہونا اور مختلف مقامات کی طبیعتوں کے اختلافات الغرض یہ تمام چیزیں بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''ہمیں کیمیا کے مسائل کو مشہور کرنے سے روک دیا گیا ہے لیکن میں تمہارے لیے اس فن کی ضروری باتیں بیان کرتا ہوں۔ تاکہ تمہیں اس کی ابتدائی معرفت حاصل ہو جائے۔ علمائے کیمیا کہتے ہیں کہ فن

کیمیا کے طلبہ کو سب سے پہلے ان تین باتوں کو جاننا ضروری ہے۔
(۱) کیا واقعی یہ صنعت پائی جاتی ہے؟ یا محض ڈھکوسلا ہے۔
(۲) اگر اس کا وجود ہے تو کس سے بنتی ہے؟
(۳) اور کیسے بنتی ہے؟

اگر تم ان تینوں سوالات کے حل کرنے پر قادر ہو گئے تو سمجھ لو کامرانی نے تمہارے قدم چوم لیے اور اس کی چوٹی تک پہنچ گئے جہاں تک اس فن کے وجود کے سوال کا تعلق ہے۔ اس کی سب سے روشن دلیل ہماری یہ اکسیر ہے جو ہم نے تمہارے پاس بھیج دی ہے۔ رہا یہ سوال کہ یہ کس چیز سے بنتی ہے تو اہل کیمیا اکسیر بنانے کے لیے ایسے پتھر ڈھونڈ لیتے ہیں جس سے یہ بن جاتی ہے۔ اگرچہ اس قسم کی قوت ہر چیز میں پائی جاتی ہے کیونکہ یہ قوت چہارگانہ طبائع پر موقوف ہوتی ہے۔ انہیں سے شروع میں یہ پیدا ہوئی اور آخیر میں انہی کی طرف لوٹ جاتی ہے۔ لیکن بعض اشیاء میں یہ صلاحیت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ جسے وجود میں لایا جا سکتا ہے۔ اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ بعض چیزوں کی تحلیل آسانی سے عمل میں لائی جا سکتی ہے اور بعض اشیاء اس کے برعکس ہوتی ہیں ان کی صلاحیتیں عدم سے وجود میں نہیں لائی جا سکتیں کیونکہ ان کے اجزائے ترکیبیہ میں اس قدر گہرا اور مستحکم وصل ہوتا ہے کہ ان کی تحلیل ممکن ہی نہیں ہوتی کہ ان کی صلاحیتیں عدم سے وجود میں آ سکیں حق تعالیٰ آپ کو توفیق عطا فرمائے۔ آپ سب سے پہلے ان پتھروں کو پہچاننے کی کوشش کریں جن میں اس صنعت کو قبول کرنے کی زیادہ سے زیادہ صلاحیت ہو اور ان میں عمل ممکن ہو پھر اس پتھر کی جنس قوت وطریقہ وترکیب کی بھی معلومات بہم پہنچائی جاتیں۔ اور حل عقد، تنقیہ، تکلیس، تنشیف اور تقلیب وغیرہ میں پوری پوری مہارت پیدا کریں کیونکہ جو ان اصول سے جو اس صنعت کے بنیادی اصول ہیں سے ناواقف رہا وہ اس فن میں کامیابی حاصل نہیں کر سکتا۔ اس مقام پر آپ کو یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ آیا ایک ہی پتھر سے اکسیر کی حیثیت سے کام لیا جانا ممکن ہے اور کیا اس سلسلے میں ایک ہی پتھر کافی ہے یا اوروں کی شرکت بھی ضروری ہے اور کیا یہ شروع میں ایک ہی تھا یا کئی اشیاء سے مرکب ہو کر ایک ہوا اور حجر کے نام سے پکارا گیا۔ علاوہ ازیں یہ جاننا بھی انتہائی ضروری ہے کہ اس پر کیمیائی عمل کی کیا صورت ہے اور اس کا وزن کس قدر ہونا ضروری ہے اور عمل کتنا وقت لے گا اور اس میں روح کس طرح ملائی جاتی ہے اور نفس کس طرح ڈالا جاتا ہے۔ آیا نفس کو آگ پر ڈالنے کے بعد آگ اسے علیحدہ کرنے پر قادر ہے یا نہیں۔ اگر آگ نفس کو علیحدہ نہیں کر سکتی تو کیوں؟ اور اس کا سبب وموجب کیا ہے اس علم سے یہی تمام باتیں مقصود ہوتی ہیں۔ دیکھئے تمام فلاسفہ نے نفس کی تعریف کی ہے اور اس کا اونچا مرتبہ قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں نفس ہی جسم کا انتظام کرتا ہے اور اسے اٹھائے اٹھائے پھرتا ہے۔ وہی اس کی طرف سے مدافعت کرتا ہے اور وہی اس میں فعال ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ جب جسم سے روح نکل جاتی ہے تو وہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے اور بے حس وحرکت پڑا رہ

جاتا ہے اور کسی چیز سے بھی اپنی حفاظت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اب اس میں زندگی باقی رہی اور نہ زندگی کی روشنی۔ میں نے جسم و روح کا اس لیے ذکر کیا ہے کہ یہ صفات انسانی جسم کے مشابہ ہیں جس کی نشو ونما کھانے پینے پر ہے اور اس کا نظم و تکمیل زندہ روح پر ہے جو نورانی ہے اور جس کے ذریعے جسم شاندار کارنامے انجام دیتا ہے اور مقابلہ کے کاموں میں کامیابی حاصل کرتا ہے جن پر دوسرا قادر نہیں ہوتا۔ یہ سارے کام اسی زندہ قوت سے انجام پاتے ہیں جو اس کے اندر ہے۔ انسان اپنی طبیعت کی ترکیبی اختلافات ہی کی وجہ سے متاثر ہوتا ہے۔ اگر انسانی طبائع میں اتحاد ہوتا تو انسان عوارض و تضاد سے محفوظ رہتا اور روح اس کے بدن سے کبھی پرواز نہ کرتی اور وہ ہمیشہ ہمیشہ زندہ رہتا لیکن مدبر عالم ہی تمام عیوب و نقائص سے پاک ہے۔ یاد رکھئے وہ طبائع جن کے ذریعے یہ کیمیاوی عمل انجام دیتے ہیں۔ شروع میں فیض یافتہ کیفیات دافعہ ہوتی ہیں جو عروج و کمال تک پہنچنے کی ضرورت مند ہوتی ہیں اور جب یہ کمال حاصل کر لیتی ہیں تو ان کی یہ شان نہیں کہ پھر اپنی سابق حالت پر لوٹ جائیں جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی انسان کے بارے میں کہا ہے۔ کیونکہ اب اس جوہر کے تمام عناصر باہم ایک دوسرے کو اس طرح چمٹ جاتے ہیں اور ایک دوسرے سے اس طرح پیوست ہو جاتے ہیں کہ ان کی انفرادی صورتیں ختم ہو کر ایک ہی اجتماعی شکل پیدا ہو جاتی ہے۔ اب یہ ایک جوہر پیدا کر دیتے ہیں یہ جوہر قوت و کارکردگی میں روح سے اور ترکیب و تشکیل سے جسم سے مشابہ ہوتا ہے۔ ان عناصر کے کام کس قدر حیرت انگیز ہیں یہ غضب کی قوت اس کمزور میں پیدا ہو جاتی ہے جس میں ترکیب و تحلیل بڑی جلدی راہ پا لیتی ہے۔ اسی لیے میں نے اس کے بارے میں کہا کہ یہ ضعف کے باوجود قوی ہے۔ ابتدائی ترکیب میں زوال و تغیر اختلافات عناصر کی وجہ سے چونکہ دوسری ترکیب میں یعنی کیمیاوی معدنی اشیاء میں عناصر کے مزاجوں میں انتہائی گہری آمیزش ہوتی ہے۔ اسی لیے ان میں زوال و تغیر آسانی سے پیدا نہیں ہوتا۔ اسی نکتہ کا اعتبار کر کے کسی حکیم نے کہا ہے کہ حقیقت میں زوال و تحلیل حیات ہے اور ترکیب موت ہے۔ یہ بات انتہائی گہری ہے کیونکہ اس حکیم کی حیات سے مراد اس کا عدم سے وجود میں آنا ہے کیونکہ جب تک وہ اپنی سابق ترکیب پر قائم ہے لامحالہ فنا ہونے والا ہے پھر جب اس میں دوسری (کیمیاوی) ترکیب آ جاتی ہے۔ تو فنا ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ دوسری ترکیب زوال و انحلال کے بعد ہی رو پذیر ہوتی ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ تفصیل و تقطیع کیمیا کا خاصہ ہے پھر جب جسم تحلیل کی شکل میں آ جاتا ہے تو وہ اپنی صورت سے محروم ہو جانے کی وجہ سے پھیل جاتا ہے۔ کیونکہ اب وہ ایک ایسے جسم میں آ گیا ہے جو بمنزلہ روح کے ہے۔ جس کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ روح کا جسم میں کوئی وزن نہیں ہوتا۔ یہ تمام حقائق انشاء اللہ تم پر منکشف ہو جائیں گے۔ یہ بھی یاد رکھنا مناسب ہے کہ لطیف چیز لطیف چیز سے بڑی آسانی سے مل جاتی ہے اور کثیف سے کثیف سے ملانے میں بڑی دقت پیش آتی ہے۔ یعنی ارواح یا اجسام کے اتصال کے لیے ہم شکل ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ چیزیں اپنی شکلوں ہی سے ملتی ہیں۔ یہ بات

اس لیے بتائی گئی کہ آپ کو معلوم ہو جائے کی کیمیاوی عمل لطیف اور روحانی چیزوں میں بہ نسبت کثیف و جسمانی چیزوں کے بہت آسان ہے۔ انسان یہ تو آسانی سے سمجھ سکتا ہے کہ پتھر (یا دھاتیں) بہ نسبت ارواح (گندھک پارے) کے آگ پر زیادہ ٹھہرتی ہیں۔ کیونکہ اجسام میں ارواح ہوتی ہیں۔ پھر جب انہیں حرارت پہنچتی ہے تو وہ لیس دار کثیف اجسام میں تبدیل ہو جاتے ہیں اور آگ انہیں فنا کرنے پر قادر نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان میں کثافت ولیس بہت زیادہ ہوتا ہے۔ پھر جب انہیں مزید حرارت پہنچائی جاتی ہے تو آگ انہیں ارواح بنا دیتی ہے جیسے وہ آغاز پیدائش میں تھے اور جب ارواح لطیفہ کو حرارت پہنچائی جاتی ہے تو وہ اپنی اصلی حالت پر رہی ہیں لیکن وہ آگ پر زیادہ دیر تک ٹھہر نہیں سکتیں۔ یہاں آپ کو یہ سوچنا چاہیے کہ اجساد وارواح میں یہ فرق کس چیز کی وجہ سے پیدا ہوا۔ کیمیا میں یہ سوال حل کرنا بہت ضروری ہے۔ میری رائے میں ان ارواح میں صفت اشتعال و لطافت کی وجہ سے حرارت باقی رہتی ہے اور کثرت رطوبت کی وجہ سے فنا ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ آگ رطوبت سے چمٹ جاتی ہے کیونکہ رطوبت بادی ہے اور آگ کے مشابہ ہے۔ آگ برابر اسے کھاتی رہتی ہے جب تک کہ وہ فنا نہ ہو جائے۔ اس طرح اجسام ہیں یہ بھی آگ کا اثر محسوس کرتے ہیں تو کیونکہ ان میں تھوڑی سی کثافت وسز وجت ہوتی ہے۔ اس لیے وہ فنا نہیں ہوتے۔ کیونکہ اجسام اجزائے خاکیہ و آبیہ سے مرکب ہوتے ہیں اور آگ پر زیادہ دیر تک ٹھہر جاتے ہیں۔ اس لیے ان کے لطیف اجزاء کثیف اجزاء سے طویل ونرم پختگی کی وجہ سے جو عناصر کو ایک دوسرے سے خوب پیوست کرنے والی ہے مل کر یک ذات ومتحد ہو گئے ہیں یاد رکھیے حرارت پہنچائے جانے سے کوئی چیز اس لیے فنا ہوتی ہے کہ اس کے لطیف اجزاء کثیف اجزاء سے جدا ہو جاتے ہیں اور آپس میں بلا تحلیل وموافقت کے ایک دوسرے میں داخل ہو جاتے ہیں۔ چونکہ ان اجزاء کے مل جانے سے ترکیب ومزاج پیدا نہیں ہوتا اس لیے ان کا جدا کرنا آسان ہے۔ جیسے پانی اور تیل وغیرہ پانی کے اجزا تیل سے اور تیل کے اجزا پانی سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ مگر ان میں امتزاجی ترکیب نہیں پائی جاتی بلکہ ایک دوسرے کے مجاور ہوتا ہے۔ ان کا الگ الگ کرنا آسان ہے۔ میں نے یہ تمام ضروری مسائل اس لیے بیان کیے کہ آپ کو عناصر کی ترکیبات سے اور ان کے تقابل کا علم ہو جائے اگر آپ کو ترکیبات وتقابل آپ کو عناصر کی معرفت میں مہارت ہو جائے تو آپ کو علوم کا ایک حصہ حاصل ہو جائے گا۔ یہ بھی آپ کو جاننا ضروری ہے کہ وہ اخلاط جو کیمیا کے عناصر ہیں اور آپس میں موافقت رکھتے ہیں اور جوہر سے واحد علیحدہ کیے ہوئے ہیں۔ انہیں جمع کرنے والا صرف ایک ہی نظام ہے۔ کوئی نہ تو ان کے جز و میں دخل دے سکتا ہے اور نہ کل میں جیسا کہ ایک فلسفی نے کہا ہے کہ جب تم نے تدابیر و تالیف طبائع کو مضبوط کر لیا اور کسی غیر کو ان میں داخل نہیں ہونے دیا تو جسے تم نے مستحکم کرنے کا ارادہ کیا تھا اسے مستحکم کر لیا وہ صحیح راہ سے ہٹ گیا اور غلطی میں پڑ گیا۔

یاد رکھیے یہ اکسیر جب کسی مناسب وموافق جسم میں گھل مل جاتی ہے تو اس میں پھیل جاتی ہے اور وہ جسم جدھر جاتا ہے وہ ادھر ہی جاتی ہے کیونکہ جب تک جسم خشک وکثیف رہتے ہیں اس وقت تک نہ تو پھیلتے ہیں اور نہ ان کے اجزاء میں امتزاج پیدا ہوتا ہے اور اجساد کا حل ہو کر پھیل جانا بغیر ارواح کے ناممکن ہے۔ اللہ آپ کو ہدایت فرمائے۔ یہ بات ذہن میں رکھئے اور یاد رکھیے کہ اس قسم کا حل حیوان کے جسم میں بھی موجود ہے جو ایک ناقابل انکار حقیقت ہے۔ یہی حل طبائع میں تغیرات پیدا کرتا ہے اور ان کی محافظت کرتا ہے اور انہیں طرح طرح کی عجیب وغریب صورتوں میں ظاہر کرتا ہے اور یہ بھی یاد رکھیے کہ ہر جسم میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ حل حیوٰۃ کی ضد ہے۔ بلکہ جسم کا حل اپنے اس موافق کے ساتھ ہوتا ہے جو اسے آگ کے جلانے سے محفوظ رکھ سکے۔ حتیٰ کہ اس کی کثافت باقی نہ رہے اور طبائع اپنی حالتیں بدل ڈالیں یعنی لطیف ہیں تو کثیف اور کثیف ہیں تو لطیف بن جائیں پھر جب اجسام تحلیل و تلطیف کی انتہا کو پہنچ جاتے ہیں تو اس وقت ان میں ایسے قویٰ کا ظہور ہوتا ہے جنہیں تمسک' تعلب' تفوض اور تنفذ کہتے ہیں۔ اور جس عمل کا آغاز معیاری نہ ہو وہ بےسود ہے۔

یاد رکھیے بارد عناصر چیزوں کو خشک کرتا اور ان کی رطوبت جماتا ہے اور گرم عنصر چیزوں کی رطوبتوں کو ظاہر کرتا ہے اور ان کی یبوست کو جماتا ہے۔ میں نے علیحدہ مستقل طور پر حرارت اور برودت کو بیان کیا۔ کیونکہ یہ دونوں فاعل ومؤثر ہو اور رطوبت و یبوست منفعل ومتاثر ہیں۔ جب ان قوتوں میں سے ہر قوت اپنی ساتھی قوت سے متاثر ہوتی ہے تو اجسام پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ تکوین اجسام میں برودت سے زیادہ حرارت کا فعل ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ برودت میں چیزوں کو منتقل کرنے کی اور ان میں حرکت پیدا کرنے کی صفت نہیں ہے اور حرارت حرکت کی علت ہے۔ پھر جب تکوین کی علت (حرارت) کمزور پڑ جاتی ہے تو اس سے کبھی کوئی چیز مکمل پیدا نہیں ہوتی جیسے اگر کسی چیز میں حرارت بے پایاں ہو اور برودت بالکل نہ ہو تو حرارت اسے پھونک کر تباہ کر ڈالتی ہے۔ اس لیے کیمیا کے عملوں میں بارد کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ حرارت میں اعتدال پیدا ہو سکے اور حرارت کی تیزی جاتی رہے۔ فلاسفہ جس قدر ان تباہ کن آگوں سے ڈرتے ہیں اتنے کسی اور چیز سے نہیں ڈرتے۔ ان کا حکم ہے کہ عناصر و ارواح کو پاک کرنا ضروری ہے اور ان سے میل کچیل اور رطوبتوں کو نکالنا بھی اسی پر ان کی رائے و تدبیر جم گئی ہے کیونکہ کیمیا گروں کے عملوں میں آگ ہی سے ابتدا ہوتی ہے اور آگ پر ہی ان کی انتہا ہوتی ہے۔ اسی لیے ان کی ہدایت ہے کہ جلا دینے والی آگوں سے بچتے رہو اس سے ان کا یہ مطلب ہے کہ آگوں میں جو آفات ہیں ان سے آگیں محفوظ رہیں۔ تاکہ جسم پر دو آفتیں جمع ہو کر اسے سرعت کے ساتھ تباہ نہ کر ڈالیں۔ ہر چیز کی تباہی اس طرح ہوتی ہے کہ اختلافات طبائع کی وجہ سے اس میں دو آفتیں جمع ہو جاتی ہیں اور اسے سرعت سے تباہی کے گھاٹ اتار دیتی ہیں۔ جب وہ دو آفتوں میں اس طرح پھنس جاتی ہے کہ اس کی معاونت کسی طرح سے بھی نہیں ہوتی۔ تو لامحالہ لقمہ نہنگ فنا ہو جاتی ہے۔

یاد رکھیے تمام حکماء کی تاکید ہے کہ اجساد کو پر ارواح پر بار بار ڈالا جائے تاکہ وہ انہیں چمٹ جائیں اور آگ سے جنگ کرنے کے لیے انہیں قوت پہنچتی رہے اور جسم کو جل جانے سے بچا سکیں۔ اس سے ہماری مراد عنصری آگ ہے۔ اسے یاد رکھیے۔
آیئے اب ہم اس پتھر پر فلاسفہ کی رائے کے مطابق روشنی ڈالیں جس پر عمل کر کے سونا بنانا ممکن ہے۔ اس پتھر کے بارے میں فلاسفہ کا اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک یہ حیوانوں میں پایا جاتا ہے۔ بعض کے نزدیک نباتات میں بعض کے نزدیک چند دھاتوں میں اور بعض کے نزدیک تھوڑا بہت ہر چیز میں موجود ہوتا ہے۔ یہاں ہمیں ان دعوؤں کو مفصل و مدلل بیان کرنے کی ضرورت نہیں اور نہ ہی اس سلسلہ میں کیمیا گروں کے باہمی مناظروں کو نقل کرنے کی حاجت ہے۔ ورنہ کتاب کا حجم بہت بڑھ جائے گا۔
ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ ایسی ہر چیز میں صلاحیت ہے کیونکہ جب ہر چیز میں چہار گانہ عناصر پائے جاتے ہیں تو لامحالہ یہ قوت بھی پائی جانی چاہیے کہ آپ کو معلوم ہو جائے کہ کس چیز سے عمل بالقوی اور بالفعل ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں آپ حرانی کی تحریر بغور پڑھیے۔ فرماتے ہیں۔

رنگ کے اقسام: رنگ کی دو قسمیں ہیں۔ بعض رنگ جسم پر چڑھنے والے ہوتے ہیں۔ جیسے سفید کپڑے کو زعفران میں رنگ لیا جائے پھر یہ رنگ رفتہ رفتہ پھیکا پڑ کر ختم ہو جاتا ہے۔ دوسری قسم کا رنگ وہ ہے جو ذات جوہر کو دوسرے جوہر کے رنگ میں بدل دے۔ جیسے درخت تو درخت مٹی کو بھی اپنا ہم جنس بنا لے اسی طرح حیوانات و نباتات کو ہم جنس بنانے حتی کہ مٹی نباتات اور نباتات حیوان بن جائے اس طرح اجسام کی کایا پلٹ زندہ روح ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے یا ایسے پیدا کرنے والے فاعل کے ذریعے جس کا کام اجسام پیدا کرنا اور ذاتوں کا بدل دینا ہو۔

کیمیاوی عمل حیوان میں آسان ہے: جب یہ نظریہ مان لیا گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ کیمیائی عمل یا تو حیوان میں ہوگا یا نباتات میں۔ کیونکہ یہ دونوں غذا سے نشو و نما پاتے ہیں اور غذا ہی سے قائم رہتے ہیں اور تکمیل تک پہنچتے ہیں۔ نبات میں وہ لطافت و قوت موجود نہیں جو حیوان میں ہے۔ اسی لیے حکماء نے اس کی طرف توجہ بہت کم دی ہے۔ رہا حیوان سو یہ تینوں تغیرات کا آخری اور انتہائی مرحلہ ہے۔ کیونکہ معدنیات نباتات کی شکل میں تبدیل ہوتے ہیں اور نباتات حیوانات کی اور حیوانات کسی جوہر میں تبدیل نہیں ہوتے اور تینوں میں سب سے زیادہ لطیف ہیں۔ مگر یہ انجام کار کثافت کی طرف لوٹتے ہیں۔ نیز کائنات میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاتی کہ حیوانی زندہ روح اسے چھوڑ کر اس چیز سے وابستہ ہوگئی ہو اور تمام کائنات عالم میں روح انتہائی لطیف ہے اور جب روح کسی حیوان سے وابستہ ہوتی ہے تو لطافت میں اپنی موافقت چاہتی ہے۔ اسی لیے حیوان میں نسبتاً لطافت زیادہ ہے۔ نباتات میں جو روح ہوتی ہے وہ تھوڑی سی ہوتی ہے اور اس میں قدرے کثافت و غلظت پائی جاتی ہے جس کی

وجہ سے وہ اس میں چھپی اور ڈوبی رہتی ہے اور جسم نباتاتی کی کثافت کی وجہ سے بھی اور حرکت پر بھی قادر نہیں۔ کیونکہ نباتات خود بھی کثیف ہے اور اس کی روح میں بھی قدرے کثافت ہے اور روح متحرکہ پوشیدہ روح سے کہیں زیادہ لطیف ہوتی ہے کیونکہ روح متحرکہ غذا قبول کرتی ہے نقل وحرکت کرتی ہے اور سانس لیتی ہے اور پوشیدہ روح میں صرف قبولیت غذا پائی جاتی ہے اور جب ان دونوں کا مقابلہ کیا جائے تو روح نباتاتی روح حیوانی کے مقابلہ میں ایسی ہے جیسے پانی کے مقابلہ میں مٹی ہوتی ہے۔ اس لیے کیمیاوی عمل حیوان میں سب سے اونچا بلند اور سہل ہے۔ جب کوئی شخص مذکورہ بالا تمام باتوں سے واقف ہوگا تو ایسی چیز میں تجربہ کرے گا جس مین تجربہ کرنا آسان ہوگا اور جس میں دشوار ہوگا اسے چھوڑ دے گا۔

عناصر وموالید کے اقسام: یاد رکھیے کہ حکماء کے نزدیک عناصر وموالید کا لحاظ کرتے ہوئے حیوانات کی چند قسمیں ہیں چنانچہ بعض عناصر وموالید زندہ ہوتے ہیں اور بعض مردہ۔ حرکت کرنے والے عناصر کو فاعل و زندہ بتایا جاتا ہے اور نہ حرکت کرنے والے کو مفعول و مردہ۔ اسی طرح تمام چیزوں کے پگھل جانے والے جسموں کی اور معدنیات کی تقسیم کی گئی ہے۔ چنانچہ جو چیز آگ پر پگھل جائے اور اڑ کر فنا ہو جائے وہ زندہ ہے اور اس کے برعکس مردہ ہے۔ حیوانات و نباتات میں اگر چہارگانہ عناصر کا انفعال ممکن ہو تو وہ زندہ ہیں۔ ورنہ مردہ پھر حکما نے تمام زندہ اقسام کا سراغ لگا کر ایک ایک کو جانچا تو اس صفت کے موافق ان چیزوں میں سے جن میں چہارگانہ عناصر علیحدہ ہو کر مشاہدہ میں آ سکتے ہیں صرف اس پتھر کو پایا جو حیوان میں ہے۔ پھر انہوں نے اس کی جنس کی کرید کی۔ حق کہ اسے پہچان گئے اور اس پر کیمیاوی عمل کیا تو اس سے وہی نتیجہ نکلا جس کے وہ خواہش مند تھے۔ معدنی اور نباتاتی چیزوں میں بوٹیوں کو جمع کر کے تجربہ کیا گیا تو ان مین بھی یہی سنگ کیمیاوی مل گیا۔ بعض نباتات جیسے اشنان وغیرہ میں بعض عنصر علیحدہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن معدنی اشیاء میں اجساد' ارواح اور نفوس ہوتے ہیں جب انہیں ملا کر عمل کیا جاتا ہے تو ان میں سے ایسے بھی ہیں جن سے تاثیر کا ظہور ہوتا ہے ہم نے ان سب پر عمل کر کے دیکھ لیا۔ لیکن ان سب میں حیوان سب سے اونچا بہتر اور عمل کے لیے آسان پایا۔

اب تمہیں یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہیے کہ وہ سنگ کیمیاوی حیوان میں کیا ہے اور اسے کس طرح حاصل کیا جا سکتا ہے؟ ہم بیان کر چکے ہیں کہ حیوان موالید ثلاثہ میں لطیف تر ہے۔ اسی طرح جن عناصر سے وہ مرکب ہے وہ عناصر بھی نباتات وغیرہ کے عناصر سے زیادہ لطیف ہیں جیسے خاک کے مقابلہ میں نباتات لطیف ہیں نباتات خاک سے اس لیے لطیف ہیں کہ وہ خاک کے صاف جوہر اور لطیف جسم سے بنتی ہے۔ اسی لیے اس کے لیے لطافت و رقت واجب ہے۔ اسی طرح یہ حجر حیوانی بھی ہے۔ جس طرح مٹی میں نباتات ہے۔ غرضیکہ علاوہ حجر حیوانی کے حیوان میں کوئی اور ایسی چیز نہیں جس

کے چاروں عناصر علیحدہ ہوسکیں۔ یہ بات خوب سمجھ لیجئے۔ ہماری مذکورہ بالا تقریر سے ایک جاہل سے جاہل بھی کسی نہ کسی حد تک اس پتھر کی حقیقت سمجھ جائے گا۔ ہم نے اس پتھر کی ماہیت آپ کو بتادی اور اس کی جنس بھی اب ہم کیمیاوی تدبیریں بیان کرتے ہیں تاکہ وہ انصاف جو ہم نے اپنے اوپر لازم کرلیا ہے تکمیلی مراحل تک پہنچ جائے۔

پہلی کیمیاوی ترکیب اللہ کے نام کی برکت سے پہلی ترکیب: اسی قابل قدر پتھر کو لے کر اسے قرع انبیق میں ڈالو اور اس کے چاروں عناصر کو الگ الگ کرلو یعنی آتش باد آب خاک کو۔ یہ جسد اور رنگ ہیں۔ پھر جب پانی کو مٹی سے اور ہوا کو آگ سے جدا کرلو تو ہر ایک کو الگ الگ ایک برتن میں محفوظ رکھو اور فضلہ جو برتن کے پیندے میں بیٹھ گیا ہے اسے تیز آنچ دے کر اڑالو۔ حتی کہ آگ اس کی سیاہی دور کر کے اس کی کثافت ختم کر دے اس طرح اسے سفید و شفاف بنالو اور اس میں جو فاضل اور گندی رطوبتیں ہیں انہیں تقطیر کے ذریعے اڑاؤ حتی کہ صاف شفاف پانی رہ جائے اور اس میں ذرا سا بھی گدلا پن اور میل باقی نہ رہے اور نہ تضاد کی کوئی صورت باقی رہے۔ پھر عناصر اربعہ کی طرف جو اڑائے گئے ہیں توجہ دو اور انہیں گدلے پن اور تضاد سے صاف کرو۔ اسی طرح بار بار غسل اور تصعید کا عمل کرتے رہو حتی کہ وہ رقیق ولطیف ہوکر بالکل صاف و شفاف ہو جائے۔ اگر تم ایسا کرنے میں کامیاب ہوگئے تو سمجھ لو کہ اللہ نے تم پر کیمیا کا دروازہ کھول دیا اب وہ ترکیب شروع کرو جس پر عمل کا دارومدار ہے۔

امتزاج وخمیر یادرکھو ترکیب امتزاج دینے اور خمیر اٹھانے پر موقوف ہے۔ امتزاج تو یہ ہے کہ لطیف اجزاء کثیف اجزاء سے ملائے جائیں اور خمیر اٹھانے سے پیسنا اور کھرل کرنا مراد ہے۔ تاکہ اجزا باہم مل کر یک جان ہو جائیں اور ان میں اختلاط ونقصان نہ رہے۔ کثیف لطیف میں پیوست ہو جاتا ہے اور اجساد میں نفس داخل ہوکر ان میں سرایت کرنے لگتا ہے۔ یہ صورت مرکب ہوکر اس لیے پائی گئی کہ جب حل شدہ جسم روح سے اپنے تمام اجزا کے ساتھ مل گیا اور مشابہت وموافقت کی وجہ سے بعض اجزاء بعض میں داخل ہوکر یک جان ہو گئے اور جو صلاح وفساد وبقا وحیات جسم کو عارض ہوتے ہیں اس امتزاج کی وجہ سے وہی لامحالہ روح کو عارض ہوں گے۔ اسی طرح جب نفس روح وجسد کے ساتھ گھل مل گیا اور ان میں تدبیر وانتظام کی خدمت انجام دینے کے لیے گھس گیا تو اس کے اجزا بھی روح و جسد کے اجزاء سے خلط ملط ہو گئے۔ اب نفس روح اور جسد بمنزلہ ایک جان کے ہو گئے اور ان میں ذرا سا بھی اختلاف باقی نہیں رہا اور نفس بمنزلہ اس کلی کی جزئی کے ہے۔ جس کے عناصر میں اختلاف نہیں اور اس کے اجزا متحد ہیں پھر جب یہ مرکب حل شدہ جسم پر ڈالا جاتا ہے اور اسے لگاتار آنچ دی جاتی ہے اور اس سے رطوبت نکل کر نمودار ہوتی ہے اور رطوبت کا خاصہ بھڑک اٹھتا ہے اور آگ کا خاصہ ہے کہ

رطوبت سے چمٹ جائے۔ پھر جب آگ اس سے چمٹنا چاہتی ہے تو پانی کی ملاوٹ مانع آتی ہے۔ مثال کے طور پر یوں سمجھ لیجئے کہ آگ تیل کو اسی وقت چمٹتی ہے جب وہ خالص ہو اور اس میں ذرا سا بھی پانی نہ ہو۔ اسی طرح پانی کا خاصہ آگ سے بھاگنا ہے پھر جب آگ لگا تار رہنے کی وجہ سے اسے اڑانا چاہتی ہے تو اسے وہ خشک جسم جو اس کے حوت کے اندر ہے روک لیتا ہے اور اڑانے سے محفوظ رکھتا ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ جسد پانی کو روکنے کی علت ہے اور پانی روغن باقی رکھنے کی علت ہے۔ اور روغن رنگ قائم رکھنے کی علت ہے اور رنگ ظہور روغن کی علت ہے اور روغن انہی تاریک و بے نور چیزوں میں پایا جاتا ہے جن میں زندگی نہیں ہوتی یہی جسد مستقیم کے نام سے مشہور ہے۔ اسی طرح عمل ہوتا ہے۔

بیضہ: یہی تصفیہ جس کے بارے میں تم نے مجھ سے پوچھا ہے۔ حکما کے نزدیک بیضہ کہلاتا ہے۔ بیضہ سے ان کی مراد یہی تصفیہ ہوتا ہے۔ مرغی کا انڈا مراد نہیں ہوتا۔ یہ بھی یاد رکھیے۔ حکماء نے یہ نام بلا معنی تجویز نہیں کیا ہے۔ بلکہ اس لیے رکھا ہے کہ اسے اس سے تشبیہ دی ہے۔

میں نے ایک دن اسی سلسلے میں مسلمہ سے پوچھا۔ جب کہ ان کے پاس میرے سوا کوئی اور نہ تھا۔ میں بولا۔ اے حکیم محترم! حکما نے حیوان کے مرکب کو بیضہ کیوں کہا۔ کیا انہوں نے اختیاری طور پر اسے بیضہ کہا یا کسی وجہ سے مجبور ہو کر انہوں نے جواب دیا کہ ایک گہرے معنی سے مجبور ہو کر ایسا کہا گیا۔ میں بولا کس فائدے اور مشابہت کی وجہ سے انہوں نے اسے بیضہ کہا۔ فرمایا بیضہ کی مرکب حیوانی سے مشابہت اور اس کا اس سے اس قسم کا تعلق ہے تم خود غور کرو ذرا اسے غور سے سمجھ جاؤ گے آخر کار میں سر جھکا کر غور کرنے لگا۔ لیکن سوچنے کے باوجود اس کے معنی تک نہ پہنچ سکا۔ جب علامہ موصوف نے مجھے غور وفکر میں ڈوبے دیکھا اور یہ بھی دیکھا کہ وہ معنی مجھ پر منکشف نہیں ہوئے تو آپ نے میرا بازو پکڑ کر مجھے ہلکا سا جھٹکا دیا اور فرمایا ابوبکر! اس سنیت کی وجہ سے جو عناصر کے ملنے کے وقت مقدار رنگ میں مرکب حیوانی اور بیضہ میں پائی جاتی ہے۔ جب آپ نے یہ فرمایا تو فوراً میرے ذہن سے تاریکی کا پردہ اٹھ گیا اور میرا دل روشن ہو گیا۔ اور ذہن جگمگا اٹھا۔ چنانچہ میں اللہ کا شکر ادا کرتا ہوا اپنے گھر کی طرف بڑھا اور میں نے اپنے استاذ مسلمہ کے قول پر ایک ہندسی دلیل غور وفکر کر کے قائم کی۔ وہ ہندسی برہان اس کتاب میں بھی تمہارے سامنے پیش کرتا ہوں۔

ہندسی برہان: جب کوئی مرکب مکمل اور پورا ہوتا ہے تو اس میں عنصر بارد کی نسبت وہی ہوتی ہے جو نسبت مرکب میں عنصر نار کی ہوتی ہے یعنی جو بیضہ میں عنصر نار کی نسبت ہے وہی مرکب میں قائم رہتی ہے۔ یہی حال عنصر آبی اور خاکی کا ہوتا ہے۔ یہ مقدمہ تسلیم کر لینے کے بعد میں کہتا ہوں کہ ہر دو چیزوں میں جن میں اسی صفت سے تناسب ہو ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں۔ اس وضاحت کے لیے تم بیضہ

کی سطح کو ھ' ز' واور ح ہ سے تعبیر کرلو۔ پھر جب ہم ایسا چاہیں تو ہم کو مرکب کے عناصر میں سے وہ عنصر لینا پڑے گا جو سب سے کم ہے اور وہ عنصر یبوست ہے۔ یبوست میں اسی کے برابر رطوبت کا اضافہ کیا جائے گا۔ اور ان پر کیمیاوی عمل کیا جائے گا حتی کہ عنصر یبوست عنصر رطوبت کو چوس لے اور اس کی قوت قبول کرلے۔ اگرچہ اس کلام میں رمزواشارے سے کام لیا گیا ہے۔ لیکن تم پر تو ظاہر ہے ڈھکا چھپا نہیں ہے۔ پھر ان دونوں عنصروں پر دونوں کی ۲/۳ کے برابر روح کا اضافہ کرو جو پانی ہے۔ یہ سب ۶ مثل بن گئے۔ پھر ان سب پر کیمیاوی عمل کے بعد ایک مثل عنصر ہوا کا اضافہ کرو جو نفس ہے جس کے تین مثل ہوئے اب یہ کل بالقوہ یبوست کے ۹ مثل ہو گئے اور اس مرکب کے جس کا عنصر مرکب کی سطح کو گھیرے ہوئے ہے۔ ہر دو ضلعوں کے نیچے دو عنصر رکھو۔ چنانچہ ہم پہلے مرکب کی سطح کے وہ دو ضلع جو عنصر آب و عنصر ہوا کو محیط ہیں لیتے ہیں۔ یہ دونوں ضلعے سطح ابجد کے ا' ب' ج' د ہیں اسی طرح ہم وہ دو ضلعے لیتے ہیں جو بیضہ کی سطح کو گھیرے ہوئے ہیں جو پانی اور ہوا ہیں۔ یہ دو ضلعے ہ' ز' ح ہیں۔ اب ہم کہتے ہیں کہ سطح ابجد عنصر ہوا ہیں جسے نفس کہتے ہیں سطح ہروح کے مشابہہ ہیں۔ یہی حال سطح ہروح کا ہے حکما جس کسی چیز کے نام پر کسی چیز کا نام رکھتے ہیں۔ وہ دونوں میں گہری مشابہت موجود ہونے ہی کی وجہ سے رکھا کرتے ہیں۔

ارض مقدس: میں نے استاذ سے ایک مسئلہ ارض مقدس کا بھی پوچھا کہ وہ اس کی وضاحت فرمائیں۔ ارض مقدس اس مادے کو کہتے ہیں جو طبائع علویہ اور سفلیہ سے مل کر وجود میں آئی ہو۔ تانبا ہی وہ دھات ہے جس سے سب سے پہلے سیاہی دور کی گئی اور غبار بنایا گیا پھر اسے پھٹکڑی سے سرخ بنایا گیا اور تانبے کی شکل میں تبدیل کر دیا گیا اور مقناطیس حکماء کا وہ پتھر ہے جس میں روحیں منجمد ہو جاتی ہیں اور طبائع علویہ جن میں روحیں گرم ہو جاتی ہیں اسے آگ کا مقابلہ کرنے کے لیے نکالتی ہیں۔ فرفرہ گہرے سرخ رنگ کا ہوتا ہے جو انفعال قبول کر لیتا ہے جسے فطرت پیدا کرتی ہے۔ سیسہ ایک پتھر ہے جس میں تین مختلف ہم جنس و ہم شکل قوتیں ہوتی ہیں۔ ایک قوت روحانی' نورانی اور صاف وشفاف ہوتی ہے جو قوت فاعلہ ہے دوسری قوت نفسانیہ ہے جو منفعلہ متحرکہ اور حساسہ ہے۔ لیکن پہلی قوت کی بہ نسبت ذرا کثیف ہے اور اس کا مرکز پہلی قوت کے مرکز کے علاوہ ہے۔ تیسری قوت ارضیہ ہے جو حابسہ اور قابضہ ہے۔ جو اپنے ثقل کے باعث زمین کے مرکز کی طرف جھکی رہتی ہے یہ قوت ماسکہ ہے جو قوت نفسانیہ اور روحانیہ دونوں کا مجمع ہے اور دونوں کو گھیرے ہوئے ہے۔ مذکورہ بالا قوی کے علاوہ دیگر تمام ایجادات گھڑی ہوئی اور دھوکہ دینے کے لیے ہیں ہمارے مذکورہ بالا مقدمات کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے تو اس فن کو حاصل کرنے کے لیے کسی استاد یا کتاب کی ضرورت نہ رہے۔ یہ تمہارے تمام سوالات کا جواب ہے۔ میں تمام سوالات حل کر کے تمہارے پاس بھیج رہا ہوں۔ اور اللہ سے امید رکھتا ہوں کہ اس کی توفیق سے تم اس فن پر قادر ہو جاؤ گے۔ انشاء اللہ والسلام۔''

کیمیا پر تبصرہ: ہم نے یہاں ابن بشرون کا پہلا کلام نقل کر دیا ہے۔ یہ مسلمہ مجریطی کا مشہور و ذہین شاگرد تھا اور مسلمہ تیسری اور چوتھی صدی میں علوم سیمیا' کیمیا اور سحر میں شیخ اہل اندلس تھا۔ آپ مذکورہ بالا تحریر پڑھ کر اندازہ لگائیں گے اس نے کلام کس قدر رموز و اشارات میں کیا ہے جس کا مفہوم واضح اور منکشف نہیں ہوتا۔ یہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ صفت طبعی نہیں کیمیا کے سلسلہ میں صحیح عقیدہ یہ ہے کہ اور واقعات بھی اس کی صحت کی شہادت دیتے ہیں کہ کیمیا روحانی نفوس کے اثرات کی جنس سے ہے۔ جیسے روحانی نفوس عالم طبیعت میں ردوبدل کر دیتے ہیں اسی طرح علم کیمیا کے ذریعے ردوبدل کیا جا سکتا ہے۔ اگر یہ نفوس نیک ہیں تو علم کیمیا نوع کرامت میں شمار ہوگا اور اگر بد ہیں تو نوع جادو میں کرامت تو ظاہر ہے اور جادو بھی جیسا کہ جادو کی بحث میں گذر چکا۔ مادی ذاتوں کو اپنی سحر یہ قوت سے بدل ڈالتا ہے۔ لیکن حکما کے نزدیک اس کے ساتھ ساتھ ایسے مادہ کا ہونا ضروری ہے جس پر جادوگر کے جادو کا فعل واقع ہے۔ جیسے مٹی سے جانور یا درخت یا نباتات پیدا کر دینا یا بادہ تو ہو مگر جس چیز پر جادو چلایا ہے اس کے ساتھ مخصوص نہ ہو جیسے فرعون کے جادوگروں نے رسیوں اور لکڑیوں پر جادو کر کے انہیں سانپ بنا دیا تھا جیسا کہ جنوب میں سوڈانی اور ہندی جادوگروں سے اور شمال میں ترک جادوگروں سے منقول ہے کہ وہ جہاں چاہتے ہیں بادلوں سے بارش کرا لیتے ہیں۔ چونکہ فن کیمیا سے سونے کے غیر مخصوص مادہ سے سونا بنایا جاتا ہے۔ اس لیے کیمیا جادو کی ایک نوع ہوا۔ اس فن پر بحث کرنے والے بڑے بڑے علماء جیسے جابر اور مسلمہ کا یہی خیال ہے کہ یہ ایک قسم کا جادو ہے۔ اس لیے یہ لوگ شریعت کے تازیانے سے ڈرتے ہوئے رموز و اشارات میں گفتگو کرتے ہیں۔ کیونکہ شریعت نے جادو اور اس کی تمام قسموں کو حرام قرار دیا ہے۔ یہ بات نہیں کہ کیمیا کوئی صنعت ہو جیسا کہ سطحی نگاہ رکھنے والوں کا خیال ہے۔ غور کیجئے مسلمہ نے کیمیا پر جو کتاب لکھی اس کا نام رتبۃ الحکیم رکھا اور سحر و طلسمات والی کتاب کا نام غایۃ الحکیم رکھا اس کی وجہ یہی ہے کہ غایت کا مفہوم عام ہے اور رتبہ کا مفہوم خاص ہے کیونکہ غایت رتبہ سے اعلیٰ ہے۔ گویا غایت کے بعض مسائل رتبہ کے تمام مسائل ہیں اور رتبہ والے مسائل دونوں علموں کے موضوعات کو شامل ہیں۔ ان دونوں علموں پر ہماری تحقیق کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد صحیح حقائق آپ کے سامنے آ جائیں گے۔ ہم آگے چل کر ان لوگوں کی غلطی بھی واضح کریں گے جو کیمیا کو صناعات طبیعیہ میں شمار کرتے ہیں۔

فصل نمبر ۲۴

فلسفہ کا بطلان اور اس کی خرابیاں

یہ اور اس کے بعد والی فصل بڑی اہم اور ضروری ہے کیونکہ متحدہ شہروں میں ان علموں کی کثرت ہے اور یہ دین کو بہت نقصانات پہنچاتے ہیں اور عقائد کی بنیادیں کھوکھلی کرتے ہیں اس لیے ان کی پول کھولنا ضروری ہے اور یہ بیان واجب ہے کہ ان کے بارے میں صحیح عقیدہ کیا رکھنا چاہیے۔

موجودات کی قسم: ارباب عقل و دانش کا خیال ہے کہ موجودات کی دو قسمیں پائی جاتی ہیں۔ حسی اور عقلی۔ حسی تو وہ ہے جو حواس خمسہ سے ظاہر سے معلوم ہوتی ہے اور عقلی وہ ہے جس کا ادراک نظر و فکر اور عقلی قیاسات کے ذریعے اسباب و علل معلوم کر کے کیا جاتا ہے۔ اعتقادات ایمانیہ عقلی قسم میں داخل ہیں ان کی تصحیح کا مدار عقل پر ہے۔ نقل پر نہیں کیونکہ جب یہ عقلی قسم میں داخل ہیں تو لامحالہ حس والی قسم سے خارج ہیں۔

فلاسفہ کا بیان: عقلی دلائل پیش کرنے والے فلاسفہ کہلاتے ہیں۔ فلاسفہ فیلسوف کی جمع ہے یہ یونانی لفظ ہے جس کے معنی حکمت سے محبت کرنے والے کے ہیں۔ ان لوگوں نے عقلی دلائل میں بڑا زور دکھایا ہے اور اپنے مقاصد حاصل کرنے کے لیے خوب دوڑ دھوپ کی ہے۔ نیز انہوں نے ایک ایسا قانون بھی بنالیا ہے کہ اگر اس پر عمل کیا جائے تو فکر میں غلطی واقع نہ ہو اور صحیح و غلط کا پتہ لگ جائے۔

منطق اور معقولات: اس قانون کا نام منطق رکھا ہے۔ اس قانون کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ نظر جو صحیح و غلط میں فیصلہ کرتی ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ فکر شخصی افراد سے عقلی معانی چن کر نکالتا ہے جو تمام خارجی افراد پر اس طرح منطبق ہو جاتے ہیں جیسے مہر ان تمام نقشوں پر منطبق ہوتی ہے۔ جو وہ مٹی یا موم سے بناتی ہے۔ یہ معانی جو محسوسات سے الگ کر لیے گئے ہیں معقولات اولا کہلاتے ہیں۔ پھر اگر یہ کلی معانی دوسرے معانی میں مشترک ہیں تو فکر ان سے نئے معانی چنتا ہے۔ اسی طرح چنتے چنتے فکر یہاں تک پہنچ جاتا ہے کہ ایسے معانی کلیہ بسیط برآمد کر لیتا ہے جو تمام معانی اور اشخاص پر صادق آتے ہوں۔ اور آگے تجرید ناممکن ہو۔ یہ معانی اجناس عالیہ کہلاتے ہیں پھر جب ان کلیہ معانی کو علم حاصل کرنے کے لیے مرکب کیا جاتا ہے تو ان کو معقولات ثانیہ کہتے ہیں۔

عقلی برہان کی صورت: پھر جب فکر ان مجرد معقولات میں غور و فکر کرتا ہے اور حقیقی وجود کا تصور حاصل کرنے کے لیے یہ معانی آپس میں ملاتا ہے یا بعض کو بعض سے سلب کرتا ہے تو اس طرح عقلی اور یقینی برہان پیدا ہوتی ہے اور اگر یہ نظر قانون کے مطابق صحیح ہے تو وجود کا تصور صحیح صحیح حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ منطق کی بحث میں گذر چکا۔ اہل منطق کے نزدیک تصدیق جو اضافت و حکم کا نام ہے نتیجہ کے اعتبار سے تصور سے پہلی ہے۔ لیکن ابتدأ اور تعلیم کی حیثیت سے تصور تصدیق پر مقدم ہے۔ کیونکہ اہل منطق کے نزدیک پورا پورا تصور کا حصول طلب ادراکی کی غرض و غایت ہے اور اس کے حصول کے لیے تصدیق ایک وسیلہ ہے۔ تم نے منطق کی کتابوں میں پڑھا ہوگا کہ تصور تصدیق پر مقدم ہے اور تصدیق تصور پر موقوف ہے۔ اس سے مراد تصور شعوری ہے۔ تصور تام نہیں جو علم تام کہلاتا ہے۔ ایک بڑے منطقی یعنی ارسطو کی یہی رائے ہے۔ اہل منطق کا گمان ہے کہ جس پر انہوں نے اپنی نظروں کے قضیوں پر تشریح کی ہے۔ تمام موجودات کے ادراک میں سعادت ہے حسی موجودات کا ادراک حس سے ہوتا ہے۔ اور غیر حسی موجودات کا ادراک نظر سے اور عقلی دلائل سے۔

مناطقہ کے ادراکات کے ماخذ: وجود کے سلسلے میں مجموعی طور پر اور مآل کے اعتبار سے اہل منطق کے ادراکات کے ماخذوں کا ماخذ یہ ہے کہ لوگ اول اول شہادت و حس کے حکم سے اجسام سفلیہ سے آگاہ ہوئے پر ادراکات نے قدرے

ترقی کر کے حیوانات میں حس وحرکت کی راہ سے نفس کا وجود پہچانا پھر نفسانی قویٰ کا احساس کر کے عقل کا غلبہ واقتدار معلوم کیا اور اس منزل پر ان کا ادراک ذرا ستایا۔ پھر ادراک زمین سے آسمان کی طرف چڑھنے لگا اور انسانی ذات پر قیاس کر کے آسمان کے بلند جسم میں بھی عقل ونفس کا ادراک کیا اور صاف کہہ دیا کہ انسان کی طرح آسمان کا بھی نفس ہے اور اس میں بھی عقل ہے۔ پھر یہ ادراک کیا کہ آسمانوں کی عقلیں اکائیوں کے انتہائی عدد کے برابر ہیں یعنی دس عقلوں کے قائل ہوئے جن میں سے نو مفصل ہیں اور ایک یعنی دسویں عقل بسیط ہے۔ کہتے ہیں کہ سعادت یہی ہے کہ انسان مذکورہ بالا ترتیب پر موجودات کا ادراک حاصل کرے اور خود کو مہذب بنائے اور فضیلت وشرف والے کاموں سے اپنا نفس سنوارے کہتے ہیں اس میں شریعت کی رہنمائی کی ذرا سی بھی ضرورت نہیں۔ انسان اس طرح خود ہی اپنا نفس آراستہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ انسان اپنے ذاتی عقلی تقاضوں اور غور وفکر سے اچھی اور بری باتوں میں تمیز کر سکتا ہے۔ کیونکہ انسان پیدائشی طور پر قابل تعریف باتوں کی طرف رغبت کرتا ہے اور بری باتوں سے نفرت کرتا ہے۔ اگر نفس اس مقام پر پہنچ جائے تو اسے بڑی لذت ومسرت محسوس ہوتی ہے اور اس تک نہ پہنچنا اور اس سے نابلد رہنا دائمی بدبختی ہے۔ ان کے گمان میں اخروی عذاب وثواب کے یہی معنی ہیں اسی معنی کی تفصیل میں ان کی بہت سی بے تکی باتیں مشہور ومعروف ہیں۔ غرضیکہ ان اصولوں میں ان تمام مسائل کا امام جس نے یہ تمام مسائل گھڑے انہیں ایک جگہ جمع کیا اور ان کے دلائل تحریر کیے جہاں تک ہمارا علم ہے ارسطو ہے جو روم کے ایک شہر مقدونیہ میں پیدا ہوا۔ ارسطو افلاطون کا شاگرد اور سکندر رومی کا استاد ہے۔ جب مطلق معلم اول کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو یہی مراد ہوتا ہے۔ یعنی علم منطق کا معلم اول ہے۔ کیونکہ ارسطو سے پہلے یہ صفت چھنی اور پھٹکی ہوئی نہ تھی۔ سب سے پہلے اس کے قوانین اسی نے مرتب کیے۔ اس کے پورے پورے مسائل گھیرے انہیں انتہائی خوبصورتی کے ساتھ تفصیل سے بیان کیا۔ اور منطق ایک صاف ستھرے قانون میں پیش کی۔ لیکن الٰہیات کے مسائل میں جگہ جگہ ٹھوکریں کھائیں۔ پھر اس کے بعد مسلمانوں میں ایسے لوگ ہوئے جنہوں نے اس کے مسائل اخذ کیے اور ان میں ارسطو کے قدم بہ قدم چلے اور بجز چند گنتی کے مسائل کے باقی تمام مسائل ہیں اسی کے ہم خیال رہے کیونکہ جب عہد عباسیہ میں خلفائے عباسیہ نے قدما کی کتابوں کے یونانی زبان سے عربی زبان میں تراجم کیے تو انہیں بہت سے مسلمانوں نے کھنگال ڈالا اور جن کو اللہ نے گمراہ کرنا چاہا وہ ان کے عقائد پر بھی ایمان لے آئے اور نہ ماننے والوں سے ان کی حمایت میں مجادلہ کرنے لگے۔ پھر مسلمانوں نے ان مسائل کی تفریعات وجزئیات میں کچھ مسائل میں اختلاف بھی کیا۔ مسلمانوں میں مشہور فلسفی ابونصر فارابی ہے جو چوتھی صدی میں سیف الدولہ کے زمانے میں تھا۔ نیز ابوعلی بن سینا ہے جو پانچویں صدی میں نظام الملک کے جو بنی بویہ میں سے ایک حکمران گذرا ہے زمانہ میں تھا۔

مناطقہ کی غلط فہمی کا اظہار: خوب یاد رکھیے یہ رائے جس کی طرف مناطقہ گئے ہیں ہر صورت سے باطل ہے۔ ان کا تمام موجودات کو عقل اول کی طرف منسوب کرنا اور واجب تعالیٰ تک ترقی کے بغیر ہی عقل اول پر قناعت کر لینا اللہ کی مخلوق کے مراتب سے کوتاہ فہمی ہے۔ وجود کا دامن بے حد وسیع وفراخ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی بے شمار ایسی مخلوق ہے۔ جس کا ہمیں علم تک نہیں۔ مناطقہ کا عقل اول پر قناعت کر کے بیٹھ جانا اور عقل کے ماوراء تمام چیزوں سے آنکھیں بند کر لینا ٹھیک اس طرح ہے جیسے علمائے طبیعات اثبات اجسام پر قناعت کر کے نقل وعقل سے منہ موڑ بیٹھے اور یہ اعتقاد کر بیٹھے کہ اللہ کی حکمت میں جسم

کے ماورا کوئی چیز نہیں حکماء اپنے دعوؤں پر جو دلائل پیش کرتے ہیں اور انہیں منطق کے معیار و قانون پر کستے ہیں تو وہ دلائل دعوؤں کے ثابت کرنے سے قاصر ہیں موجودات جسمانیہ کے بارے میں جسے علم طبعی کہتے ہیں حکماء کے جو دلائل ہیں ان کی کوتاہی یہ ہے کہ جو نتائج حدود و قیاسات کے ذریعے نکالے جاتے ہیں ان میں اور موجوداتِ خارجہ میں مطابقت غیر یقینی ہے کیونکہ وہ ذہنی کلی اور عام احکام ہیں اور موجوداتِ خارجیہ اپنے مادوں کی وجہ سے شخصی و معین نہیں ہوسکتا ہے کہ مادہ میں کوئی ایسی رکاوٹ ہو جو کلی ذہنی اور خارجی میں مطابقت سے مانع ہو اگر اس کے لیے جس کو بطور شہادت کے لایا جائے تو پھر اس کی دلیل شہادت ہوئی نہ کہ وہ دلائل عقلیہ لیکن یقین کہاں سے پیدا کریں گے جسے حکما ان کے دلائل کے نتائج میں اپتے ہیں کبھی فکر و ذہن معقولات اولیہ میں صور خیالیہ کے ذریعے تصرف کرتا ہے۔ جو خارجی شخصی افراد کے مطابق ہوتے ہیں۔ معقولات ثانیہ میں نہیں جن کی تجرید دوسرے مرتبہ میں ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں حکم محسوسات کی طرح یقینی ہوتا ہے کیونکہ معقولات اولیہ خارجی مطابقت کے بہت قریب ہوتے ہیں اور یہ مطابقت کامل تر ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں حکماء کے دعوے قابل تسلیم ہیں مگر پھر بھی ہمیں ان میں غور کرنے سے بچنا چاہیے۔ کیونکہ مسلمان بیکار باتوں کو چھوڑ دیتا ہے۔ کیونکہ طبعیات کے مسائل نہ ہماری دنیا کے لیے ضروری ہیں نہ آخرت کے لیے۔ اس لیے ہمیں ان کا چھوڑنا ہی اچھا ہے۔ رہے وہ موجدات جو ماوراء الحس (روحانیات) ہیں جن کو علم الٰہی اور علم مابعد الطبیعیت بھی کہتے ہیں۔ سو ان کے حقائق تو سرے سے ہی مجہول ہیں ان تک رسائی ناممکن ہے اور نہ ان پر دلائل ہی ممکن ہیں کیونکہ معقولات کو موجودات خارجیہ شخصیت سے مجرد کرنا انہیں اشیاء میں ممکن ہے جن کا ادراک ممکن ہو۔ روحانیات کا ادراک تو ممکن ہی نہیں کہ ہم ان سے دوسری ماہیات کو پردہ حس کے ذریعے جو ہمارے اور ان کے درمیان ہے مجرد کریں اس لیے ہم ان روحانیات پر کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتے اور نہ ہی ان کی ماہتیں ہی ہمیں معلوم ہوسکتی ہیں۔ ہاں ہمارے اندر جو انسانی نفس ہے اس کا ہمیں قدرے علم ہے اور اس کے علی ذرائع کا بھی خصوصاً خواب میں کچھ تھوڑا بہت علم ہو جاتا ہے جو ایک وجدانی چیز ہے اور خواب دلائل میں شمار نہیں کیا جاتا۔ علاوہ ازیں اس کی حقیقتیں اور صفتیں معلوم کرنا بڑا مشکل کام ہے۔ ان پر آگاہ ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں۔ چنانچہ محقق حکماء نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔ ان کی بھی یہی رائے ہے کہ غیر مادی چیز پر دلیل لانا ناممکن ہے۔ کیونکہ دلیل کے مقدمات کی شرط یہ ہے کہ وہ ذاتی ہوں۔ سب سے بڑا حکیم افلاطون ہے وہ کہتا ہے کہ الٰہیات کی حقیقت و یقین تک کوئی نہیں پہنچ سکتا۔ البتہ ان کے بارے میں ظن قائم کیا جاسکتا ہے۔ پھر جب ہماری الٰہیات میں کافی مشقت و محنت کے بعد ظن تک ہی رسائی ہوتی ہے تو اس سے پہلے جو ظن تھا اسی پر قناعت کافی ہے اور ان علموں سے کیا فائدہ؟ بلکہ ان میں مشغول ہونا تضیع اوقات ہے۔ ہماری توجہ تو روحانیات کے سلسلے میں یقین کی طرف مبذول ہونی چاہیے۔ حکماء کے نزدیک انسانی افکار کی یہی غرض و غایت ہے۔ رہا حکما کا یہ قول کہ سعادت یہی ہے کہ انسان موجودات کا نفس الامری ادراک دلائل سے کرے۔ سو یہ بھی کمزور و قابل تردید ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ انسان کے اندر دو جز ہیں جن سے وہ مرکب ہے۔ ایک جسمانی اور دوسرا روحانی جو جسمانی جزو کے ساتھ مخلوط ہے۔ ہر ایک جز کے خاص خاص مدارک ہیں اور ان میں مدرک ایک ہی ہی یعنی روحانی جز کبھی تو روحانیت کا ادراک کرتا ہے اور کبھی جسمانیات کا مگر روحانی ادراکات براہ راست حاصل کرتا ہے اور جسمانی ادراکات بواسطہ جسمانی لات (دماغ و حواس) کے اور ہر مدرک اپنے ادراکات سے لذت و سرور حاصل کرتا ہے۔ جیسے کوئی بچہ جب اپنی آنکھ سے

روشنی دیکھتا ہے تو کس قدر خوش ہوتا ہے اور جب کوئی آواز سنتا ہے تو کس قدر اظہار مسرت کرتا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ جب روح اپنے ذاتی ادراکات کو حاصل کرتی ہے تو انتہائی لطف اٹھاتی ہے اور بے حد لذت اندوز ہوتی ہے۔ لہٰذا نفس روحانیہ جب اپنے ذاتی ادراک کو محسوس کرتا ہے تو اسے اس قدر لذت و مسرت ہوتی ہے جو بیان سے باہر ہے۔ یہ ادراک نظر یا علم سے حاصل نہیں ہوتا۔ بلکہ پردہ حس کے کھولنے سے اور مدارک جسمانیہ کو بھول جانے سے ہوتا ہے اکثر صوفیہ یہ ادراک حاصل کر کے انتہائی لذت اندوز ہوا کرتے ہیں اور ریاضت سے جسمانی قویٰ اور مدارک حتیٰ کہ دماغ سے فکر کو بھی مارنے کی کوشش کیا کرتے ہیں تا کہ نفس کو اس کا ذاتی ادراک مل جائے اور بیرونی و جسمانی رکاوٹیں حائل نہ ہوں۔ اس سے انہیں نا قابل بیان لذت و مسرت حاصل ہوتی ہے۔ ادراک کی یہ نوع جو حکماء کے نزدیک مسلم الوجود ہے۔ بغرض صحت ان کا مقصد بھی پورا نہیں کرتی ان کا یہ کہنا ہے کہ براہین و دلائل عقلیہ سے اس قسم کا ادراک پیدا ہوتا ہے۔ اور اس سے لذت پیدا ہوتی ہے باطل ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے کیونکہ دلائل و براہین بھی تو مدارک جسمانیہ میں سے ہیں۔ کیونکہ وہ دماغی قوتوں (خیال فکر ذکر) سے پیدا ہوتی ہیں اور ہم کہہ چکے ہیں کہ اس ادراک کے حاصل کرنے کے لیے سب سے پہلے وہ چیز جس کی طرف ہمیں توجہ کرنی پڑتی ہے۔ ان تمام دماغی قوتوں کو مار دینا ہے کیونکہ یہ قویٰ اس ادراک میں مانع و حائل ہیں۔ فلسفہ کے شوقین کتاب الشفاء' اشارات' نجاء' تلخیصات ابن رشد اور تالیفات ارسطو وغیرہ کے مطالعہ کرنے میں ڈوبے رہتے ہیں۔ انہیں کتابوں کی ورق گردانی کرتے ہیں۔ انہیں کے براہین پر یقین رکھتے ہیں اور سعادت کا یہ حصہ انہیں میں ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ حالانکہ انہیں معلوم نہیں کہ ان کا مطالعہ انہیں اس سعادت سے زیادہ سے زیادہ دور کرتا ہے۔ اس سلسلے میں ان کی سند وہ ہے جسے ارسطو فارابی اور ابن سینا سے نقل کرتے ہیں کہ جسے عقل فعال (عقل عاشر) کا ادراک حاصل ہو گیا۔ وہ زندگی میں اس سے وابستہ ہو گیا۔ اسے اس سعادت کا حصہ مل گیا۔ حکما کے نزدیک عقل فعال روحانیت کے مراتب میں سے اس پہلے مرتبے کا نام ہے جس سے حس کا پردہ اٹھا ہوا ہے اور عقل فعال کے ساتھ اتصال سے علمی ادراک مراد ہے۔ اس کی غلطی آپ کو معلوم ہو ہی چکی ہے۔ ارسطو اور اس کے شاگرد اس اتصال و ادراک سے نفس کا ذاتی اور براہ راست ادراک مراد لیتی ہیں جو اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا جب تک حس کا پردہ نہ اٹھایا جائے ان کا کہنا ہے کہ اس ادراک سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے۔ وہ وہی سعادت ہے جس کا وعدہ کیا گیا ہے۔ سراسر غلط ہے کیونکہ انہیں کے بیان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حس کے ماوراء النفس کے لیے اور بھی بلا واسطہ ادراکات ہیں اور نفس ان کا ادراک کر کے بے حد خوش ہوتا ہے۔ اس بیان سے یہ بات متعین نہیں ہوتی کہ یہی عین اخروی سعادت ہے۔ بلکہ یہ ان لذتوں میں سے ایک لذت ہے جو اس سعادت کے لیے ہے ان کا یہ کہنا کہ سعادت ان موجودات کے نفس الامری ادراک میں ہے بھی باطل ہے اور ان اوہام و اغلاط پر مبنی ہے جو لوگوں کو اصل توحید میں پیدا ہو گئے ہیں اور جن کا ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ وہ وہم ہے کہ وجود ہر مدرک کے نزدیک اس کے مدارک میں منحصر ہے۔ ہم اس وہم کا فساد بھی بیان کر آئے ہیں اور یہ بھی کہ وجود کو اللہ کے سوا کوئی مدرک نہیں گھیر سکتا نہ روحانیات کو گھیر سکتا ہے اور نہ جسمانیات کو حکماء کے مذکورہ بیان کردہ مذاہب سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ جب روحانی جزو جسمانی قویٰ سے جدا ہو جاتا ہے تو اپنا مخصوص اور ذاتی ادراک حاصل کر لیتا ہے اور مدارک کی ایک قسم کے ساتھ خاص ہے۔ موجودات کے ساتھ جن کو ہمارے علم نے گھیر لیا ہے۔ یہ تمام موجودات کے سلسلے میں عام ادراک نہیں ہے کیونکہ موجودات تو

منحصر ہی نفس اسی خاص قسم کے ادراک کو حاصل کر کے بے حد خوش ہوتا ہے۔ جیسے بچہ شروع شروع میں اپنے مشاہدہ میں آنے والی معلومات سے خوش ہوتا ہے باقی تمام موجودات کے ادراک پر کوئی بھی قادر نہیں اور نہ اس سعادت کے حاصل کرنے پر جس کا شارع علیہ السلام نے ہم سے وعدہ فرمایا ہے۔ معاذ اللہ ''چہ خاک را بہ عالم پاک''

ان کا یہ قول کہ انسان اچھے اخلاق پیدا کر کے اور برے اخلاق سے بچ کر مہذب بن سکتا ہے اور اپنی اصلاح آپ کر سکتا ہے ایک دوسرے مسئلہ پر موقوف ہے اور وہ یہ ہے کہ نفس کو اپنے ذاتی ادراک سے جو مسرت ہوتی ہے وہ عین سعادت ہے اور یہ وہی سعادت ہے جس کا شارع نے ہم سے وعدہ فرمایا ہے کیونکہ بری باتیں نفس کو اس کے پورے پورے ادراکات سے روک دیتی ہیں کیونکہ وہ جسمانی احوال والوں میں ڈوبا رہتا ہے۔ پھر جب اسے ادراک ہی نہ ہوگا تو وہ بری باتوں سے کیسے بچ سکتا ہے؟ جب تک کہ شارع علیہ السلام کی طرف سے بتائی نہ جائیں۔ ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ سعادت وشقاوت کے اثرات ادراکات جسمانیہ اور روحانیہ کے ماوراء ہیں۔ لہٰذا وہ تہذیب جس تک ان کی رسائی ہوئی ہے۔ اس کا محض اتنا فائدہ ہے کہ اس سے وہ مسرت حاصل ہوتی ہے جو فقط ادراکات روحانیہ سے پیدا ہوتی ہے اور جو قیاسات وقوانین پر مبنی ہے لیکن وہ سعادت جس کا شریعت میں وعدہ ہے اور جو اچھے اعمال واخلاق پر مرتب ہوتی ہے وہ تو ایک ایسی چیز ہے کہ عطا کا علم اسے نہیں پا سکتا اسے تو پیغمبر ہی بتاتے ہیں۔ چنانچہ اس کا شعور حکماء کے نمائندے ابوعلی بن سینا کو بھی ہوا۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب کتاب المبداء والمعاد میں فرماتے ہیں کہ معاد روحانی اور اس کے حالات تو عقلی دلائل وقیاسات سے معلوم کیے جانے ممکن ہیں۔ کیونکہ وہ ایک طبعی اور محفوظ نسبت پر ہے اور ایک ہی طریقے پر ہیں۔ اس لیے ان میں تو دلائل کی گنجائش ہے لیکن معاد جسمانی اور اس کے حالات دلائل سے معلوم کرنے ناممکن ہیں۔ کیونکہ وہ ایک نسبت پر نہیں ہیں۔ ان کی پوری تفصیلات شریعت محمدیہ نے ہمارے سامنے رکھی۔ ان میں غور کر کے ان پر ایمان لانا چاہیے۔ بہر حال علوم عقلیہ فلاسفہ کے اصل مقاصد پورے نہیں کر سکتے۔ اور سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ شریعت محمدیہ کی مخالفت الگ لازم آتی ہے۔ ہاں ان کا ایک فائدہ ضرور مرتب ہوتا ہے کہ انہیں پڑھ کر دلائل کو ترتیب دینے اور براہین میں صحت وعمدگی کا ملکہ پیدا کرنے میں سہولت ہوتی ہے اور ذہن میں تیزی آ جاتی ہے۔ کیونکہ قیاسات منطقیہ کا نظام ان کی ترتیب وترکیب مستحکم اصولوں اور قوانین پر مبنی ہے۔ جیسا کہ مناطقہ نے فن منطق میں شرط لگائی ہے اور علوم طبیعہ وریاضیہ میں بھی انہیں کو استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لیے ان میں غور کرنے والے طلباء کے اندر دلائل کو معہ ان کی شرطوں کے کثرت سے استعمال کرنے کی وجہ سے ایک صحیح وسچا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ جس سے صحیح وغلط میں بھی امتیاز پیدا ہو جاتا ہے اور وہ غلطی سے بچ جاتے ہیں۔ کیونکہ علوم عقلیہ اگرچہ حکما کا مقصد پورا کرنے سے قاصر ہیں۔ تاہم ہماری رائے میں ان علوم میں سب سے زیادہ سچا اور صحیح علم منطق ہی ہے۔ جو علوم عقلیہ کا جوہر اور ثمرہ ہے۔ علاوہ ازیں علماء کے اقوال وآراء کا بھی علم ہو جاتا ہے۔ اور ان علوم کے نقصانات آپ کو معلوم ہی ہو چکے ہیں۔ اس لیے ان کا مطالعہ کرنے والے ان کے کانٹوں سے محتاط رہیں اور اپنا دامن سمیٹے رہیں میری رائے میں شرعیات سے دامن بھر کر اور تفسیر وفقہ پر آگاہ ہو کر ان کا مطالعہ نقصان دہ ثابت نہ ہوگا۔ اگر کسی کا اسلامیات سے دامن خالی ہے اسے ہرگز ہرگز ان علموں میں نہیں گھسنا چاہیے ورنہ وہ ان کے کانٹوں سے اپنا دامن نہ بچا سکے گا اور قعر مذلت میں جا گرے گا۔

فصل نمبر ۲۵

علم نجوم کی تردید' اس کے احکام بے بنیاد اور اس کی غرض ہی غلط ہے

نجومیوں کو گمان ہے کہ وہ علم نجوم کے ذریعے عالم عناصر میں وقوع میں آنے والے واقعات وقوع سے پیشتر ہی معلوم کر لیتے ہیں۔ کیونکہ موجودات عنصریہ میں انفرادی اور اجتماعی طور پر تاروں کے قویٰ اور ان کی تاثیرات کارفرما رہتی ہیں اور انہی کے ذریعے واقعات معلوم ہو جاتے ہیں کیونکہ اوضاع فلکیہ و کوکبیہ حوادث پر دلالت کرتے ہیں اور کائنات کلیہ و شخصیہ میں رونما ہونے والے واقعات بتا دیتے ہیں۔ پہلے نجومیوں کا خیال تھا کہ قویٰ و تاثیرات کواکب تجربات پر مبنی ہیں لیکن تجربہ تو ایک ایسی چیز ہے کہ اگر تمام دنیا کی عمریں بھی جمع ہو جائیں تو تجربات ختم نہ ہوں پھر نہ تجربات ختم ہوں اور نہ یہ علم حاصل ہو کیونکہ تجربہ کسی کام کو بار بار کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور کسی کام کو بار بار کرنے سے اس کا علم یا ظن حاصل ہو جاتا ہے۔ تاروں کی گردشیں مختلف الانواع ہیں۔ بعض کی گردشوں میں بہت طویل زمانہ لگتا ہے پھر تکرار عمل تو صدیوں اور قرنوں میں جا کر کہیں مکمل ہو سکتی ہے جس کے لیے عمر دنیا کی ضرورت ہے۔ بلکہ عمر دنیا بھی ناکافی ہے۔ بعض نادانوں کی رائے ہے کہ تاثیر کواکب کا علم بذریعہ وحی ہوا۔ یہ سراسر پاگلوں کی بڑ ہے ہم اس کی طرف توجہ دیتے ہوئے بھی شرماتے ہیں۔ علم نجوم کی تردید کے لیے ایک یہی دلیل کافی ہے کہ انبیاء کرام علوم وفنون سے ناآشنا تھے۔ اور غیب کی باتیں وہی بتایا کرتے تھے جن کی انہیں وحی کے ذریعے اطلاع ملتی تھی۔ پھر بھلا کیسے کہہ سکتے تھے کہ ہم یہ خبریں علم نجوم سے دیتے ہیں اور اپنے عقیدتمندوں کو اس کی تعلیم دے جاتے۔ بطلیموس اور اس کے ماننے والے پچھلے نجومی کہتے ہیں کہ تاثیرات کواکب واقعات پر ایک طبعی دلالت ہے جو اس مزاج کی راہ سے آتی ہے۔ جو تاروں کو کائنات عنصریہ میں حاصل ہوتا ہے۔ کہتے ہیں کہ چاند اور سورج کا فعل اور ان کے اثرات عالم عناصر میں ظاہر ہیں اور کسی کو ان کے انکار کی گنجائش نہیں۔ جیسے سورج ہی کی وجہ سے فصول و امزجہ میں تغیرات پیدا ہوتے ہیں اور پھل اور کھیتیاں پکتی ہیں۔

اسی طرح پانیوں اور رطوبتوں میں چاند کے اثرات دیکھے جا سکتے ہیں۔ وہ سڑے ہوئے مواد پکا دیتا ہے اور پھلوں پر بھی اثر کرتا ہے اور بھی اس کے طرح طرح کے اثرات مشاہدے میں آتے ہیں (کہتا ہے) ان دونوں کے علاوہ باقی تاروں کی تاثیرات ہم نے دو طرح سے پہچانی ہیں۔ تقلید سے کیونکہ یہ تاثیر پہلے سے بڑے بڑے نجومیوں سے نقل ہوتی چلی آئی ہیں۔ مگر اس طریقے سے انسان کا دل مطمئن نہیں ہوتا یا حدس و تجربہ سے ہر ایک تارے کا سورج پر قیاس کیا جاتا ہے جس کے اثرات و خواص سب پر ظاہر ہیں۔ چنانچہ ہم نے غور کیا کہ آیا اس تارے کی دوسری تارے سے قران کے وقت قوت و

مزاج میں زیادتی ہوتی ہے یا کمی آتی ہے زیادتی کی صورت میں معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تاروں میں طبعی موافقت ہے اور کمی کی صورت میں طبعی عدم موافقت کا پتہ چلتا ہے۔ پھر جب ہم انفرادی حالت میں ان کے قویٰ پہچان جاتے ہیں تو اجتماعی حالت میں بھی پہچان جاتے ہیں جب کہ وہ تربیع و تثلیث کی صورت میں ایک دوسرے کو دیکھتے ہیں اور یہ معرفت سورج پر قیاس کر کے برجوں کی طبیعت کی راہ سے بھی ہوتی ہے۔ پھر جب تم کو تاروں کی قوتوں کا علم ہو جاتا ہے تو یقین ہو جاتا ہے کہ یہی قویٰ ہوا میں بھی اثر انداز ہیں۔ یہ بات ظاہر ہے پھر تاروں کے اثرات سے ہوا میں جو مزاج پیدا ہوتا ہے وہ ہوا کے نیچے والے عالم پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس کے نطفے اور بیج پیدا ہوتے ہیں اور یہی نطفے اور تخم ان اجسام میں حلول کرتے ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں اور اپنے اندر انہی کے ثمرات سمیٹے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور ان نفوس میں بھی جو ان بدنوں میں ہیں وہی اثرات پیدا ہوتے ہیں یہاں تک نوبت آتی ہے کہ نفوس و ابدان کے توابع میں انہیں اثرات سے متاثر نظر آتے ہیں۔ کیونکہ تخم و نطفے کی کیفیتیں ان چیزوں کی بھی کیفیتیں ہیں جو ان دونوں سے پیدا ہوتی ہیں بطلیموس کہتا ہے کہ یہ صورت بھی ظنی علم ہی کی ہے یہ قضا و قدر میں نہیں گنا جاتا کہ یقینی ہو۔ یہ تاثیرات موجودات کے لیے اسباب طبعیہ میں سے ایک سبب بن سکتی ہیں اور اللہ کا فیصلہ ہر چیز سے پہلے ہے یہ ہے خلاصہ بطلیموس کی اور ان کے شاگردوں کی رایوں کا جو اس کی کتاب اربع وغیرہ میں صراحت کے ساتھ موجود ہے۔

علم نجوم کی کمزوری: مذکورہ بالا بیان پڑھ کر علم نجوم کی کمزوری روشنی میں آ جاتی ہے۔ کیونکہ علم خواہ وہ یقینی ہو یا ظنی کسی چیز کے اسباب رفاعل' قابل صورت (غرض) کے علم سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ اپنی جگہ پر ظاہر ہو جائے گا۔ تاروں کے قویٰ جیسا کہ نجومیوں نے ثابت کیا ہے محض فاعل ہیں اور عنصری اجزاء قابل پھر یہ نجومی قویٰ مستقل فاعل بھی نہیں بلکہ دوسری چیزوں سے مل کر فاعل بنتے ہیں۔ یہ چیزیں مادی اجزاء میں پائی جاتی ہیں۔ جیسے باپ میں قوت تولید اور نطفہ میں قوت نوعیت اور وہ خاص خاص قوتیں جن سے نوع کی ایک صنف دوسری صنفوں سے ممتاز ہوتی ہے۔ اس لیے اگر نجومی قویٰ میں کمال حاصل ہو جائے اور ان کے ذریعے علم حاصل ہونا مان لیا جائے تو دنیا کے منجملہ اسباب فاعلہ کے وہ بھی فاعل ہوں گے معلوم ہوا کہ ان پر واقعات کا مدار نہ ہوگا پھر نجومی قویٰ اور ان کے خواص کے ساتھ ساتھ مزید اٹکل و قیاس کی بھی ضرورت باقی رہتی ہے۔ ان حالات میں نجومی کو واقعات کا علم ظنی ہوگا نہ کہ یقینی پھر یہ قویٰ کائنات کے اسباب میں شمار بھی نہیں کیے جاتے اور نہ اصولی علوم میں۔ کیونکہ اٹکل غور کرنے والے کی فکری قوت کا نام ہے پھر اگر اٹکل بھی معدوم ہو تو نجومی تاثرات کا درجہ ظن سے بھی گر جائے گا اور منزل شک میں اتر آئے گا اور یہ بھی اس صورت میں جبکہ نجومی قویٰ کا صحیح صحیح علم ہو۔ اور اس میں کسی قسم کا خلل نہ آئے لیکن صحیح علم کارے دارد کیونکہ ستاروں کی رفتار کا پورا پورا حساب رکھنا پڑتا ہے تاکہ ان کے اوضاع سے آگاہی رہے۔ علاوہ ازیں کسی قوت سے کسی تارے کے اختصاص پر کوئی دلیل بھی نہیں۔ بطلیموس نے سورج پر قیاس کر کے کواکب خمسہ کے لیے جو قوتیں ثابت کی ہیں۔ یہ دلیل بھی لچر اور کمزور ہے کیونکہ سورج کی قوت کا تمام تاروں پر اور اس قدر غلبہ اور تسلط ہے کہ سورج اور تارے کے کسی برج میں مقارنت کے وقت مقابلہ کر کے اس سے کمی یا بیشی کا سراغ لگانا بڑا دشوار ہے۔ الغرض مذکورہ بالا تمام رکاوٹیں علم نجوم سے آنے والے واقعات کو پہچاننے میں مخل ہیں پھر تاروں کے اپنے ماتحت عالم پر اثرات ماننے کے قابل نہیں۔ کیونکہ باب توحید میں استدلالی راہ سے یہ بات روشن ہو چکی ہے کہ اللہ کے سوا کوئی فاعل نہیں۔

جیسا کہ تم پڑھ چکے ہو علمائے کلام نے اس مسئلہ کی اس قدر وضاحت کی ہے کہ مزید وضاحت کی گنجائش نہیں چھوڑی۔ علمائے کلام کہتے ہیں کہ مسببات کی طرف اسباب کی نسبت کی کیفیت مجہول ہے۔ بظاہر عقل و مسببات میں اسباب کی تاثیر کا حکم لگاتی ہے ہو سکتا ہے کہ اس سے مشہور تاثیر مراد نہ ہو یعنی یہ مراد نہ ہو کہ اسباب بلا کسی واسطے کے براہ راست مسببات میں تاثیر کرتے ہیں۔ بلکہ یہ مراد ہو کہ اسباب بھی اثر کرنے کے لیے ایک واسطہ (قدرت) کے محتاج ہیں۔ جیسا کہ قدرت نے تمام کائنات علویہ سفلیہ کو مربوط فرمایا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت خاص طور سے تمام حوادث کو اللہ کی قدرت کی طرف لوٹاتی ہے اور ظاہری اسباب کو کچھ نہیں سمجھتی۔ انبیائے کرام بھی علم نجوم کے اور تاروں کے اثرات کے منکر ہیں اگر تم شرعیات کا تتبع کرو گے تو تم پر یہ حقیقت واضح ہو جائے گی۔ چنانچہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی کی موت و حیات سے سورج اور چاند گرہن نہیں ہوتا۔ ایک حدیث میں ہے کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا کہ حق تعالیٰ نے فرمایا کہ میرے بعض بندوں نے مجھ پر ایمان کی حالت میں صبح کی اور بعض نے کفر کی حالت میں۔ جس نے یہ عقیدہ رکھا کہ بارش اللہ کے فضل و کرم اور اس کی رحمت سے ہوئی اس کا مجھ پر ایمان ہے۔ تاروں پر نہیں اور جس نے یہ عقیدہ رکھا کہ بارش فلاں تارے کی وجہ سے ہوئی۔ اس کا تارے پر ایمان ہے مجھ پر نہیں۔ اس لیے از روئے شرع بھی علم نجوم باطل ہے اور عقلی رو سے بھی اس کے ماخذ کمزور ہیں۔ علاوہ ازیں انسانی آبادی میں اس کے نقصانات بھی عام ہیں کہ اس سے عوام کے عقائد میں فساد لازم آتا ہے کیونکہ بعض اوقات اتفاق سے احکام نجوم میں سے کوئی حکم صحیح بھی ثابت ہو جاتا ہے جو کسی علت یا تحقیق پر مبنی نہیں ہوتا۔ جاہل و نادان اسی کو لے دوڑتے ہیں اور مشہور کرتے پھرتے ہیں اور گمان کر بیٹھتے ہیں کہ تمام احکام اسی طرح صحیح ثابت ہوں گے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن عقیدے بگڑ جاتے ہیں اور لوگ غیر خالق کی طرف چیزیں لوٹانے لگتے ہیں۔ اس طرح ان میں شرک گھس آتا ہے اور ایمان جاتا رہتا ہے۔ ان احکام نجوم کا حکومتوں پر بھی اثر پڑتا ہے مثلاً نجومی کسی سلطنت کے خاتمے کی خبر دے دیتا ہے جس سے حکمرانوں کو اپنی حکومتوں کے زوال کا یقین ہو جاتا ہے۔ اس یقین کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ ہمت ہار بیٹھتے ہیں اور دشمن کے آنے سے پہلے ہی ذہنی شکست کھا جاتے ہیں۔ چنانچہ دشمن اور باغی سر اٹھا کر خاتمہ کر دیتے ہیں۔ اور حکمران مدافعت میں چستی کا اظہار نہیں کرتے۔ ہم نے حکومتوں میں اس قسم کے واقعات کثرت سے مشاہدہ کیے ہیں اس لیے تمام حکمرانوں کو بھی نجوم سے محتاط رہنا چاہیے اور عوام کو بھی کیونکہ اس میں دینی اور دنیوی ہر طرح کے نقصانات ہیں۔ اگر علم نجوم کا وجود نوع انسانی میں ان کے علوم و معلومات کی وجہ سے طبعی ہے تو ہوا کرے۔ کیونکہ برائی اور بھلائی دونوں طبعی چیزیں ہیں جو عالم میں موجود ہیں اور عالم سے انہیں علیحدہ کرنا ناممکن ہے تکلیف کا تعلق ان کے حاصل کرنے کے اسباب سے ہے۔ اس لیے خیر اور اسباب خیر کے حاصل کرنے کے لیے کوشش متعین ہے۔ اس طرح شر اور نقصانات اور ان کے اسباب دفع کرنے کے لیے کوشش متعین ہے۔ جو علم نجوم کی خرابیوں اور نقصانات سے آگاہ ہے اسے اس سے بچنا اور محتاط رہنا واجب ہے۔ ہمارے مذکورہ بالا بیان سے یہ بات بھی روشن ہو گئی کہ اگر علم نجوم صحیح مان بھی لیا جائے تو مسلمان تو اسے حاصل کرے گا نہ اس میں مہارت پیدا کرنے کی کوشش کرے گا۔ بلکہ اگر کوئی اس کا مطالعہ بھی کرے گا اور یہ گمان کرے گا کہ میں اس میں ماہر ہو گیا ہوں تو یہ سب اس کی کوتاہ فہمی ہے۔ کیونکہ انسان محض مطالعہ سے استاد کی مدد کے بغیر کسی فن میں مہارت نہیں پیدا کر سکتا۔ کیونکہ جب شریعت نے اس کا مطالعہ حرام قرار دے دیا ہے تو متمدن اسلامی ممالک میں اس کا پڑھنا پڑھانا بند ہو گا۔ تو لامحالہ اس کے شوقین اپنے گھر

کے کسی کونے میں اس کا مطالعہ کرے گا۔ حالانکہ یہ فن بڑا پیچیدہ ہے اور اس کے جزئیات بہت ہیں اور بڑا مشکل ہے۔ اس لیے ذاتی مطالعہ سے کوئی نتیجہ برآمد ہونے والا نہیں۔ اس کے برعکس علم فقہ کو دیکھئے جس کا دینی اور دنیوی اعتبار سے ہمہ گیر نفع ہے اور اس کے مآخذ (قرآن وحدیث) بھی آسان ہیں اور عام طور پر اسلامی ممالک میں اسے پڑھا پڑھایا بھی جاتا ہے۔ اتنی سہولتوں کے باوجود بھی انتہائی جدوجہد کے ہوتے ہوئے اور کافی مدت تک اس میں منہمک رہنے کے باوجود اور کثرت و تعدد مجالس کے ساتھ ساتھ کبھی صدیوں میں کوئی کوئی شخص مہارت پیدا کرتا ہے تو پھر اس علم میں جو شریعت کے تازیانے کے ڈر سے چھوڑ دیا گیا ہو اور جس کے آگے حرمت وکراہت کے پہاڑ بھی حائل ہوں۔ وہ جمہور وعوام سے اوجھل بھی ہو۔ دشوار ماخذ رکھتا ہو اور اس میں مدتوں چمٹے رہنے سے اس کے اصول وفروع پر بھی کوئی حاوی بھی ہو گیا ہو مگر پھر بھی وہ ناکافی ہو کیونکہ ابھی اس میں اٹکل کا روڑا بھی اٹکا ہوا ہو بھلا کوئی کیسے مہارت پیدا کر سکتا ہے۔ اگر مہارت کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ مردود ہو گا اور وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں شہادتُ سے بھی عاجز رہے گا۔ کیونکہ مسلمانوں میں یہ فن غریب ہے اور ان میں اس کے جاننے والے شاذ ونادر ہی ہیں۔ ہمارا بیان پڑھنے کے بعد جب تم اس کی تمام کڑیاں ملاؤ گے تو تم پر ہمارے دعوے کی صحت روشن ہو جائے گی۔ ہم علم نجوم کی تردید میں اپنے زمانے کا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں جب عرب سلطان ابوالحسن کے لشکر پر غالب آئے اور قیروان میں اس کا محاصرہ کر لیا اور دشمنوں اور دوستوں میں کثرت سے طرح طرح کی افواہیں اڑنے لگیں تو علم نجوم کی تردید میں ابوالقاسم روحی تونسی نے مندرجہ ذیل قصیدہ لکھا:

''میں ہر لحہ اللہ سے اپنے گناہوں کی معافی مانگتا ہوں۔ زندگانی کا مزا اور آرام دنیا سے اٹھ چکا ہے۔ میں شہر تونس میں صبح وشام گذار رہا ہوں اور صبح وشام کی مسرتیں اور آفتیں اللہ ہی کے قبضہ میں ہیں۔ فتنہ وفساد اور ملکی اضطراب وبدنظمی سے دن رات کا خوف' بھوک اور موتیں سر پر منڈلاتی رہتی ہیں۔ لوگ دبدھا میں اور لڑائی میں ایام گذار رہے ہیں۔ حالانکہ لڑائی ان کے حق میں مفید ثابت نہیں ہو گی احمدی کا خیال ہے کہ علی پر تباہی وہلاکت چھا جائے گی اور دوسرے کا خیال ہے کہ علی کی وجہ سے تمہاری طرف صبا کے خوشگوار جھونکے آنے والے ہیں۔ حالانکہ اللہ اس کے اوپر بھی ہے اور اس کے اوپر بھی۔ وہ اپنے دونوں بندوں کے لیے جو چاہے گا فیصلہ فرما دے گا۔ اے تاروں کے تاثرات ماننے والے نجومیو! اس آسمان نے کیا کیا۔ تم ہم پر ظلم کرتے رہے اور یہ گمان کرتے رہے کہ آج تم قرض چکانے کے قابل ہو جاؤ گے یعنی تم ہمیں یہ کہہ کر ٹالتے رہے کہ آج جنگ فیصلہ کن مرحلے میں پہنچ جائے گی۔ حالانکہ جمعرات پر جمعرات گذر گئی اور ہفتہ بھی آ گیا اور بدھ بھی! آدھا ماہ گذر گیا اور دوسرا تیسرا عشرہ بھی جسے گذر جانے نے چمٹا لیا ہم نے تو بجز جھوٹ کے کچھ اور دیکھا نہیں۔ کیا یہ جہالت ہے یا حقارت (نجوم علم نہیں بلکہ حقیر وبے بنیاد شے ہے اور جہالت ہے) ہمیں تو اللہ کی طرف سے یہی معلوم ہے کہ تقدیر کا فیصلہ ٹالا نہیں جا سکتا میں نے تو اللہ کو بخوشی اپنا معبود بنا لیا ہے۔ چاند سورج جو تمہارے معبود ہیں تمہیں کو مبارک ہوں۔ یہ گردش کرنے والے تارے صرف اللہ کے بندے یا لونڈیاں ہیں۔ (سب اللہ کی مخلوق ہیں اور اللہ کے اختیار میں ہیں) ان پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔ یہ کسی چیز کا فیصلہ نہیں کرتے۔ ان کا دنیا میں کوئی اثر و

رسوخ نہیں۔ وہ گمراہ ہیں جو انہیں قدیم سمجھتے ہیں۔ ان کی تو طبیعت میں زوال و فنا ہے۔ لوگوں نے ایسوں کا طبعی وجود بتا دیا جن کو پانی اور ہوا دو چیزیں پیدا کرتی ہیں۔

اے مخاطب! تو نے انہیں کڑواہی دیکھا مقابلہ نہیں دیکھا جن کی پانی اور مٹی سے پرورش ہوتی ہے۔ میرا رب اللہ ہی ہے۔ مجھے معلوم نہیں کہ جوہر فرد اور خلا کیا ہے اور نہ مجھے ہیولا کی خبر ہے جو بانگ دہل کہہ رہا ہے کہ میں شکل وصورت کا محتاج ہوں اور نہ وجود و عدم کو اور نہ ثبوت کو اور کمانے کے بارے میں مجھے کچھ معلوم نہیں بجز اس فائدے کے جو خرید و فروخت سے حاصل ہو۔ میرا مذہب و دین وہی ہے جو اولیا اللہ کا ہے۔ کیونکہ وہاں نہ فصلیں ہیں اور نہ اصول ہیں اور نہ جھگڑے ٹنٹے ہیں نہ ریا ہے اور جس کی صدر نے پیروی کی اور ہم نے اقتدا کی۔ کیا اچھا ہوتا اگر پیروی صحیح ہوتی۔ وہ اپنے علم کے مطابق تھے اور وہ بات لغو نہ تھی۔ اے زمانے کے اشعری! مجھے گرمی اور سردی کے آ جانے کے خبر دار کر دیا۔ میں برائی کا بدلہ برائی ہی سے دیتا ہوں اور خیر کا بدلہ اس جیسی خیر ہی ہے اور اگر میں مطیع و منقاد رہوں اور نافرمانی نہ کروں تو اللہ سے امید رکھتا ہوں میں تو اس اللہ کے حکم کے ماتحت ہوں جس کی طاقت عرش و فرش سب کرتے ہیں۔ میں تم سے امداد نہیں چاہتا لیکن وہ قضا و قدر نے متعین فرما دی ہے اگر اشعری کو اس چیز کے بارے میں بتایا جائے جس کی طرف اس کی رائے کو نسبت ہے تو وہ یقیناً یہی کہے گا کہ لوگوں کو بتا دو کہ میں ان کے اقوال سے بری ہوں۔

فصل نمبر ۲۶

کیمیا کے وجود و ثمرات کی تردید اور عقیدہ کیمیا سے جو خرابیاں پیدا ہوتی ہیں اُن کا بیان

دیکھیے بہت سے کاہل جو اپنی معاش پیدا کرنے سے قاصر رہتے ہیں کیمیا کے پیچھے پڑ جاتے ہیں تاکہ بغیر محنت و مشقت کے دولت ہاتھ آ جائے۔ ان کے خیال میں یہ صنعت بھی دیگر ذرائع کی طرح روزگار پیدا کرنے کا ایک ذریعہ ہے اور اس سے دولت پیدا کرنا انتہائی آسان ہے۔ چنانچہ وہ اس سلسلے میں ایسی ایسی تکلیفیں، مشقتیں، حکام کے جرمانے اور مالی نقصانات جو انہیں سونا بنانے میں برداشت کرنے پڑتے ہیں اٹھانے پڑتے ہیں کہ اگر وہ سونا بنانے پر قادر بھی ہو جائیں تو بھی ان نقصانات کی تلافی نہ ہو سکے اور اگر ناکام ہو جائیں (ناکام ہی ہوا کرتے ہیں) تو سراسر ہلاکت کا شکار بننا پڑتا ہے۔ حالانکہ وہ گمان کرتے ہیں کہ وہ صحیح راہ پر گامزن ہیں۔ انہیں یہ دیکھ کر کہ بعض دھاتیں مشترک مادے کی وجہ سے دیگر دھاتوں

میں تبدیل ہو جاتی ہیں سونا بنانے کا شوق پیدا ہوتا ہے چنانچہ وہ کیمیا کے ذریعے چاندی کو سونا اور تانبے اور سیسے کو چاندی بنانے کا قصد کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ عالم طبیعت کے امکانات میں سے ایک یہ بھی امکان ہے۔ اس سلسلے میں ان میں مختلف طریقے مروج ہیں۔ کیونکہ ہر ایک کی تدبیر و صورت و مادہ جو اکسیر بنانے کے لیے مقرر ہے جداگانہ ہے جسے وہ مجر مکرم کہتے ہیں کہ آیا وہ جانوروں کے فضلات میں ہے یا خون میں یا بالوں میں یا انڈوں میں یا ان کے علاوہ کسی اور چیز میں۔

مادہ معین کرنے کے بعد ان کے نزدیک وہ مادہ کسی سخت اور چکنے پتھر پر ڈال کر اسے پیسا جاتا ہے یا کھرل کیا جاتا ہے اور کھرل کرتے ہوئے پانی بھی ڈالا جاتا ہے اور اس میں وہ جڑی بوٹیاں اور دوائیں بھی ملا دی جاتی ہیں جو مطلوبہ چیز بنانے میں مدو معاون ثابت ہوتی ہیں۔ پھر بار بار سیراب کرنے کے بعد یہ سفوف دھوپ میں سکھایا جاتا ہے یا آگ پر پکایا جاتا ہے اور اس کا جوہر اڑایا جاتا ہے یا کشتہ بنایا جاتا ہے تا کہ اس سے اس کے آبی یا خاکی اجزاء نکالے جا سکیں پھر جب اصول کیمیا کے ذریعے یہ تمام تدبیریں عمل میں لائی جاتی ہیں تو مٹی یا ایک سیال باقی رہ جاتا ہے جس کو یہ اکسیر کہتے ہیں۔ ان کا گمان ہے کہ جب اس اکسیر کو پگھلی ہوئی چاندی پر ڈالتا جاتا ہے تو وہ سونا اور جب اسے پگھلے ہوئے سیسہ پر ڈالا جاتا ہے تو وہ چاندی بن جاتی ہے۔ محقق کیمیا دانوں کا خیال ہے کہ اکسیر ایک مادہ ہے جو چہار گانہ عناصر سے مرکب ہوتا ہے۔ اس مخصوص ترکیب و تدبیر سے اس میں کوئی قوتوں والا طبعی مزاج پیدا ہو جاتا ہے جو چیزوں کی کایا پلٹ کر دیتا ہے اور جس چیز میں ڈالا جاتا ہے اس کو اپنی صورت و شکل اور مزاج عطا کر دیتا ہے اور اپنی کیفیات و قوی میں بدل ڈالتا ہے۔ جیسے اگر آٹے میں خمیر ڈالا جائے تو وہ آٹے کو خمیرہ بنا دیتا ہے اور جو کیفیت خمیر کی ہوتی ہے وہی آٹے میں آ جاتی ہے اور خمیری روٹی سریع الہضم ہو جاتی ہے اور بہت جلد غذائی مواد میں بدل جاتی ہے۔ یہی حال اکسیر کا ہے کہ وہ جس دھات میں پڑتی ہے اس کو سونے یا چاندی میں تبدیل کر دیتی ہے۔ ان کی رایوں کا یہی خلاصہ ہے جو اوپر بیان ہوا ان پر کیمیا کی دھن سوار رہتی ہے تا کہ وہ آسانی سے زیادہ سے زیادہ دولت پیدا کر سکیں اور پہلے کیمیا گروں کی کتابوں کی جو ان میں مروج ہیں ورق گردانی کرتے رہتے ہیں اور ان کے اسرار و رموز سمجھنے کی کوشش میں لگے رہتے ہیں کیونکہ یہ کتابیں چیستانوں کے مشابہہ ہیں اور ان کا سمجھنا بہت مشکل ہے۔ جیسے جابر بن حیان کے ستر رسالے اور مسلمہ مجریطی کی کتاب رتبۃ الحکیم طغرائی اور مغربی وغیرہ کے قصائد۔ لیکن ان تمام کتابوں کی ورق گردانی کے بعد ان کے پلے کچھ نہیں پڑتا۔ اسی سلسلے میں میں نے ایک دن اپنے استاد ابوالبرکات تلفیقی سے گفتگو کی اور انہیں کیمیا کی چند کتابیں بھی دیں۔ آپ کا اندلس کے بڑے علماء میں شمار ہے۔ آپ نے ان کتابوں کا مطالعہ کرنے کے بعد مجھے یہ کتابیں واپس لوٹا دیں اور فرمایا کہ میں اس بات کی ضمانت دیتا ہوں کہ ان کے پڑھنے سے اور ان میں لکھی ہوئی ترکیبوں پر عمل کرنے سے کوئی نتیجہ برآمد ہونے والا نہیں۔ یہ حکم ان کے بارے میں ہے جو اصل فن کی جستجو میں رہتے ہیں۔

جعلی کیمیا گر: لیکن جو لوگ لوگوں کو دھوکہ دے کر اپنا الو سیدھا کرنا چاہتے ہیں اور کیمیا کے اصول و قواعد سے بالکل نابلد ہوتے ہیں ان کا یہ حکم نہیں ہے۔ کچھ ایسے مکار بھی ہوتے ہیں جو چاندی پر سونے کا یا تانبہ پر چاندی کے پانی پھروا کر فروخت کر ڈالتے ہیں۔ یا کسی دھات کے اجزائے مخصوص نسبت سے دوسری دھات میں ملا کر سونا یا چاندی بنا کر اصلی سونے یا چاندی کے نرخ پر بیچ ڈالتے ہیں۔ بعض پوشیدہ طور پر فریب دیتے ہیں جیسے ہنر کے ذریعے نقلی دھاتوں میں مشابہت پیدا کر

دیتے ہیں۔ جیسے جوہر ہڑتال وغیرہ سے چاندی یا تانبے کو رنگ دیتے ہیں اور تانبے کو سفید چاندی کی طرح جوہر پارہ کے ذریعے بنا دیتے ہیں جو بظاہر چاندی ہی معلوم ہوتی ہے اور ماہر صراف اس کو پہچان سکتے ہیں۔ پھر یہ دھوکہ باز اس دھات سے سکے بنا لیتے ہیں اور انہیں لوگوں میں چلا دیتے ہیں۔ دھوکہ باز طبقہ کا یہ پیشہ بڑا ذلیل و حقیر ہے اور ان کا بڑا برا انجام ہوتا ہے کیونکہ یہ چھپے چور ہوتے ہیں کیونکہ یہ چاندی کے رنگ میں تانبہ اور سونے کے رنگ میں چاندی دے کر اپنے پاس خالص سونا اور چاندی جمع کر لیتے ہیں۔ چور تو پھر بھی ظاہر ہو جاتے ہیں یہ تو چوروں سے بھی گئے گذرے ہوتے ہیں۔ مغرب میں بربری یہی پیشہ کرتے ہیں اور اس علاقے کے گوشہ گوشہ میں گھومتے ہیں اور بھولے بھالے دیہاتیوں کے پاس مسجدوں میں جا کر ٹھہر جاتے ہیں اور کھاتے پیتے لوگوں سے کہتے ہیں کہ ہم سونا بنانا جانتے ہیں۔ لوگ تو سونے چاندی کے گرویدہ ہوتے ہیں اور انہیں حاصل کرنے کی ہر ممکن کوشش میں لگے رہتے ہیں چنانچہ وہ ان سے کچھ رقم اینٹھ لیتے ہیں اور بظاہر کچھ عمل کرتے ہیں اور جب دیکھتے ہیں کہ اب ہماری پول کھل جائے گی تو چپکے سے کھسک جاتی ہیں اور دوسری جگہ پہنچ کر دوسروں کو پھانس لیتے ہیں۔ ہم یہاں ان عیاروں پر گفتگو نہیں کر رہے ہیں کیونکہ ان کا طریقہ انتہائی جاہلانہ اور رذیلانہ ہے اور یہ چوری ہی سے کماتے پھرتے ہیں۔ ان کی بیماری پر تو حکام کی سنتھیاں ہی داغ لگا سکتی ہیں اور حکام ہی انہیں گرفتار کر کے ان کے ہاتھ کاٹ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ ایک ایسا عام فتنہ اٹھاتے ہیں جس سے سکہ میں جو روزمرہ کی ضرورت کی اہم چیزوں میں شامل ہے گڑبڑ پیدا ہو جاتی ہے اور بادشاہ کے ذمہ سکہ کی اصلاح و نگہداشت واجب ہے اور سکہ میں گڑبڑ کرنے والوں کو قرار واقعی سزا دینا بھی سلطان ہی کا کام ہے۔

کسی نے آج تک کیمیا کے ذریعے سونا نہیں بنایا: ہاں جن کو واقعی کیمیا کی لت پڑ گئی ہے وہ کسی کو دھوکہ یا فریب نہیں دینا چاہتے بلکہ دھوکہ سے انہیں شرم آتی ہے اور مسلمانوں کے سکے میں گڑبڑ کرنے سے بچتے ہیں اور وہ اس ہنر کے ذریعے سونے میں چاندی کو اور سیسے تانبے اور پیتل کو چاندی میں اس اکسیر سے جو انہوں نے تیار کی ہے تبدیل کرنا چاہتے ہیں۔ یہاں ہم ان کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں اور اس سلسلہ میں انہیں کی معلومات پر روشنی ڈال رہے ہیں۔

جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے آج تک دنیا کے کسی شخص نے کامیابی حاصل نہیں کی اس قسم کے لوگوں کی عمریں گھسنے پیسنے جوہر اڑانے کشتہ بنانے تدابیر مہیا کرنے جڑی بوٹیاں حاصل کرنے کے لیے خطرات میں گھسنے اور ادویہ کے ڈھونڈنے ہی میں گذر جاتی ہیں اور وہ اس سلسلے میں کچھ واقعات بھی بیان کرتے ہیں جو دوسروں کے ساتھ پیش آئے ہیں جن میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ سونا بنانے میں کامیاب ہو گئے تھے یا فلاں نے اپنا مقصد حاصل کر لیا تھا بہرحال وہ یہ کہانیاں سن کر ان پر ایمان لے آتے ہیں اور ان میں انہیں ذرا سا بھی شک پیدا نہیں ہوتا جیسا کہ عموماً ان کا حال ہوا کرتا ہے جن کو کسی چیز سے عشق ہوا کرتا ہے اور وہ موہوم باتوں پر یقین لے آتے ہیں۔ لیکن اگر ان سے یہ پوچھا جائے کہ کیا تم نے یہ واقعہ اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے تو کہتے ہیں کہ آنکھوں سے تو نہیں دیکھا خالی سنا ہے۔ ہر زمانے میں اور ہر دو میں کیمیا کے شوقین کا یہی حال ہے۔

کیمیا کا بہت پرانا شوق: یاد رکھیے کیمیا کا شوق بہت پرانا ہے۔ اس پر تمام اگلے پچھلے علماء نے روشنی ڈالی ہے اور اپنی

اپنی معلومات کا اضافہ فرمایا ہے۔ آیئے! اس سلسلے میں ہم ان کے مذاہب نقل کریں پھر اپنی ذاتی تحقیق آپ کے سامنے رکھیں کہ کیمیا کی نفس الامری حیثیت کیا ہے۔

کیمیا کا مدار سات دھاتوں پر ہے: یاد رکھیے کیمیا میں حکماء کے مباحث کا دارومدار سات دھاتوں (سونے چاندی رانگ تانبہ سیسہ لوہا اور خارصین) پر ہے کہ کیا یہ دھاتیں مختلف الانواع ہیں یا ایک ہی نوع کے چند افراد ہیں مگر مختلف الخواص ہیں۔ چنانچہ ابونصر فارابی اور اس کی دیکھا دیکھی علمائے اندلس ان سب کو ایک ہی نوع کے افراد بتاتے ہیں اور کہتے ہیں ان میں کیفیات (رطوبت و یبوست نرمی سختی زردی سفیدی اور سیاہی) میں اختلاف ہے۔ لیکن ابن سینا اور علمائے مشرق کے نزدیک یہ دھاتیں مختلف ہیں اور اپنی جداگانہ حقیقت کے ساتھ وجود میں آئی ہیں اور تمام انواع کی طرح ان کی بھی ایک فصل اور جنس ہے۔ ابونصر فارابی نے اپنی رائے کی بنا پر کہ یہ دھاتیں ایک ہی نوع کے مختلف افراد ہیں کہا ہے کہ ان میں آپس میں تبدیلی قبول کرنے کا امکان ہے۔ کیونکہ اس صورت میں محض اعراض میں تبدیلی کا امکان ہے نوع تو ایک ہی ہے۔ اس میں تبدیلی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس کے نزدیک یہ تبدیلی کیمیا کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ فن اس کے گمان میں ممکن اور آسان ہے۔

کیمیا فارابی کے نزدیک ممکن اور ابن سینا کے نزدیک ناممکن ہے: چونکہ ابن سینا ان دھاتوں کو مختلف الانواع بتاتے ہیں اس لیے انہوں نے اس صنعت کا انکار کیا ہے اور اس کا وجود ناممکن بتایا ہے کیونکہ ایک مستقل نوع کو پیدا کرنے کی کسی صنعت میں صلاحیت نہیں۔ یہ کام حق تعالیٰ شانہ ہی کا ہے۔ فصلوں کے حقائق کے تصورات ہی نامعلوم ہیں۔ طغرائی نے جو ابن سینا کی تردید کی ہے وہ معقول و صحیح ہے۔ صنعت کے ذریعے ان کو بدل دینا تو بعد کی بات ہے۔

طغرائی نے ابن سینا کی تردید کی ہے: لیکن طغرائی نے جو کیمیا کے بڑے علماء میں سے ہے ابن سینا کے اس قول کی تردید کی ہے اور اسے غلط بتایا ہے۔ فرماتے ہیں کہ فصل پیدا کرنے اور اس کے ایجاد کرنے میں تدبیر وعلاج کو دخل نہیں۔ تدبیر وعلاج سے تو کسی معدنی شے میں ایک فصل کو قبول کر لینے کی استعداد پیدا کی جاتی ہے اور جب استعداد پیدا ہو جاتی ہے تو فصل لانے والا باری تعالیٰ ہے۔ جیسے مانجھنے اور کھرل کرنے سے جسم پر نور کا فیضان ہوتا ہے اور اس سلسلے میں ہمیں اس کے تصور و معرفت کی ضرورت نہیں۔ طغرائی فرماتے ہیں جیسے ہم بعض کیڑے مکوڑے جیسے بچھو وغیرہ ان کی فصلوں کی معرفت کے بغیر بدبودار مٹی میں صلاحیت پیدا کر کے تیار کر لیتے ہیں یا جیسے سانپ جو بالوں سے تیار کیے جاتے ہیں (حالانکہ ان کا خالق اللہ ہی ہوتا ہے) اسی طرح شہد کی مکھی اور بھڑیں گائے کے بچوں سے اور کھر والے جانوروں کی سینگوں سے تیار کیے جاتے ہیں اور پھر اس نے کو میٹھا بھی بنا سکتے ہیں کہ نے کے درختوں کے سامنے ان میں شہد بھر دیا جائے تو سونے یا چاندی کے بنانے میں کیا رکاوٹ ہو سکتی ہے۔ البتہ ایسا صالح مادہ ضرور تیار کرنا پڑے گا کہ جب اس پر کیمیاوی عمل جاری ہو تو وہ اپنی سابق صلاحیت کی وجہ سے سونے یا چاندی کی صورت قبول کر لے۔ پھر تدبیر وعلاج سے اس صلاحیت کو تکمیل کو پہنچایا جائے تا کہ وہ مادہ فصل کو قبول کر لے۔

کیمیا کی تردید پر ایک نئی دلیل: لیکن ہمارے پاس کیمیا کی تردید پر ایک اور دلیل ہے جس سے کیمیا کے وجود کا محال ہو جانا روشن ہو جاتا ہے اور اس فن کے سلسلے میں ان سب کے خیالات باطل ہو جاتے ہیں خواہ ابن سینا ہو یا طغرائی۔ اصحاب کیمیا کے اقوال کا خلاصہ اس قدر ہے کہ پہلے ایسے مادے کا کھوج لگایا جاتا ہے جس میں صلاحیت ہو پھر ایسی طبیعت ٹٹولی جاتی ہے جو ایک دھات کو دوسری دھات کی صورت میں تبدیل کر سکے جیسے سونا یا چاندی بنا دے۔ پھر یہ اندازہ لگایا جاتا ہے کہ اس عمل کی تکمیل میں کتنا وقت صرف ہوگا۔ چنانچہ قوت فاعلہ اور قوت منفعلہ کو کئی گنا بڑھا دیا جاتا ہے تا کہ کم سے کم وقت میں یہ کام تکمیل کو پہنچ جائے۔ کیونکہ یہ بات اپنی جگہ پر ثابت ہو گئی ہے کہ قوت فاعلہ کے بڑھ جانے سے اس کے فعل کا زمانہ گھٹ جاتا ہے اور یہ بات بھی ثابت ہے کہ کان میں سونے کی پیدائش میں ایک ہزار اسی سال لگتے ہیں پھر جب تدبیر وعلاج میں فعل وانفعال کی قوتیں بڑھا دی جائیں تو لامحالہ اس کی پیدائش کا زمانہ کم ہو جائے گا پھر جس قدر اضافہ ہوگا اسی قدر زمانہ میں کمی آئے گی یا ارباب کیمیا اس مادہ کے لیے ایک ایسی صورت مزاجیہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو خمیر کی طرح ہو اور دھات کو ایک دم پلٹ دے اسی کو اکسیر کہتے ہیں۔ یاد رکھیے چہارگانہ عناصر سے ہر پیدا ہونے والی شے میں ان چاروں عناصر کا مخصوص نسبتوں سے پایا جانا ضروری ہے جن سے وہ بنتی ہے کیونکہ اگر چاروں عناصر نسبت میں برابر ہوں تو امتزاج کی تکمیل ناممکن ہے۔ اسی لیے ایک ایسے جزو کا ہونا ضروری ہے جو تمام پر غالب ہو اور ہر پیدا شدہ مرکب میں حرارت عزیزیہ کا ہونا ناگزیر ہے جو قوت فاعلہ ہے کیونکہ یہی صورت کی محافظ ہے پھر زمانے میں ہر پیدا ہونے والی چیز میں اس کے ادوار میں اختلاف کا پیدا ہونا ضروری ہے کہ وہ اپنی پیدائش کے زمانے میں ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہوتی رہے حتی کہ اپنی تکمیل کے مرحلے تک پہنچ جائے انسان ہی کو دیکھ لیجئے کہ وہ کس طرح حالتیں بدلتا رہتا ہے۔ ابھی نطفہ ہے پھر منجمد خون بن گیا۔ پھر گوشت کا لوتھڑا بن گیا۔ پھر اس میں اعضاء بن گئے۔ پھر روح پڑ گئی پھر پیدا ہو گیا پھر شیر خوار بن گیا۔ اسی طرح وہ اپنی تکمیل ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلتا رہتا ہے۔ ہر حالت میں اجزاء کی نسبتیں مقداروں اور کیفیات میں بدلتی رہتی ہیں ورنہ پہلی حالت بعینہ پچھلی حالت رہے اور تبدیلی پیدا ہی نہ ہو اسی طرح ہر حالت میں حرارت عزیزیہ میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ سونے پر غور کیجئے کہ کان میں اس پر ۱۰۸۰ سال میں مختلف حالات میں کیا کیا تغیرات آتے ہوں گے۔ اس لیے ایک کیمیا گر کو چاہیے کہ وہ سونا بنانے میں کان میں جو طبعی تغیرات پیدا ہوتے ہیں انہیں کے ساتھ ساتھ چلے اور انہیں کے موافق اپنے کیمیاوی عمل انجام دے اور عمل آخر تک پہنچائے۔ ایک کیمیا دان کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ تدبیر سے پہلے تدبیر کے تمام مراحل زیر غور لائے کیونکہ ایک مشہور مثل ہے کہ علم کا آغاز فکر کا اختتام ہے اور فکر کا اختتام عمل کا آغاز ہے۔ اس لیے سونا بناتے وقت ان حالات کا جو سونا پیدا ہونے کے زمانے میں اسے پیش آتے ہیں سونا بنانے والے کو لحاظ رکھنا پڑتا ہے اور اس کے ہر دور میں اس کی متفاوت نسبتوں کا بھی اور حرارت عزیزی کے اختلاف کا بھی اور ہر دور میں زمانے کی مقدار کا بھی اور بڑھائی ہوئی قوتوں کا بھی اندازہ لگانا پڑے گا۔ تا کہ معدنی شے اپنی مطلوبہ شکل میں تبدیل ہو جائی یا بعض مادوں کے لیے کوئی اکسیر تیار کی جا سکے اور یہ اکسیر اس مادے میں مادے کی قوتوں کی مناسبت اور مقداروں کی مناسبت کی وجہ سے اثر انداز ہو اور سونا بن سکے۔ ظاہر ہے کہ ان تمام چیزوں کا علم اللہ ہی کو ہے جس کا علم ہمہ گیر ہے۔ انسانی علوم ان تمام باتوں کے گھیرنے سے عاجز وقاصر ہیں۔ کیمیا سے سونا بنانے کے دعویدار کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی مٹی سے انسان کے پیدا کرنے کا

دعویٰ کرے ظاہر ہے کہ اس دعوے میں اگر ہم یہ مان لیں کہ دعویدار تخلیق انسان کو انسان کے تمام اجزاء ان کی باہمی نسبتیں مختلف ادوار کے تغیرات اور رحم میں اس کے پیدا کرنے کی خاصیت' غرضیکہ انسان کی پیدائش کے بارے میں سب کچھ معلوم ہے اور وہ اس کی تفصیلات پر اس قدر حاوی ہے کہ اس کی نگاہ سے ایک جزئی بھی اوجھل نہیں تو ہم اس کے دعوے کو مان لیں گے کہ بلاشبہ وہ انسان پیدا کرنے پر قادر ہے۔لیکن انسان کے محدود علم کی رسائی وہاں تک ناممکن ہے۔اس لیے انسان منی سے انسان پیدا کرنے پر قادر نہیں تو اس کا لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلا کہ انسان کسی اکسیر سے سونا بنانے پر بھی قادر نہیں۔آیئے ہم اس دلیل کو عام فہم بنانے کے لیے مختصر کردیں اور ذہنوں کے قریب لے آئیں۔دیکھئے صنعت کیمیا کا لب لباب اور ان دوؤں کا خلاصہ جو کیمیاوی اعمال کے ذریعے کیمیا دان کیا کرتے ہیں۔صرف اتنا ہے کہ کیمیا معدنی طبیعت کی صناعی فعل سے موافقت کا نام ہے۔یعنی اس سے وہی کام کیے جاتے ہیں جو کسی دھات کو بنانے کے لیے قدرت کان میں انجام دیتی ہے تاکہ کوئی دھات وہی شکل اختیار کرلے جو کان میں اختیار کرلیتی ہے۔یا قویٰ افعال اور صورت مزاجیہ سے ایک ایسا مادہ تیار کیا جاتا ہے جو جسم میں طبعی اثرات پیدا کردے اور اس کی کایا پلٹ دے اور اسے بدل کر اپنی صورت میں لے آئے۔ظاہر ہے کہ اس کیمیاوی عمل سے پہلے معدنی طبیعت کے حالات انقلابات اور اطوار کا جاننا ضروری ہے۔تاکہ کیمیاوی عمل اس کے مطابق انجام دیا جاسکے یا اس کیمیاوی عمل سے پہلے ایسے مادے کا تیار کرنا ضروری ہے جو قوتوں والا ہو جن میں تفصیل سے تمام تصورات یکے بعد دیگرے دماغ میں محفوظ رکھے جائیں۔لیکن معدنی طبیعت کے احوال حد شمار سے باہر ہیں اور انسانی علم ان احوال سے کم احوال گھیرنے پر بھی قادر نہیں۔یہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی کہہ دے کہ میں انسان یا حیوان یا درخت پیدا کرسکتا ہوں۔یہ ہے اس دلیل کا خلاصہ جس کی تفصیل اوپر گذری ہے۔میری رائے میں یہ دلیل کیمیا کی تردید میں بے حد قابل بھروسہ ہے۔اس میں از راہ فصول نہیں آیا اور نہ از راہ طبیعت بلکہ اس لیے لازم آیا کہ انسان کا علم محدود ہے اور کان میں پیدا ہونے والے تغیرات واحوال کے گھیرنے سے عاجز و قاصر ہے۔ابن سینا نے جو دلیل دی ہے وہ اس سے بالکل الگ ہے۔

تردید کیمیا کی تیسری دلیل: کیمیا کی تردید میں غایت وغرض کی حیثیت سے ایک اور دلیل بھی دی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ سونے چاندی کی کمیابی میں حق تعالیٰ کی ایک حکمت کارفرما ہے وہ یہ ہے کہ دونوں انسان کی کمائیوں کی قیمتیں ہیں۔اور ان کے اموال ہیں۔اگر انہیں کسی صنعت سے بنایا جانا ممکن ہوتا تو اللہ کی یہ حکمت باطل ہو جاتی اور ان کی ریل پیل ہوتی اور کوئی انہیں کمانے کی طرف دھیان بھی نہ دیتا۔

تردید کیمیا کی چوتھی دلیل: کیمیا کے محال ہونے کی ایک اور بھی دلیل ہے کہ طبیعت افعال انجام دینے کے لیے وہی راہ چنتی ہے جو قریب تر ہو اور مشکل اور دور والی راہ چھوڑ دیتی ہے اگر کیمیا سے سونا بنانا صحیح ہوتا تو ظاہر ہے کہ یہ طریق کان میں سونا بننے کے طبعی طریق سے قریب ہوتا۔اور اس میں زمانہ بھی کم لگتا تو طبیعت زر کا یہ طریق چھوڑ کر لمبا اور مشکل طریقہ کیوں اختیار کرتی اور اپنے مسلمہ اصول سے انحراف پر کیوں آمادہ ہوتی۔

طغرائی کی تردید: طغرائی کا کیمیا کے ثبوت میں بچھو' شہد کی مکھی اور سانپ وغیرہ پیدا کرنے کی مثال دینا اور اس پر اس کا قیاس کرنا غلط ہے کیونکہ جن چیزوں کی مثالیں دی گئی ہیں انہیں تو سب جانتے ہیں کہ مخصوص مادے سے مخصوص چیزیں حق تعالیٰ

پیدا کر دیتا ہے۔ مگر طغرائی کی یہ باتیں کہ کیا انہوں نے کیمیا سے سونا بنتے دیکھا ہے؟ ایک دیکھی ہوئی چیز کا ان دیکھی چیز پر قیاس کرنا غلط قیاس نہیں تو اور کیا ہے۔ طغرائی تو طغرائی آج تک کسی عالم سے یہ بات سننے میں نہیں آئی کہ اس نے سونا بنتے دیکھا ہو اور نہ سونا بنانے کی ترکیب سے کوئی آگاہ ہے۔ دعویداران کیمیا اندھی اونٹنی کی طرح ہاتھ پیر مارتے رہتے ہیں۔ آج تک تو کوئی کامیاب ہوا نہیں البتہ جھوٹے واقعات سنا کر ان کے منہ میں پانی ضرور بھر آتا ہے اگر کسی نے سونا بنایا ہوتا اور اس کا کسی نے مشاہدہ کیا ہوتا تو اسے کم از کم اس کی اولاد اس کے شاگرد اور اس کے رفقاء تو یاد رکھتے اور دوستوں میں سینہ بہ سینہ اس کی نقل چلی آتی اور اس کے بعد عمل کی صحت اس کی صداقت کی ضامن ہو جاتی حتیٰ کہ لوگوں میں ہم تک اور دوسرے لوگوں تک یہ عمل پھیل کر پہنچ جاتا۔

خمیر پر اکسیر کا قیاس بھی غلط ہے: رہا ان کا یہ کہنا کہ اکسیر بمنزلہ خمیر کے ہوتا ہے اور وہ ایک ایسا مرکب ہوتا ہے کہ جس جسم میں پڑ جاتا ہے اس کی کایا پلٹ دیتا ہے تو یہاں یہ بات سوچنے کی ہے کہ خمیر آٹے میں کیوں خمیر پیدا کر دیتا ہے اور اس میں زود ہضمی کی صلاحیت کیوں پیدا کر دیتا ہے دراصل خمیر آٹے میں بگاڑ پیدا کرتا ہے۔ اور مادوں میں بگاڑ پیدا کرنا آسان ہے جو معمولی سے معمولی فعل سے اور طبیعت سے پیدا ہوا جاتا ہے۔ لیکن کیمیا کا یہ مقصد ہوتا ہے کہ دھات میں ایسی صلاحیت پیدا کی جائے کہ موجودہ دھات سے افضل دھات بن جائے۔ یہ ہے تکوین وصلاح اور تکوین وصلاح تخریب وفساد کی بہ نسبت مشکل ہوتی ہے۔ اس لیے خمیر پر اکسیر کا قیاس نہیں کیا جاتا۔

کیمیا کی صحیح حیثیت: اس سلسلہ میں تحقیق یہ ہے کہ اگر جابر و مسلمہ جیسے حکماء کے زعم کے مطابق کیمیا کا وجود صحیح مان لیا جائے تو بھی کیمیا کا صنائع طبیعہ میں شمار نہ ہوگا اور نہ کیمیاوی ترکیب سے ماہیت کا پلٹنا صحیح ثابت ہوگا کیونکہ حکماء کیمیا کو طبیعات میں شمار نہیں کرتے بلکہ وہ اسے جادو اور خوارق عادات والے علوم میں اور حلاج والے کیمیا میں شمار کرتے ہیں جو جادو کی نوع سے تھا۔ مسلمہ نے کتاب الغایۃ میں یہی بات بتائی ہے اور رتبۃ الحکیم میں بھی یہی مفہوم ادا کیا ہے جو مشہور و معروف ہے۔ ہمیں اس کی وضاحت کی ضرورت ہی نہیں۔ بہر حال حکماء کے نزدیک کیمیا ان کلیات میں سے ہے جو صنائع اور علوم سے خارج ہیں جیسے لکڑی یا حیوان کے مادہ سے ایک دن یا ایک ماہ میں لکڑی یا حیوان بنانا ناممکن ہے اسی طرح سونے کے مادے سے ایک ماہ ایک دن میں سونا بنانا ناممکن ہے اس کی فطرت میں تغیر صنعت و عمل پیدا نہیں ہوتا ہاں اللہ ہی پیدا کرے تو ہو جائے بہر حال صنعت کو کسی چیز کی عادت بدلنے میں کوئی دخل نہیں۔ نتیجہ یہی نکلا کہ جس نے کیمیا کو صنعتی حیثیت سے مانا اس نے سر کھپایا اور اپنا مال و عمل ضائع کیا اس صنعتی تدبیر کو تدبیر عقیم کہتے ہیں عقیم یعنی بانجھ جس سے کوئی نتیجہ برآمد ہونے والا نہ ہو۔ کیونکہ اگر اس میں کامیابی صحیح ہے تو طبائع و صنائع کے ماوراء ہے جیسے اگر کوئی پانی پر چلتا ہوا یا ہوا میں اڑتا ہو یا ٹھوس اجسام جیسے پتھر وغیرہ میں ریت کی طرح اس کے پاؤں دھنستے ہوں تو یہ صنعت و علم سے ماوراء کی باتیں اولیائے کرام کی کراماتیں اور خلاف معمول عادتیں ہیں یا جیسے کوئی پرند وغیرہ بنا دے۔ جیسا کہ انبیائے کرام کے معجزے سے ثابت ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ نے فرمایا۔ یاد کیجئے! جب آپ مٹی سے میرے حکم سے پرندے کی شکل بنا کر اس میں پھونک مارتے تھے تو وہ میرے حکم سے پرندہ بن جاتا تھا۔ یہ حضرت عیسیٰؑ کو معجزہ دیا گیا تھا۔ اس قسم کی چیزوں کا ظہور دیئے جانے والوں کی طاقت وصلاحیت کے مطابق مختلف ہوا

کرتا ہے۔ کرامت اللہ والوں ہی کو ملتی ہے یا اسے جسے وہ بطور عاریت کے سکھائے جائیں۔ کبھی کسی اللہ والے کو کوئی کرامت نصیب ہوتی ہے مگر وہ اسے دوسروں کو دینے پر قادر نہیں ہوتا۔ چنانچہ کسی دوسرے کے ہاتھ پر اس کا ظہور نہیں ہوتا۔ بہر حال اگر کیمیا کا اثر ہے تو باب سحر و کرامت سے ہے اور کسی چیز کو تاثیرات نفوس سے خواہ معجزہ ہو یا کرامت یا جادو سونا چاندی بنایا جا سکتا ہے۔ اسی لیے حکماء نے کیمیا میں اسرار و رموز میں گفتگو کی ہے جسے وہی سمجھ سکتا ہے جو جادو میں ترا ہوا ہو اور کائنات میں نفس کے تصرفات سے آگاہ ہو۔ خلاف عادت باتیں غیر منحصر اور بے شمار ہیں۔ کوئی بھی انہیں حاصل کرنے کی جسارت نہیں کر سکتا۔ حق تعالیٰ لوگوں کے تمام علوم گھیرے ہوئے ہے۔

کیمیا کی کاہلوں ہی کو لت ہوتی ہے: عموماً وہی کاہل لوگ کیمیا کی دھن میں رہتے ہیں جو کہ معاش کے طبعی طریقوں سے عاجز و درماندہ ہوتے ہیں۔ یہی درماندگی انہیں اس فن پر اکساتی ہے اور وہ غیر طبعی طریقوں سے روزی ڈھونڈا کرتے ہیں۔ روزی کے طبعی طریقے کھیتی باڑی تجارت اور صنعت و حرفت وغیرہ ہیں۔ چنانچہ سست آدمی ان طریقوں سے روزی پیدا کرنا بڑا مشکل کام سمجھتا ہے اور وہ چاہتا ہے کہ کسی غیر طبعی راہ سے اسے دولت کے انبار مل جائیں۔ چنانچہ انہیں کیمیا جیسے فنون کی لت پڑ جاتی ہے۔ اکثر متمدن ممالک میں فقراء کیمیا کے شوقین ہوا کرتے ہیں۔ امراء نہیں چنانچہ حکماء میں امراء اسے محال سمجھتے ہیں اور کیمیا کو کچھ نہیں سمجھتے اور فقراء اسے خبط میں منہمک رہتے ہیں۔ ابن سینا وزیر و مالدار و غنی تھا وہ علم کیمیا کا انکار کیا کرتا تھا اور اسے محال سمجھتا تھا اور فارابی فقیر اور نان شبینہ کا محتاج تھا۔ جو اس علم کا قائل تھا۔ ایسے ہی فقراء کو کیمیا کا خبط ہوتا ہے کیمیا کی طرف سے رغبت و نفرت سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔

فصل نمبر ۲۷

کثرتِ کتب سے تحصیل علوم میں رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں

خوب یاد رکھیے کہ لوگوں کو علم حاصل کرنے اور ان کے اغراض پر آگاہ ہونے کے سلسلے میں کثرت تالیفات نے نیز تعلیمات کے سلسلہ میں اصطلاحات کے اختلاف نے اور تعلیمات کے متعدد طریقوں نے اور طلبہ سے اس بات کے مطالبہ نے کہ تمام کتابوں کو یاد رکھا جائے سخت نقصان پہنچایا ہے۔ کچھ ایسا دستور ہو گیا ہے کہ جب تک تمام کتابیں ازبر نہ کی جائیں۔ طلباء کو فارغ التحصیل مانا ہی نہیں جاتا۔ مجبور ہو کر طلباء کو تمام یا اکثر کتابیں یاد کرنی پڑتی ہیں اور ان کی تمام اصطلاحات کا خیال رکھنا پڑتا ہے۔ اگر کوئی طالب علم کسی ایک ہی فن کی کتابوں کے مطالعہ کے لیے وقف ہو جائے تو بھی عمر بھر ان کے مطالعہ سے سبکدوش و عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ اور کوتاہی باقی رہ جاتی ہے اور بے چارہ مرتبہ تحصیل تک پہنچنے سے پہلے ہی راہی ملک عدم ہو جاتا ہے۔

قارئین کرام امام مالک کے فقہ پر بطور مثال کے غور کریں۔ اگر مالکی فقہ پر لکھی ہوئی تمام کتابوں کا اور ان کے

شروحات جیسے ابن یونس لخمی اور ابن شبیر کی کتابوں' تنبیہات مقدمات بیان اور تحصیل کا۔ اسی طرح ابن حاجب کی کتاب کا اوران شروحات کا جواس پر لکھی گئی ہیں مطالعہ کریں تو عمر ختم ہو جائے مگر پوری طرح سے مطالعہ نہ ہو سکے۔ نیز طلبا سے کتابوں کے رٹوانے پر ہی قناعت نہیں کی جاتی بلکہ مختلف طریقوں کی معرفت اوران میں فرق وامتیازات کا بھی مطالعہ کیا جاتا ہے جیسے طریق قیروانیہ کو طریق قرطبیہ' بغدادیہ اور مصریہ سے ممتاز کرنے کا اور پچھلے علماء کے تمام طریقوں سے آگاہ ہونے کا بھی مطالبہ کیا جاتا ہے۔ تب کہیں جا کر اس غریب کو فتوے کا منصب ملتا ہے حالانکہ ایک ہی فن ہے اور اسی کے مسائل تمام کتابوں میں جمع ہیں باقی ''ہر گلے را رنگ و بو دیگر است'' کے مطابق ہر ایک کا طرز نگارش اور اسلوب تحریر الگ الگ ہے۔ لیکن طلبہ سے تمام کتابیں رٹوائی جاتی ہیں اور ان کے باہمی امتیازات کو بھی رٹوایا جاتا ہے حالانکہ ایک ہی کے رٹنے میں عمر گذر جاتی ہے۔

اگر اساتذہ طلبہ کو محض مذہبی مسائل ہی رٹوانے پر قناعت کرتے تو مسئلہ تعلیم اتنا دشوار نہ ہوتا۔ بلکہ انتہائی آسان ہوتا اور جلدی سے علم بھی حاصل ہو جایا کرتا۔ لیکن یہ تو بیماری جو قوم کے جسم میں جڑ پکڑ گئی ہے اور طبیعت ثانیہ بن گئی ہے لا علاج ہے اور اس کا جداگانہ راہوں کا ہٹانا اور دور کرنا ممکن نہیں اسی طرح عربی کا قیاس کر لیجئے چنانچہ سیبویہ کی کتاب کا اور اس پر تمام وہ کتابیں وہ جو لکھی جا چکی ہیں۔ ان کا اور اس میں بصریوں کی کوفیوں کی بغدادیوں کی اور اندلسیوں کی جداگانہ راہوں کا ہے اسی طرح قدماء کی اور متاخرین کی جیسے ابن حاجب اور ابن مالک وغیرہ کی جداگانہ راہوں کا مطالعہ ضروری سمجھا جاتا ہے اور طلبہ سے کہا جاتا ہے کہ ان کا مطالعہ کریں اور انہیں رٹ لیں بیچاروں کی عمریں ختم ہو جاتی ہیں۔ مگر کتابیں ختم نہیں ہوتیں۔ شاید شاذ و نادر ہی کوئی ان سب کتابوں پر حاوی ہوتا ہو۔ جیسا کہ ہمارے زمانے میں ایک مغربی فاضل علوم لسانیہ کی کتابیں ہم تک پہنچی ہیں۔ یہ علامہ مصری ہیں اور ابن ہاشم کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کتابوں کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس صنعت میں انتہائی چوٹی کے عالم و ماہر ہیں اور اپنے زمانے کے سیبویہ اور ابن جنی وغیرہ ہیں۔ ابن ہاشم کو اس صنعت میں عظیم ملکہ حاصل ہے اور وہ اس فن کے جزئیات وکلیات پر پورے طور سے حاوی ہیں اور اس میں بہترین تصرفات پر قادر ہیں۔ ان کی کتابیں پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ فضیلت علم میں قدماء ہی کا حصہ نہ تھا۔ بلکہ متاخرین کا بھی حصہ ہے جب کہ متاخرین کے لیے تحصیل علم میں مذکورہ بالا رکاوٹیں بھی ہیں۔ کیونکہ انہیں مختلف مذاہب' متعدد اقوال اور بہت سی کتابوں کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ لیکن حق تعالیٰ جسے چاہتا ہے اپنا فضل عطا فرما دیتا ہے۔ اس زمانے میں ایسے جید عالم کا پیدا ہونا عجائبات میں سے ایک عجوبہ ہے۔ ورنہ ظاہر تو یہی ہے کہ اگر طالب علم اپنی پوری زندگی صرف زبان کے علوم حاصل کرنے میں صرف کر دے تو بھی اسے صحیح طور سے پورا پورا حاصل نہ کر سکے گا۔ حالانکہ علم عربیت ایک آلہ اور وسیلہ ہے مقصود کی تو بات ہی نہ کرو۔ جو اصل ثمرہ اور نتیجہ ہے۔ ہاں اللہ جسے چاہے حق کی رہنمائی عطا فرما دے۔

فصل نمبر ۲۸
کثرتِ تلخیصات بھی تحصیل علوم میں خلل انداز ہے

پچھلے علماء کو یہ دھن سوار ہوئی کہ وہ ہر فن کی کتابیں مختصر اور ان کے مسائل سمیٹ کر کم سے کم صفحات میں لانے لگے اور فن کو مختصر کر کے اس کے مسائل کو فہرست کی صورت میں بیان کرنے لگے۔ جس میں صرف اس فن کے مسائل مع دلائل کے مختصر الفاظ میں لے آئے۔ جو بظاہر چند صفحات معلوم ہوتے ہیں لیکن اس طرح انہوں نے دریا کو کوزے میں بند کر دیا۔ اس طرح کے اختصارات سے بلاغت میں زبردست خلل پیدا ہو گیا اور طلبا کی فہم پر بھی بڑا زبردست بوجھ پڑ گیا۔ متاخرین نے تفسیر و بیان کی بنیادی مفصل وطویل کتابوں کو آسانی سے یاد ہو جانے کی غرض سے ملخص کر کے پیش کر دیا۔ جیسا کہ ابن حاجب نے فقہ میں۔ ابن مالک نے عربیت میں اور خونجی نے منطق میں کیا ہے۔ اسی طرح دوسروں نے دوسرے علوم میں کیا ہے۔ حالانکہ اس سے تعلیم میں فساد پیدا ہو گیا اور تحصیل علم میں خلل پڑ گیا۔ کیونکہ اس سے ایک مبتدی طالب علم کے دماغ پر کسی فن کے آخری مسائل کو سمجھنے کا بار ڈالا جاتا ہے حالانکہ وہ ابھی ابتدائی مسائل بھی مشکل سے سمجھتا ہے۔ گویا اس طرح اس کا ذہن پراگندہ بنا دیا جاتا ہے کہ جس کی اس میں ہنوز صلاحیت نہ تھی۔ وہ زبردستی اس میں ٹھونسا جا رہا ہے۔ یہ تعلیم کا سراسر غلط طریقہ ہے۔ جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ طالب علم کو دشوار فہم اختصار والے الفاظ کے تتبع سے بڑی الجھن پیدا ہوتی ہے ان دشوار فہم الفاظ کے معانی سمجھ کر ان سے مسائل برآمد کرنا سخت دشوار کام ہے۔ کیونکہ کسی کتاب میں جس قدر اختصار ہو گا۔ اسی قدر اس کے الفاظ دشوار فہم اور سخت ہوں گے۔ طالب علم کا ان کے سمجھنے میں کافی وقت ضائع ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ان میں مختصر کتابوں پر کسی نے صحیح صحیح عبور حاصل بھی کر لیا اور درمیان میں رکاوٹ حائل نہیں ہوئی تو اس قسم کی تعلیم سے جو ملکہ حاصل ہو گا وہ اس ملکہ سے کہیں گرا ہوا ہو گا جو بسیط و مطول کتابوں کے پڑھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ ان میں کثرت سے مسائل واحکام بار بار دہرائے جاتے ہیں۔ اور جب مسائل دماغ میں لائے جاتے ہیں تو ان سے ایک ملکہ راسخہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اگر مسائل میں کم سے کم تکرار لائی جائے تو ملکہ میں استحکام پیدا نہیں ہوتا اور حسب اختصار اس میں کمی رہ جاتی ہے۔ چنانچہ ان مختصر کتابوں سے یہی نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ اگر ملکہ حاصل بھی ہوتا ہے تو بہت نیچے درجے کا اور گرا ہوا حاصل ہوتا ہے۔ کتابوں کو مختصر کرنے والوں نے یہ فائدہ تو مدنظر رکھا کہ آسانی سے مسائل یاد ہو جائیں۔ لیکن اس سے ملکہ میں پیدا ہونے والی دراڑ کو نظر انداز کر گئے اور طلبا کو گڑھوں سے نکال کر کنوؤں میں دھکیل گئے۔ سچ ہے جسے اللہ ہدایت دے اسے گمراہ کرنے والا کوئی نہیں اور جسے گمراہ کر دے اسے سیدھی راہ پر لانے والا کوئی نہیں۔

فصل نمبر ۲۹
تعلیم کا صحیح و نفع بخش طریقہ

خوب یاد رکھیۓ تعلیم کا عمدہ مفید و صحیح طریقہ یہ ہے کہ طالب علم کو کسی فن کے مسائل تھوڑے تھوڑے کر کے رفتہ رفتہ یاد کرائے جائیں اور ان کی سب سے پہلے کسی فن کے ہر باب کے اصولی مسائل میں ذہن نشینی کرائی جائے اور ان کی اجمالی طور سے وضاحت کر کے انہیں طلبہ کے ذہنوں کے قریب لایا جائے اور ان کے ذہنوں کی صلاحیتوں اور قوتوں کا بھی لحاظ رکھا جائے اسی طرح آخر تک فن کے پورے مسائل ذہن میں بٹھائے جائیں۔

اس صورت سے طلبا کے اندر اس فن میں ملکہ پیدا ہو جائے گا مگر یہ ملکہ جزئی اور کمزور ہوگا البتہ اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ یہ ذہنوں کو اس فن کے مسائل سمجھنے کے لیے ہموار کر دے گا پھر اسی فن کو دوسری بار پڑھایا جائے اور اثنائے تعلیم میں طلبہ کو پہلے مرتبہ سے ذرا اونچے مرتبہ پر لایا جائے اور باب کے ہر مسئلہ کو پوری تفصیل و وضاحت سے سمجھا دیا جائے اجمال سے کام نہ لیا جائے۔ اگر کسی مسئلہ میں اختلاف ہے تو اس اختلاف کو مع دلائل کے بیان کیا جائے اور مسئلہ کی صحیح حیثیت بتائی جائے۔ اس طرح اول سے لے کر آخر تک تمام مسائل ذہن نشین کرائے جائیں۔ اس دفعہ طلبہ کے اندر جو ملکہ پیدا ہوگا وہ قوی و عمدہ ہوگا پھر اسی فن کو تیسری بار پڑھایا جائے۔ اب طلبہ اس فن کے مسائل مقید کر لیں گے۔ لہذا جو مسئلہ مشکل یا اہم یا پیچیدہ ہوا سے خوب کھول کر بیان کیا جائے اور اس کے تمام گوشوں پر اس طرح روشنی ڈالی جائے کہ ہر گوشہ روشن ہو جائے۔ اگر کسی مقصد پر تالہ ٹھکا ہوا ہے تو اسے کھولا جائے۔ اس طرح اس فن کو اول سے لے کر آخر تک پڑھایا جائے۔ اس دفعہ جو ملکہ پیدا ہوگا وہ انتہائی راسخ ہوگا اور طلبہ اس فن پر عبور حاصل کر لیں گے اور فارغ التحصیل ہو جائیں گے۔ تعلیم کا یہی مفید طریقہ ہے جو تین دوروں میں حاصل ہوتا ہے لیکن بعض طلبہ میں ملکہ راسخہ تین دوروں سے کم میں بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ پیدائشی طور پر سریع الفہم اور ذکی ہوتے ہیں۔ ہم نے اپنے زمانے کے مدرسین کا مشاہدہ کیا ہے وہ تعلیم دینے کے طریقے سے بالکل ناآشنا ہوتے ہیں۔ اس کے افادی گوشے نظر انداز کر دیتے ہیں اور طلبہ کے سامنے آغاز تعلیم ہی سے فن کے مقفل مسائل پیش کر دیتے ہیں اور ان سے کہتے ہیں کہ اسے حل کرو۔ گویا یہ اپنے گمان میں طلبہ سے تعلیمی مشق کراتے ہیں اور یہ صحیح طریقہ سمجھتے ہیں اور اس کی حفاظت و نگہداشت کی تاکید کرتے ہیں۔ اس طرح وہ فن کے انتہائی مسائل کو ابتدا میں لا کر طلبہ کے ذہنوں کو پراگندہ کر دیتے ہیں اور قبل اس کے کہ ذہن ان کے سمجھنے کے قابل ہوں یہ مسائل ان کے ذہنوں میں ٹھونس دیتے ہیں۔ حالانکہ علم کے قبول و فہم کی صلاحیت رفتہ رفتہ پیدا ہوا کرتی ہے۔

طالب علم شروع شروع میں تو سمجھنے سے بالکل ہی قاصر رہتا ہے اور مشکل سے کوئی مسئلہ سمجھ پاتا ہے۔ اگر کوئی مسئلہ ذہن نشین نہیں ہوتا تو کم از کم ذہن کے قریب آ جاتا ہے اور اس کا ایک دھندلا سا اجمالی خاکہ ذہن میں آ جاتا ہے اور وہ اسے مشاہدہ میں آنے والی مثالوں ہی سے سمجھتا ہے۔ پھر طالب علم میں بتدریج تھوڑی تھوڑی استعداد پیدا ہوتی چلی جاتی ہے جب

کہ بار بار اس فن کے مسائل اس کے دماغ میں آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس طرح دھیرے دھیرے اس کی صلاحیت وعلم میں اضافہ ہوتا رہتا ہے اور وہ فن کے تمام مسائل پر قابو پالیتا ہے۔

اس کے برعکس اگر شروع ہی میں طالب علم کو آخری اور ضروری مسائل اور مشکل مسائل بتا دیئے جائیں جبکہ ان کو اس کے سمجھنے کی صلاحیت بھی نہ ہو اور نہ یاد کرنے کی اور وہ اس کی صلاحیت وفہم سے دور ہوں تو اس کا ذہن کند ہو کر رہ جاتا ہے اور وہ یہ سمجھنے پر مجبور ہوتا ہے کہ یہ علم بالذات بڑا مشکل ہے۔ چنانچہ اس سے اسے نفرت ہو جاتی ہے اور بدظن ہو کر اسے چھوڑ بیٹھتا ہے۔ یہ خرابی تعلیم کے غلط طریقے سے پیدا ہوتی ہے استاد کو یہ لائق نہیں کہ اس کا شاگرد اس سے جو کتاب پڑھ رہا ہے خواہ شاگرد مبتدی ہو یا منتہی۔ دوسری کتابوں کے اونچے مسائل اسے بتائے جب تک کہ وہ پڑھی جانے والی کتاب کے تمام مسائل اول سے لے کر آخر تک حفظ نہ کر لے اور ان پر پورا پورا عبور حاصل کر کے ایسا ملکہ راسخ پیدا نہ کرے جس سے وہ اس فن کی دوسری کتابوں میں مدد لے سکے کیونکہ جب کسی طالب علم کو کسی علم میں قدرے ملکہ پیدا ہو جاتا ہے تو اس ملکہ کی وجہ سے اس کا ذہن باقی مسائل سمجھنے اور قبول کرنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے اور مزید مسائل کی معلومات کے لیے وہ بڑی مسرت کے ساتھ آگے قدم اٹھاتا ہے تاکہ اس میں ترقی کر سکے حتی کہ علم کے مقاصد پر قابو پالیتا ہے۔ لیکن جب شروع ہی سے اس کا ذہن پراگندہ ہو جائے اور سر منڈاتے ہی اولے پڑنے لگیں تو وہ سمجھتا ہی نہیں۔ بلکہ اس کا ذہن کند ہو کر رہ جاتا ہے۔ فکر بجھ جاتا ہے اور وہ تحصیل علم سے نا امید ہو جاتا ہے۔ اور علم وتعلیم کو چھوڑ بیٹھتا ہے۔ آپ کو یہ بھی لائق نہیں کہ کسی فن کے ایک مسئلہ کو مختلف دور میں کاٹ کاٹ کر بیان کریں۔ کیونکہ اس طرح سے اول تو بھول جانے کا امکان ہے۔ دوسرے جزئیات کا ربط بھی ختم ہو جاتا ہے اور وہ مسئلہ اچھی طرح سے ذہن نشین نہیں ہوتا۔ اور مسئلہ کی ابتداء اور انتہا فکر کے سامنے ہو تو بھول کا بھی ڈر نہیں رہتا اور مسئلہ بھی اچھی طرح سے ذہن میں بیٹھ جاتا ہے اور سمجھنے کے لیے ربط بھی قائم رہتا ہے اور ذہن پر اس کا رنگ بھی خوب چڑھتا ہے۔ کیونکہ ملکہ کسی کام کے لگاتار رہنے اور بار بار کرنے سے پیدا ہوتا ہے اور جب کام ہی دماغ سے نکل جائے تو ملکہ کیا خاک پیدا ہوگا۔ حق تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے وہ باتیں تمہیں بتائیں۔ جن سے تم قطعی نابلد تھے۔ استاد کو یہ بات بھی پیش نظر رکھنی واجب ہے کہ طالب علم کو دو یا دو سے زیادہ علوم ایک ساتھ نہ پڑھائے کیونکہ اس صورت میں وہ کسی علم کو بھی حاصل نہ کر سکے گا کیونکہ دماغ بٹ جائے گا کبھی اس طرف جائے گا کبھی اس طرف تاکہ دونوں کے مسائل معلوم رہیں۔ لیکن اس پراگندگی کا دماغ پر یہ اثر ہوگا کہ طالب علم ہر علم کو مشکل سمجھنے لگے گا اور ناامید ہو کر دونوں کو چھوڑ بیٹھے گا اور جب فکر ایک ہی علم کے لیے یکسو ہو کر کوشش کرے گا اور اسی پر بس کرلے گا تو طالب علم کو اس کا آجانا دشوار بات نہیں۔

طلبہ کو ہدایت: پیارے طلبہ! علم حاصل کرنے کے سلسلے میں میں تمہیں بھی کچھ تحائف دینا چاہتا ہوں اگر تم انہیں شکر گذاری کے ساتھ مان لو گے اور قناعت کے ہاتھوں سے انہیں تھامے رہو گے تو ایک عظیم خزانہ اور ایک شریف ذخیرہ تمہارے ہاتھ لگ جائے گا۔ لیکن یہ تحفے دینے سے پہلے میں تمہارے سمجھانے کے لیے ایک مقدمہ بیان کرتا ہوں۔

دیکھو فکر ایک خاص مخلوق کا نام ہے۔ حق تعالیٰ نے اپنی تمام مخلوقات کی طرح فکر کو بھی پیدا فرمایا ہے۔

فکر کی حقیقت: اگر فکر کی حقیقت معلوم کرنا چاہو تو سنو! فکر ایک قسم کا احساس اور وجدان ہے جو وسط دماغ کے جوف میں

حرکت نفس سے ظہور میں آتا ہے۔ یہ شعور واحساس کبھی تو ایک خاص نظام ترتیب سے انسانی افعال کا مبدا بنتا ہے اور کبھی ایک نامعلوم کا مبداء بنتا ہے اور مطلوب ومقصد کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور کبھی مطلوب کے دونوں گوشوں کی عکاسی کرتا ہے۔ کہ اس کی نفی یا اثبات کا قصد کرتا ہے پھر حد اوسط جو دونوں گوشوں کی جامع ہے۔ پلک جھپکنے سے زیادہ تیزی سے کوند جاتی ہے۔ بشرطیکہ مطلوب ایک ہو اور اگر مطلوب متعدد ہیں تو دوسرے کو حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور مطلوب کا کھوج نکال ہی لاتا ہے یہ ہے اس فکری طبیعت کا حال جس سے انسان دیگر تمام حیوانات سے اشرف وممتاز ہے پھر علم منطق اس طبیعت فکریہ نظریہ کی کیفیت بیان کرتا ہے۔ تاکہ اس سے فکری صحت وغلطی کی جانچ کی جا سکے۔ اس علم کی وضع اس لیے ہوئی کہ فکری غلطی نہ ہونے پائے اگر چہ اس میں طبیعت فکریہ کے لیے صحت ایک ذاتی چیز ہے مگر اس میں کبھی غلطی بھی آ دھمکتی ہے اور کچھ نہیں تو طرفین کا تصور ہی خلاف واقعہ سرزد ہو جاتا ہے۔ جیسے قضایا کی نظم وترتیب اور ہیئتوں میں اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے۔ منطق اس خرابی کے بھنور سے بچنے میں معاون ثابت ہوتی ہے۔ لہذا اس بیان کی روشنی میں منطق ایک صنعتی علم ثابت ہوا جو طبیعت فکریہ کے ساتھ ساتھ چلتا ہے اور اس کے فعل کے عکس پر منطبق ہو جاتا ہے۔ چونکہ منطق ایک صنعتی اور طبعی علم ہے۔ اس لیے بسا اوقات اس سے بے نیازی ہوتی ہے۔ اسی لیے تم مخلوق میں بہت سے غور کرنے والوں کو دیکھو گے کہ وہ علموں میں بلا منطق ہی کے اپنے مقاصد میں کامرانی حاصل کر لیتے ہیں۔ خصوصاً جبکہ نیت بھی بخیر ہو اور اللہ کی رحمت کے امیدوار ہوں۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں بہت عظیم ہیں۔ اللہ کی رحمت وفیض کے مقابلے میں لوگوں کے خود ساختہ علموں کی حقیقت ہی کیا ہے۔ لہذا اللہ والے اپنی فکری طبیعت کے ساتھ ساتھ صحیح راہ پر ہی گامزن رہتے ہیں اور وہ بہ فیضانِ الٰہی حد اوسط پر پہنچ کر اپنی پیدائشی صلاحیت کی وجہ سے نتائج پر پہنچ جاتے ہیں اور انہیں اس صنعتی علم (منطق) کی حاجت نہیں ہوتی۔ طالب علم کو تعلیم کے سلسلے میں ان الفاظ کی پہچان جن کو کتاب میں پڑھتا ہے یا استاد سے سنتا ہے اور ان کی ذہنی معانی پر دلالت معلوم کرنی ضروری ہے۔ لہذا اے عزیز طالب علم! تجھے اگر ان تمام پردوں کو پھاڑ کر آگے قدم بڑھانا ہے اور مقاصد میں اپنے فکر کو ڈبونا ہے سب سے پہلے کتاب میں لکھے ہوئے حرفوں کی دلالت سے بولے ہوئے اور لکھے ہوئے الفاظ کو سمجھنا ہے۔ جو بے حد آسان ہے پھر کہے ہوئے الفاظ کی مطلوبہ معانی پر دلالت کو سمجھنا ہے۔ پھر استدلال کے لیے معانی کی ترتیب کے سلسلے میں ان قواعد کو جو علم منطق میں بیان کیے جاتے ہیں ان کے مخصوص سانچوں میں ڈھالنا ضروری ہے اور سب سے آخیر مرحلہ میں ان معانی تک پہنچنا ہے جو دماغ میں اس شرط سے مجرد ہو کر آئے ہیں کہ ان پر طبیعت فکریہ کی مدد سے اللہ کے فیضان ورحمت کو پیش نظر رکھتے ہوئے مطلوب تک پہنچایا جاتا ہے۔ ہر شخص ایسا نہیں ہوتا کہ یہ مراتب تیزی سے طے کر جائیں اور تعلیم کے سلسلے میں یہ پردے آسانی سے اٹھا دے بلکہ بسا اوقات ذہن الفاظ کے گورکھ دھندوں میں پھنس کر رہ جاتا ہے یا جدال وشبہات کے شور وشغب سے مشتر کہ دلائل کے پھسلنے والی جگہ پہنچ کر ٹھوکر کھا جاتا ہے اور اس کی مطلوب تک رسائی نہیں ہوتی اور ناامید ہو کر بیٹھ جاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب وہ اس دلدل سے نکلنے والا نہیں۔ بجز ان چند اللہ والوں کے جن کو اللہ نے اپنی ہدایت کی سعادت نصیب فرمائی ہے۔ اے عزیز طالب علم! اگر تیری اس طرح کی کسی بات سے آزمائش کی جائے اور تیری فہم کے اندر کوئی جنجال آڑے آ جائے یا تیرے ذہن میں شکوک وشبہات کی چیخیں سنائی دیں تو انہیں دور پھینک دے۔ الفاظ کے پردے پھاڑ دے اور شبہات کے پہاڑ ٹھکرا دے اور منطق کی طرف بھولے سے بھی یہ نہ دیکھ اور ناک کے بل سیدھا اپنے فکری طبعی کے

میدان میں چلا آ۔ جس پر تجھے پیدا کیا ہے اور اس میدان پر اپنی نگاہ دور رس سے دیکھ اور اپنا ذہن یکسو کر کے مقاصد میں غوطہ لگا۔ یہی بڑے بڑے مفکروں کا طریقہ تھا اور حق تعالیٰ سے کامیابی کی توقع رکھ۔ جیسے اللہ نے اپنی رحمت سے اور فیضان سے ان پر ان کے ذہنوں کی راہ سے کامرانی کے دروازے کھولے تھے اسی طرح کھل جائیں گے اور جیسے اس نے انہیں نا معلوم علوم سکھا دیئے تھے تو بھی انشاء اللہ سیکھ جائے گا اور تجھے وہ عظیم حد اوسط حاصل ہو جائے گی۔ جسے حق تعالیٰ نے فکر و نظر کے مقتضیات میں شامل فرمایا ہے۔ اس وقت تو انہیں دلائل کے سانچوں اور شکلوں میں ڈھال سکتا ہے۔ لہذا اسے ان میں ڈال اور منطق سے اس کا پورا پورا حق ادا کر پھر اسے الفاظ کے کپڑے پہنا کر دنیائے خطاب و گفتگو میں لے آ جب کہ اس کی گھنڈیاں مضبوط ہوں اور عمارت صحیح ہو۔ لیکن اگر جھگڑے اور شکوک و شبہات پیش آنے پر تو دلائل کی دلدل میں پھنس گیا اور غلط کو صحیح سے الگ نہ کر سکا اور چونکہ یہ باتیں صنعتی اور وضعی ہیں۔ جن کے مختلف گوشوں میں مساوات پائی جاتی ہے اور وضع و اصطلاح کی وجہ سے متشابہ ہیں اور سب گوشے ایک ہی جیسے ہیں۔ اس لیے ان میں صحیح و غلط کا پہچاننا مشکل ہے تو پھر تجھے اس دلدل سے نکلنا بڑا مشکل ہو جائے گا۔ کیونکہ حق کی راہ اسی وقت روشن ہوتی ہے جب وہ بالطبع ہو اور تیرے شبہات میں اضافہ ہوتا ہی چلا جائے گا اور مطلوب پر دبیز سے دبیز پردے پڑ جائیں گے اور تیری اس تک رسائی نہ ہو سکے گی۔ اکثر بڑے بڑے مفکروں اور پچھلے علماء کا یہی حشر ہوا۔ خصوصاً ان کا جن کی مادری زبان عجمی تھی اور ان کے دل و دماغ پر چھائی ہوئی تھی یا جن کا اوڑھنا بچھونا ہی منطق تھی۔ وہ منطق ہی کو حق و باطل جانچنے کا ایک معیار قرار دیتے تھے اور اسی پر ہر بات کسا کرتے تھے اور عقیدہ رکھتے تھے کہ منطق صحیح و غلط میں تمیز کرنے کا ایک طبعی قانون ہے۔ اسی غلط فہمی میں مبتلا ہو کر وہ دلائل کے شکوک و شبہات میں الجھ کر رہ گئے اور حیرت و سرگردانی میں ہاتھ پاؤں مارتے رہے اور ان بے چاروں کو اس سے چھٹکارا ہی نصیب نہ ہو سکا۔ حق معلوم کرنے کا طبعی ذریعہ صرف طبیعی فکر ہے جب کہ وہ تمام اوہام و شکوک سے مانجھ لیا جائے۔ اور مفکر اللہ کی رحمت پر بھروسہ کر کے اللہ سے صحیح راہ کی توفیق کا خواستگار ہو۔ منطق تو اس فکر کا فعل واضح کرتی ہے اور اکثر حالات میں اس کے ساتھ ساتھ چلتی ہے۔ بہر حال اللہ آپ کو ہدایت دے۔ آپ ہمارا بیان غور سے پڑھیں اور جب مسائل میں غور کرنے کی ضرورت لاحق ہو تو اللہ کی رحمت کے پورے پورے خواستگار ہوں۔ تا کہ حق تعالیٰ آپ کے دل میں صحیح خیالات پیدا کرے اور آپ کا دل حق کے فیضان سے جگمگا جائے۔ اللہ ہی اپنی رحمت کی توفیق عطا فرماتا ہے اور اصل علم اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

فصل نمبر ۳۰

الٰہیات میں زیادہ غور نہ کیا جائے اور نہ اس کی جزئیات کی کرید کی جائے

یاد رکھیے متمدن ممالک میں مروجہ علموں کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ علم جو مقصود بالذات ہو جیسے اسلامیات مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ اور علم کلام وغیرہ اور عقلیات میں طبعیات اور الٰہیات وغیرہ (۲) وہ علوم جو پہلے علوم کا وسیلہ اور آلہ ہیں جیسا

اسلامیات کے لیے عربی لغت' نحو' صرف اور حساب وغیرہ اور معقولات کے لیے منطق۔ منطق متاخرین کے طریقے پر علم کلام اور اصول فقہ کا بھی آلہ ہے جن علموں کا تعلق مقاصد سے ہے۔ ان میں زیادہ غور وفکر کرنے میں ان کے جزئیات کے استنباط میں اور ان کے دلائل و براہین معلوم کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ ان سے ملکہ کے جم جانے میں مدد ملتی ہے اور مقصود بالذات معانی پر خوب روشنی پڑتی ہے۔ لیکن وہ علم جو دوسرے علموں کے لیے آلہ ہیں جیسے ادب و منطق وغیرہ ان میں آلات و وسائل ہونے کی حیثیت ہی سے غور کرنا چاہیے۔ زیادہ غور وفکر کی ضرورت نہیں۔ ورنہ ان کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ کیونکہ ان میں غور کرنے کا مقصد اتنا ہی ہے کہ یہ دوسرے علموں کا آلہ ہیں کوئی اور مقصد نہیں۔ آلہ اسی وقت استعمال کیا جاتا ہے جب مقصد نکالنا ہوتا ہے۔ لیکن جب مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو آلہ کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر پھر بھی آلہ کو استعمال کیا جائے تو ایک بیکار سی بات ہے۔ علاوہ ازیں آلی علوم میں مہارت پیدا کرنی سخت دشوار ہے۔ کیونکہ ان میں لمبے لمبے مباحث ہوتے ہیں اور ان کی جزئیات بے شمار ہیں اگر کوئی طالب علم آلی علوم میں پورا پورا منہمک ہو جائے تو ان علوم کے حاصل کرنے میں رکاوٹ پیدا ہوگی جو مقصود بالذات علوم ان آلی علوم کے مباحث ہی اس قدر طول طویل ہیں کہ انہیں کیا کافی وقت درکار ہے حالانکہ مقصود بالذات علوم اہم ہیں اور اگر دونوں کو حاصل کیا جائے تو اتنی عمر کہاں جبکہ صحیح معنی میں کسی ایک علم کو جزئیات کو احاطہ کرنے کیلئے عمر ناکافی ہے لہذا علوم آلیہ کا گہرا اور وسیع مطالعہ تضیع اوقات کے مترادف ہے اور ایک بیکار کام میں مصروفیت کے برابر ہے۔ متاخرین علماء نے نحو' منطق اور اصول فقہ میں ایسا ہی کیا ہے کہ ان میں بڑی لمبی چوڑی بحثیں کی ہیں اور ان میں تفریعات و استدلالات کو اتنی وسعت دی ہے کہ وہ بجائے علوم آلیہ کے مقصود بالذات بن گئے ہیں اور ان میں ایسے مباحث بھی لے آئے ہیں جن کی مقصود بالذات علوم میں بھی ضرورت نہ تھی۔ یہ بھی ایک قسم کا لغو عمل ہے اور تمام طلبہ کو نقصان دہ ہے کیونکہ طلبا کی علوم آلیہ کی بہ نسبت علوم مقصود بالذات کی طرف زیادہ توجہ ہونی چاہیے۔ لیکن جب وہ مسائل کے حاصل کرنے میں اپنی عمریں گنوا دیں گے تو وہ مقاصد میں کیسے اور کب کامیاب ہوں گے اسی لیے اساتذہ کو چاہیے کہ وہ علوم آلیہ میں زیادہ گہرے نہ اتریں اور طلبہ اور ان کی غرض و غایت پر آگاہ کر دیں۔ بس یہیں ٹھہر جائیں آگے نہ بڑھیں۔ اگر کسی کا حوصلہ یہ ہو کہ ان میں کسی قسم کا غلو کرنا چاہے تو اسے اوپر چڑھنا چاہیے خواہ کسی دشوار گذار مرحلہ پر پہنچ جائے یا آسان مرحلہ پر۔ ایک شخص کو وہی بات آسان ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے۔

فصل نمبر ۳۱

تعلیم کے طریقے اور اسلامی ملکوں میں تعلیم کے مختلف طریقے

یاد رکھیے بچوں کو قرآن کی تعلیم دینا ایک دینی شعار ہے جسے مسلمان اپنائے ہوئے ہیں اور عمل بھی کرتے ہیں۔ کیونکہ اس طرح قرآن پاک کی آیتوں کی وجہ سے اور بعض حدیثوں کے متنوں سے دلوں میں ایمان و عقائد اچھی طرح بیٹھ

جاتے ہیں اور قرآن حکیم کی تعلیمی بنیادوں پر آگے چل کر دیگر علموں کی بنیادیں اٹھائی جاتی ہیں۔ کیونکہ بچپن میں تعلیم ذہن میں خوب بیٹھتی ہے اور یہ تعلیم بعد والی تعلیم کی اساس اور جڑ ہوتی ہے کیونکہ دلوں کے حق میں سب سے پہلے علم کا وہی درجہ ہے۔ جو درجہ ملکوں کے حق میں اساس کا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اساس کے اندازوں پر اور اسی کے مطابق عمارت کا حال ہوا کرتا ہے۔ بچوں کو قرآن پاک کی تعلیم دینے کے سلسلے میں نتائج کے اعتبار سے لوگوں میں اختلاف ہے۔ جس کی بنا پر مختلف ملکوں میں مختلف طریقے مروج ہیں۔ مغرب والے بچوں کو شروع میں صرف قرآن پاک کی تعلیم دیتے ہیں اور لکھنا پڑھنا بھی سکھا دیتے ہیں اور قرآنی رسم الخط کے اختلافات کو بھی ذہن نشین کرا دیتے ہیں۔ باقی قرآن پڑھنے کے زمانے میں انہیں حدیث یا قرآن یا فقہ یا کوئی اور علم ہرگز نہیں سکھاتے اور نہ انہیں شعر و ادب کی طرف متوجہ ہونے دیتے ہیں جب تک کہ وہ قرآن پاک کی تعلیم میں پختہ نہ ہو جائیں یا اسے چھوڑ نہ دیں جو بچہ قرآن پاک نہیں پڑھ سکتا وہ عموماً کسی قسم کا علم بھی نہیں پڑھ سکتا۔ مغرب کے تمام شہروں میں اور ان کے ملحقہ بربری شہروں میں اور مغربی قوموں میں بچوں کے جوان ہونے تک یہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔ اسی لیے بچے قرآن کے رسم الخط میں بھی ہوشیار ہو جاتے ہیں اور قرآن کے حافظ بھی بن جاتے ہیں۔ لیکن اندلس والے قرآن و کتابت کی تعلیم ایک ہی زمانے میں دیتے ہیں یہ لوگ تعلیم میں بس اسی چیز کا خیال رکھتے ہیں۔ لیکن قرآن پاک چونکہ شریعت کی جڑ اور اس کی بنیاد ہے اور دین و علوم دینیہ کا سرچشمہ ہے تو تعلیم میں قرآن ہی کو اصل قرار دے کر قرآن ہی پر زیادہ زور دیتے ہیں اور تعلیم قرآن پر ہی قناعت نہیں کرتے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ بچوں کو عموماً عربی اشعار و نثر نگاری بھی سکھاتے ہیں۔ قوانین عربیہ بھی بتاتے اور یاد کراتے ہیں اور خوش خطی اور لکھنا پڑھنا بھی سکھاتے ہیں۔ اور ان میں سے کسی پر زیادہ زور نہیں ڈالتے۔ حتیٰ کہ بچہ جوان ہو کر عربی زبان میں اشعار میں کچھ شد بد حاصل کر لیتا ہے اور خوش خطی و کتابت میں اچھا خاصا ہوشیار ہو جاتا ہے اور علوم وفنون کے دامن سے چمٹ جاتا ہے۔ اگر وہاں تعلیم و تدریس کا اعلیٰ انتظام ہے تو وہ دیگر علوم بھی حاصل کرنے کے قابل بن جاتا ہے۔ لیکن یہ بچے اعلیٰ تعلیم حاصل نہیں کرتے اور ان کی تعلیم اسی حد تک آ کر رک جاتی ہے۔ کیونکہ ان کے ملکوں میں مزید تعلیمات کا انتظام نہیں ہے۔ بس ان کے وہی علم پلے پڑتا ہے جسے وہ ابتدائی تعلیم سے حاصل کر چکے ہیں۔ خیر جن کو اللہ ہدایت دے ان کے لیے اتنا ہی کافی ہے کیونکہ ان میں اتنی صلاحیت ہو جاتی ہے کہ اگر ماحول سازگار پائیں تو مزید تعلیم حاصل کر سکتے ہیں۔ افریقہ والے قرآن و حدیث بھی ساتھ ساتھ پڑھاتے ہیں اور علوم کے اصول و قوانین اور بعض مسائل بھی یاد کرا دیتے ہیں۔ لیکن قرآن پر اور قرآن یاد کر لینے کے بعد قرآن کی مختلف روایتوں پر اور قراءتوں پر خاص توجہ دیتے ہیں اور لکھنا پڑھنا بالطبع سکھاتے ہیں۔ ان کا طریقہ تعلیم اندلس والوں کے طریقہ تعلیم سے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ یہ لوگ تونس میں بس گئے تھے اور تونس والے انہیں سے قرآن پڑھتے تھے جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے اہل مشرق کے ہاں بھی مخلوط تعلیم کا رواج ہے۔ لیکن مجھے یہ معلوم نہیں کہ ان کی خاص توجہ کس پر ہوتی ہے۔ ہم سے بیان کیا جاتا ہے کہ یہ لوگ جوانی میں قرآن پاک علمی کتابیں اور اصول و قوانین علم سیکھتے ہیں۔ بلکہ ان کے ہاں خوشخطی سکھانے کے لیے ایک خاص قانون ہے اور دیگر صنعتوں کی طرح اس کے مستقل اساتذہ ہوتے ہیں۔ رسم الخط بچوں کے مکتبوں میں نہیں سکھایا جاتا۔ البتہ مکتبوں میں بچے تختیاں لکھتے ہیں۔ جس سے انہیں معمولی لکھنا آ جاتا ہے لیکن جو خوشخطی سیکھنا چاہتا ہے تو بعد میں اپنے اپنے حوصلہ اور شوق کے مطابق خوش نویسوں سے سیکھ لیتا ہے افریقہ والے اور مغرب والے قرآن پاک کی تعلیم پر

قناعت کرنے کی وجہ سے زبان کے ملکہ سے قاصر رہتے ہیں۔ کیونکہ عام طور پر صرف قرآن پاک سے ملکہ پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ قرآن جیسی عبارت لانے سے انسان قاصر ہے۔ لہٰذا لوگوں کو قرآن پاک کے بیان کے انداز وں کو استعمال کرنے سے منع کیا جاتا ہے اور ان کی پیروی کرنے سے روکا جاتا ہے۔ قرآن پر بس کرنے والوں کے سامنے بجز اسالیب قرآن کے اور کوئی اسلوب ہی نہیں۔ اس لیے ایسے لوگوں کو عربی زبان کا ملکہ حاصل نہیں ہوتا اور وہ بے چارے عربی ادب میں کمزور رہ جاتے ہیں اور عربی انشاء پر پوری طرح سے قادر نہیں ہوتے اور ان دونوں میں افریقہ والے پھر بھی عربی ادب میں مغرب والوں سے اچھے ہیں۔ کیونکہ یہ قرآن کی تعلیم کے زمانے میں اور علوم کی بھی تعلیم دیتے ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے یہ پھر بھی اپنے خیالات عربی زبان میں کچھ نہ کچھ بیان کرنے پر قادر ہوتے ہیں۔ لیکن بلاغت کی حد تک پہنچنے سے قاصر ہیں۔ جیسا کہ اس کا بیان اپنی جگہ پر آ رہا ہے۔ اہل اندلس کے ہاں تعلیم میں چونکہ گونا گونی ہے۔ روایات اشعار کی کثرت ہے انشاء نگاری ہے اور عربی ادب بچپن ہی سے پڑھایا جاتا ہے اس لیے ان میں ایسا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے جس سے وہ عربی ادب میں مشہور ہو جاتے ہیں۔ لیکن دوسرے علموں میں پیچھے رہتے ہیں کیونکہ یہ قرآن و حدیث سے دور رہتے ہیں جو علوم دینیہ کے دو سر چشمے اور اساس ہیں۔ اس لیے یہ بچپن کے بعد والی تعلیم کے مطابق یا تو خوش نویس یا ماہر ادیب ہوتے ہیں یا کمزور رہ جاتے ہیں۔

قاضی ابوبکر ابن عربی نے ''السرحلت'' میں ایک انوکھا طریقہ تعلیم تحریر فرمایا ہے اور بار بار دہرایا ہے۔ انہوں نے تمام علموں پر ادب و شعر کو مقدم کرنے کی ہدایت فرمائی ہے جیسا کہ اندلس والوں کا طریقہ تعلیم ہے۔ فرماتے ہیں: کیونکہ اشعار عربوں کی روایات کا مخزن ہیں۔ علاوہ ازیں تعلیم میں ادب کو اول مقام دینے کی دعوت تحفظ ادب عربی کی ضرورت بھی دیتی ہے پھر ادب کے بعد حساب سیکھا جائے اور اس میں اتنی مشق کی جائے کہ حسب ضرورت مہارت پیدا ہو جائے پھر قرآن پاک پڑھا جائے اس طریقہ تعلیم سے طلباء کے لیے قرآن آسان ہو جاتا ہے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں ہمارے اہل وطن بھائیوں کی غفلت کی انتہا ہو گئی کہ وہ شروع ہی میں بچوں کو قرآن پاک پڑھا دیتے ہیں۔ بچے بلا سمجھے بوجھے طوطے کی طرح قرآن رٹ لیتے ہیں اور قرآن کی تعلیم پر جیسی توجہ دی جانی چاہیے تھی وہ دیگر علموں پر دی جاتی ہے پھر فرماتے ہیں پہلے اصول دین سیکھے جائیں پھر اصول فقہ پر مجادلہ پھر حدیث و علوم حدیث اور بیک وقت دو علم نہ سکھائے جائیں۔ ہاں اگر طالب علم ذہین و شوقین ہے تو دوسری بات ہے۔ قاضی صاحب نے جو طریقہ تعلیم بتایا ہے وہ ہے تو قابل قدر مگر زمانے کے رسوم اور اس کا ماحول اس طریقہ تعلیم کے لیے ساز گار نہیں اور حالات پر رسموں ہی کا غلبہ ہوتا ہے سب سے پہلے بچوں کو قرآن پاک پڑھانے کی رسم اس لیے پڑی کی برکت و ثواب پیش نظر رکھا گیا اور یہ اندیشہ بھی تھا کہ خدا نخواستہ اگر بچپن میں کسی وجہ سے بچے کی تعلیم رک گئی تو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کی قرآن کی تعلیم بھی جاتی رہے۔ کیونکہ بچہ بلوغت سے پہلے پہلے ماں باپ کا حکم مانتا ہے اور اسے ماں باپ جس راہ پر چلاتے ہیں چل پڑتا ہے۔ لیکن جوان ہو کر جوانی کی ترنگ میں اطاعت کا پٹہ اتار پھینکتا ہے۔ شاید جوان ہو کر شیطانی راہ اختیار کر بیٹھے اور قرآن کی تعلیم سے محروم رہ جائے۔ اگر کسی بچے کے بارے میں یقین ہو کہ وہ برابر پڑھتا رہے گا اور تکمیل علوم تک تعلیم کا سلسلہ جاری رکھے گا تو پھر قاضی ابوبکر ہی کا طریقہ تعلیم بہت اچھا ہے اور تمام دنیا کے طریقوں سے پسندیدہ اور قابل قدر ہے لیکن مستقبل کی خبر کسے؟ اللہ جو چاہتا ہے فیصلہ صادر فرماتا ہے اور اس کا فیصلہ کوئی ٹالنے والا نہیں۔

فصل نمبر ۳۲

طلبہ پر سختی مضر ہے

خوب یاد رکھیے کہ تعلیم کے سلسلے میں مار پیٹ اور ڈانٹ ڈپٹ مضر ہے۔ خصوصاً چھوٹے چھوٹے بچوں کے حق میں۔ کیونکہ یہ استاد کی نااہلی اور غلط تعلیم کی نشانی ہے جن کی نشوونما ڈانٹ ڈپٹ اور قہر و تشدد سے ہوتی ہے خواہ وہ پڑھنے والے بچے ہوں یا لونڈی غلام ہوں یا نوکر چاکر ہوں ان کے دل و دماغ پر استاد کا قہر ہی چھایا رہتا ہے بے چاروں کی طبیعت بجھ کر رہ جاتی ہے۔ امنگ و حوصلہ پست ہو جاتا ہے۔ شوق و دلچسپی جاتی رہتی ہے اور طبیعت میں سستی پیدا ہو جاتی ہے۔ بلکہ بعض اوقات تو دماغ ہی معطل ہو کر رہ جاتا ہے اور سلب کا مادہ سلب ہو جاتا ہے۔

تشدد سے جھوٹ اور بد باطنی پیدا ہوتی ہے اور خودداری سلب ہو جاتی ہے: قہر و تشدد سے بچوں میں جھوٹ بولنے کی بھی عادت پڑ جاتی ہے اور بد باطنی کی بھی۔ بچے ڈر کے مارے مار پیٹ سے بچنے کے لیے مکر و فریب سے کام لینے لگتے ہیں۔ گویا قہر و تشدد بچوں کو مکر و فریب جھوٹ اور دغابازی کی تعلیم دیتا ہے اس طرح ان پر جب ایک زمانہ جھوٹ بولتے بولتے گزر جاتا ہے اور کچی عمر ہوتی ہی ہے تو یہ عیب ان کی طبیعت ثانیہ بن جاتے ہیں اور سنجیدگی کی عمر میں بھی نہیں جاتے نیز ایسے بچوں سے اجتماعی حیثیت سے انسانیت کی خوبیاں سلب ہو جاتی ہیں یعنی حمیت غیرت خودداری اپنی طرف سے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے مدافعت۔ الغرض یہ تمام خوبیاں جاتی رہتی ہیں اور وہ مردہ دل ہو جاتا ہے اور ایک قسم کی کے بزدلی پیدا ہو جاتی ہے۔ ایسے بچے ان تمام باتوں میں دوسروں کے محتاج ہو جاتے ہیں بلکہ ان میں فضائل و اخلاق جمیلہ حاصل کرنے کے جذبات سرد پڑ جاتے ہیں اور وہ انسانی جوہر کھو کر اسفل السافلین میں جا گرتے ہیں۔ ہر اس قوم کا بھی یہی حال ہوتا ہے جو دوسری قوم کے قہر و تسلط کی مٹھی میں آ جاتی ہے اور جور و ستم کا شکار رہنے لگتی ہے ظلم و تشدد وہی کرتا ہے جو مغلوب الغضب ہوتا ہے۔ اپنے غصہ پر قابو نہیں پاتا اور اس میں اتنی علمی مہارت نہیں ہوتی کہ صحیح طریقے سے سمجھا سکے۔ جب تم اس قسم کے اساتذہ کا تتبع کرو گے تو ان سب میں یہی عیب کارفرما نظر آئیں گے۔ یہودیوں پر غور کرو اور ان کی بداخلاقیوں پر بھی جو ان میں پائی جاتی ہیں حتیٰ کہ ان میں لوگ دنیا کے ہر گوشے سے اور ہر زمانے میں خباثت نفس اور مکر و فریب میں مشہور ہیں۔ اس کا سبب وہی حقیقت ہے جو ہم نے تمہارے سامنے رکھی ہے۔ اس لیے استاد کو طلبہ پر اور والدین کو اولاد پر حد سے زیادہ سختی نہیں کرنی چاہیے۔ محمد بن ابو زید نے اساتذہ اور طلباء کے آداب میں ایک کتاب لکھی ہے اس میں آپ لکھتے ہیں کہ اگر آداب سکھانے کے لیے بچوں کو مارنے کے بغیر چارہ ہی نہ ہو تو تین قمچیوں سے زیادہ نہ ماری جائیں۔ فاروق اعظمؓ کا فرمان ہے کہ جسے شریعت نے ادب نہ سکھایا حق تعالیٰ اسے ادب نہ سکھائے۔ یہ اس لیے فرمایا تاکہ لوگ ادب سکھائے جانے کی ذلت سے محفوظ رہیں اور آپ کو اس بات کا بھی یقین تھا کہ جب کسی نے شارع علیہ السلام سے جو اس کے مصالح اور بہتری سے خوب واقف ہیں ادب نہیں سیکھا تو وہ مار پیٹ سے بھی ادب نہیں سیکھ سکے گا۔ ہارون الرشید نے جب محمد امین کو امین کے

اتالیق احمر کے حوالے کیا تو چند نصیحتیں کیں جو آب زر سے لکھنے کے قابل ہیں فرمایا:

اے احمر! امیر المؤمنین نے اپنے دل کا ٹکڑا اور دل کا پھل تمہارے حوالے کر دیا ہے۔ تم شہزادے پر اپنا ہاتھ پھیلا ہوا رکھو (انہیں اپنے اشارے پر چلاؤ) اور انہیں اپنا فرمانبردار بناؤ۔ اور اسی مقام پر رہو جو مقام امیر المومنین نے تمہیں عطا فرمایا ہے۔ انہیں اللہ کی کتاب پڑھاؤ' تاریخی حقائق سمجھاؤ اشعار کی روایت کراؤ (عربی ادب سکھاؤ) احادیث کی تعلیم دو۔ گفتگو کے موقعے بتاؤ اور بات کرنے کے ڈھنگ سکھاؤ۔ ہنسنے پر پابندی لگاؤ ہاں کبھی کبھی ہنسی آ جائے تو خیر۔ انہیں بتاؤ کہ جب بنو ہاشم کے بزرگ آئیں تو ان کی تعظیم کرنے کی عادت ڈالو اور جب حکام اپنی اپنی کچہریوں میں حاضر ہو تو ان کی بھی تعظیم بجا لاؤ۔ خبردار! ایسا کوئی لمحہ نہ آنے پائے کہ تم انہیں کوئی مفید بات نہ بتاؤ۔ لیکن اس طرح بتاؤ کہ یہ دل برداشتہ نہ ہوں ورنہ ان کا ذہن بجھ کر رہ جائے گا۔ خبردار ان سے چشم پوشی نہ کرنا۔ ورنہ ان کے مزاج میں آوارگی و آزادی پیدا ہو جائے گی اور پھر اس کی عادت بن جائے گی۔ حتی الامکان محبت و پیار و نرمی سے زیادہ سے زیادہ دیر تک اپنے پاس بٹھا کر ان کی اصلاح کرو اور آداب سکھاؤ۔ اگر اس طرح یہ مہذب و شائستہ نہ بنیں تو پھر سخت پکڑو۔

فصل نمبر ۳۳

طالب علم کے لیے سفر کرنا اور یگانہ روزگار علماء سے استفادہ کرنا علم و کمال میں اضافہ کا موجب ہے

کیونکہ انسان معارف و اخلاق اور خصائل اور فضائل کبھی تو تعلیم و تدریس سے حاصل کرتا ہے اور کبھی بزرگوں کی صحبت میں بیٹھ کر ان کی باتوں سے اور ان کی نقل و حرکات سے علم حاصل کرنے کی دوسری صورت انتہائی مضبوط بے حد قوی اور ذہن میں خوب جمنے والی ہوتی ہے۔ پھر جس قدر اساتذہ کی کثرت ہوگی اسی قدر علموں کی مہارتوں میں استحکام و جماؤ پیدا ہوگا۔ تعلیم کے سلسلے میں اصطلاحات بھی مبتدی کے ذہن کو پراگندہ کرتی ہیں بہت سے طلبا سمجھنے لگتے ہیں کہ یہ بھی علم کے اجزاء ہیں۔ ان کا یہ شبہ اساتذہ کی صحبت ہی دور کر سکتی ہے۔ کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ اصطلاحات میں ہر استاد کی ایک مخصوص رائے ہے لہذا متعدد اساتذہ کی ملاقات سے اصطلاحات میں تمیز کرنے کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور وہ سمجھ جاتا ہے کہ اصطلاحات علم سے بالکل جداگانہ چیزیں اور تعلیم کے وسائل و ترق ہیں جو اس کے قوی کو رسوک و استحکام کی طرف پہنچاتے ہیں اور اٹھاتے ہیں اور اس کے علوم تکمیل تک پہنچاتے ہیں اور علموں کو ممتاز کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں طلبہ کا ملکہ اساتذہ کی صحبت میں رہ کر اور ان

سے براہ راست مسائل سن کر قوی ہو جاتا ہے اور جب اساتذہ کی کثرت ہوگی تو ملکہ میں مزید استحکام و رسوخ حاصل ہوگا۔ لیکن یہ تمام باتیں اس کے لیے ہیں جسے اللہ علم و ہدایت کی توفیق عطا فرمائے الغرض فوائد و کمالات حاصل کرنے کے لیے ایک طالب علم کو سفر کے بغیر چارہ نہیں تاکہ مختلف اساتذہ سے استفادہ کیا جا سکے۔

فصل نمبر ۳۴

علماء سیاست سے اور اُس کی چالوں سے دور رہتے ہیں

کیونکہ علما نظر و فکر کے عادی ہوتے ہیں۔ بحر معانی میں غوطے لگاتے رہتے ہیں اور انہیں ذہن میں عام اور کلی امور کی شکل میں محسوسات سے الگ کرنے میں مصروف رہتے ہیں۔ تاکہ ان پر عام حکم لگایا جا سکے۔ وہ خصوصی مادے یا شخص یا نسل یا قوم یا کسی خاص طبقہ پر حکم نہیں لگاتے پھر ذہن میں آئی ہوئی کلیات کو ان کے خارجی افراد پر منطبق کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں وہ فقہی قیاسات کے عادی ہوتے ہیں اور جزئیات کو اشباہ و نظائر پر قیاس کرتے رہتے ہیں۔ اس لیے ان کے احکام و فکر و نظر کا مرجع ذہنی امور ہوتے ہیں۔ پھر جب وہ غور و فکر سے فارغ ہوتے ہیں تو یہی کوشش کرتے ہیں کہ ذہنی کلیات خارجی جزئیات پر منطبق ہوں۔ انہیں مطلق مطابقت کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ ہاں خارجی جزئیات ذہنی کلیات سے نکالتے رہتے ہیں مثلاً احکام شرعیہ جو کتاب و سنت سے محفوظ دلائل کے جزئیات ہیں۔ ان میں خارجی کے جوان ہونے تک یہی طریقہ رائج ہے۔ اسی طرح اگر کوئی طالب علم جوان ہو کر قرآن پاک پڑھنا چاہے تو اس کے لیے بھی یہی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔ اس لیے بچے قرآن کے رسم الخط میں بھی ہوشیار ہوتے ہیں اور قرآن کے حافظ بھی بن جاتے ہیں۔ لیکن اندلس والے قرآن و کتاب کی تعلیم ایک ہی زمانہ میں دیتے ہیں۔ یہ لوگ تعلیم میں بس اسی چیز کا خیال رکھتے ہیں۔ لیکن چونکہ قرآن پاک شریعت کی جڑ اور اس کی بنیاد اور دین وان میں کوئی ایسا مانع موجود ہو جو شبیہ و مثال کے ساتھ قیاس سے مانع ہو۔ اور اس کلی کے خلاف ہو جس کی تطبیق پیش نظر ہو۔ احوال تمدن میں ایک چیز کا قیاس دوسری چیز پر نہیں کیا جا سکتا۔ اگر دونوں کسی بات میں مشابہ ہوں کیونکہ ممکن ہے ان میں دیگر باتوں میں ایک چیز دوسری چیز کے خلاف ہو۔ چونکہ علماء احکام کو عام بنانے کے اور بعض کو بعض پر قیاس کرنے کے عادی ہیں اس لیے جب وہ سیاست میں غور کرتے ہیں تو اسے بھی اپنے غور و فکر کے پیمانوں میں ڈال کر اور اپنے استدلالات کے نوع میں شمار کر کے غور کرتے ہیں۔ اس لیے کثرت سے غلطیاں پیش آتی ہیں۔ لہٰذا وہ سیاست میں ناقابل اعتماد سمجھے جاتے ہیں۔ ٹھیک یہی مثال ان ہوشیار و ذہین حضرات کی ہے جو اپنے ذہنوں کی روشنی میں معانی میں غور و فکر کرتے ہیں اور فقہا کی طرح جزئیات میں قیاس کرنے لگتے ہیں اور غلطیوں کا شکار ہوتے ہیں لیکن عوام کو جو سلیم الطبع اور معتدل ذہن کے ہوتے ہیں۔ چونکہ ان کا فکر کوتاہ ہوتا ہے اور وہ فکر کے خوگر بھی نہیں ہوتے اس لیے وہ ہر مادہ پر اس کے حکم پر قناعت کرتے ہیں اور ہر خاص حال کو اور خاص شخص کو اسی پر برقرار رکھتے ہیں جس کے ساتھ وہ خاص ہے اور وہ حکم کو قیاس اور تعمیم کے

ذریعے آگے نہیں بڑھنے دیتے اور اکثر حالات میں اپنے فکر کو محسوس مادوں سے جدا نہیں ہونے دیتے اور اپنے ذہن میں ان سے تجاوز نہیں کرتے جیسے کوئی تیرنے والا موج کے ڈر سے خشکی سے جدا نہیں ہوتا۔ ایک شاعر کہتا ہے کہ جب تم تیرو تو کنارے کے قریب قریب رہو زیادہ دور نہ جاؤ۔ کیونکہ سلامتی ساحل ہی کے قریب ہے۔ اس لیے جب وہ سیاست میں غور کرتے ہیں تو غلطیوں سے محفوظ رہتے ہیں اور ابنائے جنس کے معاملات میں صحیح النظر ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کی اقتصادی حالت بھی اچھی رہتی ہے اور ان کے استقامت فکر کی وجہ سے پیش آنے والے نقصانات بھی ان سے ٹلتے رہتے ہیں۔ سچ ہے ایک عالم پر ایک بڑا عالم ہوتا ہے۔ یہیں سے یہ بات بھی روشن ہوئی کہ منطق بھی غلطیوں سے محفوظ نہیں کیونکہ اس میں بھی کثرت سے کلیات کا چناؤ کیا جاتا ہے اور کلیات محسوسات سے بہت دور ہیں کیونکہ ان کا مدار معقولاتِ ثانیہ پر ہیں۔ شاید ان مادوں میں کوئی ایسا مانع موجود ہو جو مطابقت کے وقت احکام مانع اور رومنافی ہو لیکن چونکہ معقولاتِ اولی کی تجرید محسوسات کے قریب ہے اس لیے وہ ایسے نہیں۔ کیونکہ یہ خیالی ہیں اور محسوسات کی صورتیں ان کی مطابقت کی محافظ وشاہد ہیں۔

فصل نمبر ۳۵

مسلمان علماء اکثر عجمی ہیں

یہ ایک عجیب بات ہے کہ اسلام میں اکثر علماء عجمی ہیں خواہ ماہر علوم شرقیہ ہوں یا علوم عقلیہ۔ غیر عجمی علما شاذ و نادر ہی ملیں گے۔ اگر کوئی عالم نسبت میں عربی ہے تو وہ زبان پرورش اور شیوخ کی حیثیت سے عجمی ہے۔ بس مذہب عربی ہے اور صاحب شریعت بھی عربی ہی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ آغاز اسلام میں سادگی اور بدویت کے تقاضوں کے مطابق نہ کوئی علم تھا اور نہ صنعت۔ لوگ شریعت کے احکام (اوامر ونواہی) سینوں میں محفوظ رکھتے تھے اور ان کو کتاب وسنت سے ان کے ماخذ معلوم تھے۔ کیونکہ انہوں نے وہ ماخذ پیغمبر اسلام اور صحابہ کرام سے سیکھے تھے۔ لوگ اس زمانے میں عرب تھے اور تعلیم و تدریس اور تالیف وتدوین سے قطعی ناآشنا۔ پھر ان میں سے نہ کسی کو تعلیم پر آمادہ کیا گیا اور نہ انہیں تعلیم کی ضرورت ہی محسوس ہوئی۔ صحابہ اور تابعین کا زمانہ اسی طور پر گذر گیا۔ اس زمانے میں علماء کو قراء کہتے تھے کیونکہ علماء ہی کتاب وسنت کا لکھنا پڑھنا جانتے تھے اور امّی نہ تھے کیونکہ اس زمانہ میں امیت (لکھنا پڑھنا نہ جاننا) صحابہ میں عام تھی۔ کیونکہ وہ عرب تھے اور عرب عموماً امی تھے۔ اس لیے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علمائے قرآن کو قراء کہا جاتا تھا۔ کیونکہ وہ اللہ کی کتاب کو اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو اللہ ہی کی طرف سے نقل کی ہوئی تھی پڑھنے والے تھے۔ کیونکہ صحابہ نے احکام شرعیہ قرآن ہی سے پہچانے یا حدیث سے جو قرآن حکیم کی تفسیر وشرح ہے۔ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ میں تم میں دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں جب تک تم ان دونوں کو مضبوط تھامے رہو گے گمراہ نہ ہو گے۔ یعنی اللہ کی کتاب اور اپنی سنت کو۔ پھر جب سینہ بہ سینہ نقل میں ہارون الرشید کے اور بعد والے زمانے میں روز بروز دوری ہوتی چلی گئی تو قرآن پاک کی تفسیر کی اور حدیث کو قید

کتابت میں لانے کی ضرورت پیش آئی تا کہ ضائع ہونے سے محفوظ رہیں۔ پھر اسنادوں کی معرفت کی اور راویوں کی تعدیل کی ضرورت پیش آئی۔ تا کہ صحیح اور غیر صحیح اسناد میں تمیز کی جا سکے۔ پھر قرآن وسنت سے کثرت سے واقعات کا استنباط کیا جانے لگا اور عجمیوں کے خلط ملط ہونے سے عربی زبان میں بگاڑ شروع ہو گیا تو نحوی قوانین وضع کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ اب تمام شرعیہ علوم استنباط واستخراج مسائل میں اور نظائر وقیاس میں ملکات کے روپ میں آ گئے اور ساتھ ہی ساتھ دوسرے علموں کی بھی ضرورت محسوس کی جانے لگی جو ان کا وسیلہ بن سکیں۔ مثلاً ادب عربی کی ضرورت، استنباط وقیاس کے قوانین کی ضرورت اور قطعی دلائل سے ایمانیات وعقائد کی طرف سے مدافعت کی ضرورت محسوس کی جانے لگی۔ کیونکہ بدعت و الحاد کا دور دورہ آ گیا تھا اس لیے یہ تمام علوم ملکوں والے علوم بن گئے جو بذریعہ تعلیم حاصل کیے جانے لگے اور صنائع کے زمرے میں شامل ہو گئے۔ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ صنعتیں تمدن کی پیداوار ہیں اور عرب ان سے بہت دور ہیں۔ اس بنا پر علوم تمدن کی پیداوار ہوئے اور ان سے لامحالہ عرب دور ہوئے اور ان کی منڈیوں سے بھی۔ اس زمانے میں شہری عجمی تھے۔ یا عجمیوں کے ہم معنی لوگ (غلام) تھے اور وہ شہری تھے جو اس زمانے میں شہریت میں اور صنعت وحرفت میں عجمیوں کے تابع تھے۔ چونکہ پارسی حکومت کے زمانے میں ان میں شہریت چلی آ رہی تھی اور جڑیں پکڑ چکی تھی اس لیے وہ شہریت میں پکے تھے۔ چنانچہ علوم نحو کا موجد سیبویہ ہے اس کے بعد فارسی ہے اور اس کے بعد زجاج ہے۔ یہ سب عجمی ہیں کیونکہ یہ لوگ عربی زبان وماحول میں پلے بڑھے۔ اس لیے عربی انہوں نے اپنی پرورش گاہ اور عربوں میں رہنے سہنے سے سیکھی اور اس کے قوانین مرتب کر کے اسے ایک خوبصورت فن بنا کر اپنے بعد والوں کے لیے چھوڑ گئے۔ اس طرح محدث اور حفاظ حدیث اکثر عجمی ہیں۔ یا زبان وپرورش گاہ کی حیثیت سے عربی اور نسبت کی حیثیت سے عجمی ہیں۔ علمائے اصول فقہ تمام کے تمام عجمی ہیں اسی طرح علمائے علم کلام اور تمام مفسرین عجمی ہیں۔ غرضیکہ حفاظت وتدوین علوم کے لیے عجمیوں نے ہی کمر ہمت باندھی اور رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان ذی شان کے ظہور کا وقت آیا کہ اگر علم آسمان کے گوشوں میں بھی جا چھپے گا تو اسے وہاں سے اہل فارس اتار لائیں گے۔ رہے وہ عرب جنہوں نے شہریت وتمدن کا زمانہ پایا اور بدویت سے شہریت میں منتقل ہوئے۔ انہیں ریاست وحکومت اور ان کی حفاظت وانتظام ہی نے فرصت نہ لینے دی کہ وہ علمی خدمات سرانجام دیتے۔ علاوہ ازیں علوم صنائع میں شمار ہوتے تھے اور عرب چونکہ روساء تھے اور روساء کو صنعتوں اور محنت کے کاموں سے عار آتی ہے۔ اس لیے انہوں نے علمی خدمات کو اپنے حق میں عار سمجھ کر انہیں خالص عجمیوں کے یا عرب میں پیدا ہونے والے عجمیوں کے سپرد کر دیا۔ مگر عرب روساء عجمیوں کی ان خدمات کو برابر قدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھتے رہے۔ کیونکہ جن علوم دینیہ کی یہ خدمت کرتے تھے۔ وہی روساء عرب کا دین تھا اور وہی ان کے علوم تھے۔ علمائے دین کو علمائے عرب حقارت کی نگاہوں سے نہیں دیکھا کرتے تھے۔ حتیٰ کہ جب خلافت پورے طور سے عربوں کے ہاتھوں سے نکل گئی اور عجمیوں کے قبضہ میں چلی گئی تو اہل ملک کے نزدیک علوم شرعیہ کی وہ قدر وقیمت نہ رہی جو ہونی چاہیے تھے اب یہ علوم یتیم ہو گئے کیونکہ عجمی حکمران اس علم کی نسبت سے بہت دور تھے اور اہل علم کی قدر ومنزلت جاتی رہی کیونکہ حکمران خیال کرتے تھے کہ علماء ان سے بہت دور ہیں ایسے کاموں میں مشغول ہیں جو ملک وسیاست میں ان کے کام آنے والے نہیں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں علوم عقلیہ بھی اسلام میں اس وقت ظاہر ہوئے جب علمائے اہل تصنیف کا گروہ ممتاز ہو چکا تھا اور تمام علوم صنعت وحرفت کے زمرے میں

داخل ہو چکے تھے۔ چنانچہ یہ علوم بھی عجمیوں کے ساتھ ہی مخصوص رہے اور عرب ان علوم نقلیہ کی طرح علیحدہ ہی رہے۔ ان کا سہرا بھی معرب عجمیوں ہی کے سر رہا جیسا کہ تمام صنعتوں کا سہرا ان ہی کے سر ہے۔ جب تک عراق خراسان ماوراء النہر یعنی عجمی شہروں میں تمدن کی آب و تاب رہی۔ ان میں علوم کو بھی عروج رہا۔ لیکن جب شہر فنا کے گھاٹ اتر گئے اور ان سے تمدن ختم ہو گیا جو حصول علم و صنائع کے سلسلے میں اللہ کا ایک راز ہے تو عجم سے علوم کا بازار بھی سرد پڑ گیا۔ کیونکہ عجمیوں پر بدویت چھا گئی اور علوم انہی شہروں سے مخصوص ہیں جہاں بھرپور تمدن پایا جاتا ہے۔ آج بھرپور تمدن میں مصر سے بہتر کوئی علاقہ نہیں۔ اس لیے یہ علاقہ دنیا کی اصل، اسلام کا ایوان اور علوم و صنائع کا سرچشمہ ہے۔ ماوراء النہر میں بھی قدرے تمدن باقی ہے کیونکہ وہاں کی حکومت کی وجہ سے تمدن محفوظ ہے۔ اس لیے وہاں علوم و صنائع کا بھی قدرے دور دورہ ہے جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ اس پر وہاں کے بعض علماء کی بعض کتابیں دلالت کرتی ہیں جو ہم تک ہمارے شہروں میں بھی پہنچ چکی ہیں اور وہ ہیں سعد الدین تفتازانی۔ دیگر عجمی شہروں میں ہمارے علم میں امام ابن خطیب اور نصیر الدین تونسی کے بعد کوئی قابل اعتماد و مشہور عالم نہیں جو یگانہ روزگار ہوا اور اپنے علم میں طاق اور شہرہ آفاق ہو۔

فصل نمبر ۳۶

عربی زبان کے علوم

عربی زبان کے چار رکن (علوم) ہیں۔ لغت، نحو، بیان اور ادب۔ اہل شریعت کے لیے چاروں میں مہارت پیدا کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ تمام شرعی احکام کا ماخذ قرآن و حدیث ہی ہے اور یہ دونوں عربی زبان میں ہیں اور ان کے راوی جو صحابہ اور تابعین ہیں عرب ہیں اور ان کے مشکل مسائل کی شرح بھی عربوں ہی کی لغت سے کی جاتی ہے۔ اس لیے جو علم شریعت حاصل کرنا چاہتا ہے اسے ان علموں کا جاننا انتہائی ضروری ہے جن کا تعلق عربی زبان سے ہے۔ پھر ان علموں میں بھی اہمیت کے اعتبار سے تفاوت ہے جس علم سے شریعت کو جتنا زیادہ لگاؤ ہے وہ اسی قدر زیادہ اہم ہے۔ جب ہم علیحدہ علیحدہ ہر علم پر روشنی ڈالیں گے تو تمہیں شریعت سے اس کے تعلق کی کیفیت معلوم ہو جائے گی ہمارے بیان کا جو نتیجہ نکلا وہ یہ ہے کہ ان علوم میں سب سے زیادہ اہم اور مقدم علم نحو ہے۔ کیونکہ مقاصد پر دلالت و رہنمائی کے قواعد نحو ہی سے معلوم ہوتے ہیں۔ نحو ہی سے فاعل اور مفعول کا اور مبتداء و خبر کا علم ہوتا ہے۔ اگر علم نحو نہ ہوتا تو افادیت کی جڑ ہی نامعلوم ہوتی۔ بلاشبہ بظاہر تقدم میں لغت حقدار ہوتی۔ اگر لغت کے اکثر اوضاع اپنے موضوعات سے بالاتر رہے ہوتے اور ان میں تغیرات راہ پا لیتے لیکن اعراب میں جو اسناد، مسند اور مسند الیہ پر دلالت کرتے ہیں سے تغیرات رہ پاتے ہیں۔ اس لیے علم نحو لغت سے اہم اور اس پر مقدم مانا گیا کیونکہ نحو کے نہ جاننے سے سمجھنا ہی جاتا رہتا ہے۔ نحو سے عبارت کے سمجھنے کا انتہائی گہرا تعلق ہے اور لغت سے اس درجہ کا تعلق نہیں۔

علم نحو: یاد رکھیے عرف میں لغت کا اس عبارت پر اطلاق ہوتا ہے۔ جسے بولنے والا اپنے خیالات کے اظہار کے لیے استعمال کرتا ہے۔ چونکہ اس عبارت کا تعلق زبان سے ہوتا ہے۔ اس لیے زبان کو خیالات کے ادا کرنے کا ملکہ حاصل ہونا ضروری ہے۔ یہ ملکہ ہر قوم میں اپنی اپنی مادری زبانوں میں پایا جاتا ہے۔ زبان میں جو عربوں کو ملکہ حاصل ہے وہ غضب کا ہے اور مقاصد کو ظاہر کرنے کے لیے انتہائی واضح ہے۔ کیونکہ وہ بجائے کلموں کے بہت سے معانی پر مضاف ہی سے اور صلہ والے حرفوں سے کام لے لیتے ہیں اور انہیں مزید الفاظ کی حاجت نہیں پڑتی۔ یہ بات عربی زبان میں ہی پائی جاتی ہے۔ دیگر زبانوں میں ہر معنی اور ہر مفہوم کے لیے ایک مخصوص لفظ مقرر ہے۔ اس لیے جب ہم عربی جملوں کا دوسری زبانوں کے جملوں سے مقابلہ کر کے دیکھتے ہیں تو انہیں بہت ہی مختصر پاتے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان ((اوتیت جوامع الکلم)) کے یہی معنی ہیں۔ یعنی مجھے جامع کلمے عطا فرمائے گئے ہیں اور کلام میرے لیے بے حد مختصر کر دیا گیا ہے۔ اس لیے عربی زبان میں حروف، حرکات اور اوضاع لغویہ بھی معانی پر دلالت کرتے ہیں اور ان معانی کو ظاہر کرنے کے لیے انہیں کسی صنعت کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ان میں یہ مہارت خود بخود پیدا ہو جاتی ہے اور ایک دوسرے سے سیکھ لیتا ہے۔ جیسے ہمارے زمانے میں ہمارے بچے ہماری زبان خود بخود دیکھ جاتے ہیں۔ جب اسلام کا نور چہار دانگ عالم پھیلنے لگا اور عربوں نے دنیا کی قوموں کو مسخر کرنے اور ان کے ملک تاراج کرنے کے لیے حجاز چھوڑا اور عجمیوں سے گہرے تعلقات پیدا کیے تو اس پیدائشی ملکہ میں فتور پیدا ہونے لگا۔ کیونکہ ان کے کانوں میں نو آموز عربوں سے غلط عربی بھی پڑنے لگی اور سنتے سنتے وہ بھی غلط عربی بولنے لگے۔ اصل میں کان زبانی ملکوں کا باپ ہوتا ہے اور کانوں کو زبان میں بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ جب خالص عرب بھی غلط الفاظ و محاورے استعمال کرنے لگے تو علماء کو ڈر ہوا کہ زبان کا ملکہ کہیں پورے طور سے نہ بگڑ جائے اور اسی بگاڑ پر ایک طویل زمانہ گذر جانے کے بعد قرآن و حدیث کا سمجھنا دشوار ہو جائے۔ چنانچہ انہوں نے عربی محاورات سے کلی قوانین وضع کیے جن پر ہر قسم کے کلام کا قیاس کیا جاتا ہے اور نظائر کو نظائر سے ملا دیا جاتا ہے مثلاً فاعل پر پیش آتا ہے۔ مفعول پر زبر آتا ہے اور مبتداء پر پیش آتا ہے۔ پھر علماء نے دیکھا کلموں کی حرکات سے معنی بھی بدل جاتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے حرکات کا نام اعراب رکھا اور حرکات بدلنے والے کو عامل کہا۔ غرضیکہ اس علم کی مخصوص اصطلاحیں وضع کر لیں اور انہیں قید کتابت میں لے آئے اور مخصوص و مستقل فن گھڑ لیا جسے علم نحو کہتے ہیں۔

نحو کا سب سے پہلا مصنف: سب سے پہلے بنو کنانہ کے ابوالاسود دؤلی نے نحو پر قلم اٹھایا کہتے ہیں حضرت علیؓ نے اسے مشورہ دیا تھا کیونکہ انہوں نے زبان کا بگاڑ تاڑ لیا تھا تو اس کی محافظت کی طرف توجہ دلائی تھی۔ چنانچہ ابوالاسود نے فوراً موجودہ قوانین جو تتبع کر کے اس نے معلوم کیے تھے۔ زبان کی حفاظت کے لیے وضع کیے۔

نحو میں خلیل و سیبویہ کا درجہ: پھر اس کے بعد دیگر علماء نے توجہ کی حتی کہ ہارون رشید کے زمانہ میں خلیل بن احمد فراہیدی کا ظہور ہوا جب کہ لوگوں کو نحو کی سخت ضرورت تھی کیونکہ عربوں سے زبان کا پیدائشی ملکہ جاتا رہا تھا خلیل نے نحو کو چھان پھٹک کر صاف کیا اور اس کے ابواب مکمل کر دیئے۔ پھر یہی صنعت خلیل سے سیبویہ نے سیکھی اور سیبویہ نے اس کے تمام تر شے تکمیلی مراحل تک پہنچا دیئے اور اس کے شواہد و دلائل کثرت سے بیان کیے اور اس فن میں ایسی مشہور کتاب لکھی جو بعد والی

تمام کتابوں کی اصل و جڑ ثابت ہوئی۔ پھر ابوعلی فارسی اور ابوالقاسم زجاج نے طلبہ کے لیے نحو کی مختصر کتابیں لکھیں۔ جن میں وہ سیبویہ کے قدم بقدم چلے پھر تو نحو میں علماء نے لمبی چوڑی کتابیں لکھیں اور کوفی اور بصری نحویوں میں کچھ اختلاف بھی پیدا ہو گئے اور ہر ایک نے اپنی بات منوانے کے لیے کثرت سے دلائل و براہین پیش کیے اور نحو کی تعلیم میں دونوں شہروں کے طریقے بھی مختلف تھے۔ نحوی قاعدوں میں اختلاف کی وجہ سے بہت سی آیتوں کے اعراب میں بھی اختلاف واقع ہو گیا اور طلبہ کے حق میں بوجھ بن گیا۔ پچھلے علماء نے کوفیوں اور بصریوں کے طریقوں کو مختصر کر کے پیش کیا اور مختصر سی عبارت میں تمام مسائل جمع کر دیئے۔ جیسا کہ ابن مالک نے کتاب التسمیل وغیرہ میں کیا ہے۔ بعض علماء نے طلباء کے لیے ابتدائی مسائل پر ہی قناعت کی جیسا کہ زمخشری نے مفصل میں اور ابن حاجب نے اپنے مقدمہ میں کیا۔ بعض علماء نے قواعد نحویہ کو منظوم شکل میں پیش کیا۔ جیسا کہ ابن مالک نے اپنے چھوٹے بڑے ارجوزوں میں کیا اور ابن معطی نے ارجوزہ الفیہ میں کیا۔ غرضیکہ فن نحو میں بے شمار کتابیں ہیں اور اس کی تعلیم کے طریقے بھی مختلف ہیں۔ چنانچہ اگلے علماء کا طریقہ پچھلے علماء کے طریقے سے مختلف ہے۔ اسی طرح کوفیوں بصریوں بغدادیوں اور اندلسیوں کا الگ الگ طریقہ ہے۔ کچھ دنوں سے تو ایسا معلوم ہونے لگا ہے کہ نحو کا فن جاتا ہی رہے گا۔ کیونکہ تمدن و شہریت کے جاتے رہنے سے تمام علوم و صنائع میں زوال آنا لازمی ہے انہی ایام میں ہمارے پاس مغرب سے مصر سے اس فن کی ایک کتاب آئی ہے جس کے مصنف جمال الدین بن ہشام مصری ہیں۔ آپ نے اس کتاب میں اعراب کے مسائل مجمل و مفصل ہر طرح سے بیان فرمائے ہیں اور حروف مفردات اور جملوں پر خوب روشنی ڈالی ہے۔ اور مکررات نکال ڈالے ہیں۔ انہوں نے اس کا نام المغنی فی الاعراب رکھا ہے اور قرآن کے اعراب کے تمام نکات کی طرف بھی اشارے کیے ہیں۔ انہیں ابواب فصول اور قواعد کے سانچوں میں ڈھال دیا ہے اور باقاعدہ پیش کیا ہے۔ ہم اس کتاب کا مطالعہ کر کے نحو کے بہت بڑے علم سے آگاہ ہوئے۔ یہ کتاب اپنے مصنف کی بلند پائیگی پر گواہ ہے اور بتاتی ہے کہ ان کے پاس اس فن کا کافی اور بھرپور سرمایہ ہے۔ اس میں مصنف موصل والوں کے نقش قدم پر چلے ہیں جو ابن جنی کے قدم بقدم ہیں اور اس کی تعلیمات کی اصطلاحات کی پیروی کرتے ہیں۔ اس طرح انہوں نے اس فن کے نکات خوب بیان کیے ہیں جو ان کی کمال مہارت پر اور کثیر معلومات پر دلالت کرتے ہیں۔

علم لغت: اس علم میں موضوعات لغویہ کا بیان ہوتا ہے۔ جب عربی زبان کی حرکتوں (اعراب) میں گڑبڑ پیدا ہو گئی اور ان کی محافظت کے لیے قوانین نحویہ بنائے گئے۔ لیکن پھر بھی عجمیوں سے ملنے جلنے کی وجہ سے یہ خرابی دن بدن بڑھتی ہی رہی اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ یہ خرابی وصفیہ الفاظ میں بھی گھس گئی اور معانی میں گڑبڑ پیدا کرنے لگی اور کثرت سے عربی الفاظ اپنے غیر معنی موضوع میں استعمال کیے جانے لگے۔ کیونکہ لوگوں کا نوآموز عربوں کی اصطلاحات کی طرف جو خالص عربی کی مخالف تھیں۔ رجحان ہو گیا تو عربی لغت کے معنی محفوظ رکھنے کا رجحان ہی پلٹ گیا۔

لغت میں خلیل کی کتاب' کتاب العین: چنانچہ کچھ لغت کے امام اس کام کے لیے کمربستہ ہوئے اور لغات کی کتابیں لکھوائیں اس دوڑ میں سب کے پیش رو خلیل بن احمد فراہیدی ہیں۔ آپ نے لغت میں کتاب العین لکھی اس میں تمام حروف معجم کے مرکبات دو حرفی سہ حرفی چہار حرفی اور پنج حرفی جمع کر دیئے۔ عربی زبان کا کلمہ زیادہ سے زیادہ پنج حرفی ہوتا

ہے۔انہوں نے موجودہ چند طریقوں سے یہ حصر پیدا کیا ہے۔مثلاً عربی میں حروف تہجی ۲۸ ہیں۔اگر پہلے حرف سے ۲۷ حرف یکے بعد دیگرے مرکب کیے جائیں تو دو حرفی الفاظ ۲۷ بنتے ہیں۔

پھر اسی طرح دوسرے حروف سے ۲۶ حرف یکے بعد دیگرے مرکب کیے ہیں اسی طرح دو حرفی الفاظ بنائے ہیں۔ اخیر میں ۲۷واں حرف ۲۸ویں حرف سے جوڑا ہے جو صرف ایک نکلا ہے۔پھر دو حرفی الفاظ کو پلٹ کر دو حرفی الفاظ بنائے ہیں کیونکہ حرفوں کی ترکیب میں تقدیم و تاخیر کا اعتبار ہے۔پھر ہر دو حرفوں کو تیسرے حرف سے ملا کر الفاظ بنائے ہیں اور سہ حرفی الفاظ جمع کر دیئے ہیں۔پھر ان کی تقدیم و تاخیر سے سہ حرفی الفاظ بنا کر جمع کیے ہیں اسی طرح چہار حرفی اور پنج حرفی الفاظ نکال کر جمع کر دیئے ہیں۔اس لیے اس کتاب میں تمام مرکبات لغویہ گھیر لیے گئے ہیں اور خلیل نے حروف معجم پر مشہور ترتیب سے اس کے ابواب مرتب کیے ہیں اور اس میں ترتیب مخارج کا بھی اعتبار کیا ہے۔چنانچہ حروف حلق سے ابتدا کی پھر حروف حنک (تالو) سے۔پھر حروف اطراس (داڑھ) سے پھر حروف شفہ (ہونٹ) سے اور سب سے آخر میں حرف علت رکھے ہیں۔ جن کو حروف ہوائیہ بھی کہا جاتا ہے۔پھر حروف حلقیہ میں عین سے ابتدا کی۔کیونکہ حروف حلقیہ میں یہی سب سے زیادہ سخت ہے اسی لیے اس کتاب کا نام عین رکھ دیا گیا۔کیونکہ اس زمانے کے مصنفوں کا دستور تھا کہ کتاب کا نام اسی کلمہ پر رکھ دیا کرتے تھے جو اس کے شروع میں لایا جاتا تھا۔پھر بے معنی اور بامعنی کلمات کو الگ کیا چہار گانہ اور پنجگانہ کلمات میں بے معنی کلمات بہت ہیں کیونکہ اس کی گراں باری کی وجہ سے عرب انہیں بہت کم استعمال کیا کرتے تھے اسی طرح دو حرفی کلمات میں بے معنی کلمات بہت ہیں کیونکہ دو حرفی کلمات کا رواج بہت کم تھا۔البتہ سہ حرفی کلمات کا کثرت سے رواج تھا اس لیے ان میں بامعنی کلمات کثرت سے ہیں۔خلیل نے ان تمام کلمات کو کتاب العین میں جمع کر دیا ہے اور تمام الفاظ گھیر لیے ہیں خلیل کے بعد ابوبکر زبیدی کا زمانہ آیا انہوں نے چوتھی صدی میں اندلس میں ہشام موید باللہ کے لیے کتابیں لکھیں اور ان میں کتاب العین کا بھی اختصار کیا لیکن کوئی کلمہ چھوٹنے نہیں دیا ہاں تمام بے معنی کلمے ہٹا دیئے اور بامعنی کلمات کے بہت سے شواہد بھی حذف کر دیئے اور یاد کرنے کے لیے بہترین تلخیص کر دی۔

لغت میں جوہری کی کتاب الصحاح: اہل مشرق میں سے جوہری نے کتاب الصحاح لکھی اور اس کی ترتیب مشہور ترتیب یعنی حروف معجم پر رکھی۔ابتدا ہمزہ سے کی اور حرفوں کی سرخی کلمے کے پچھلے حرف پر مقرر کی کیونکہ لوگ بسا اوقات کلمے کے آخر ہی کے محتاج ہوتے ہیں اور تمام کلمات لغات جمع کر دیئے جیسا کہ خلیل نے کیا تھا پھر اہل اندلس میں سے لغت علی بن مجاہد کی حکومت کے زمانہ میں ابن سیدہ دانی نے کتاب المحکم اسی طریقے پر لکھی اور اس میں کلمات کی اشتقاقات و گردانوں کا بھی اضافہ کیا۔اب یہ کتاب مفید و کار آمد بن گئی۔اسے محمد بن ابوالحسین نے مختصر کیا۔محمد تونس میں حفصیہ کے سلاطین میں سے مستنصر کے درباریوں میں سے تھے۔لیکن انہوں نے اس کی ترتیب بدل کر اس میں حجاج کی ترتیب داخل کر دی کہ کلمات کے آخری حرف کا اعتبار کیا اور اسی پر تراجم قائم کیے۔گویا یہ دونوں کتابیں رحم میں جڑواں بچوں کی طرح ہیں ہمارے علم میں یہی کتابیں لغات کی کتابوں کی جڑیں ہیں۔اس فن میں اور بھی مختصر کتابیں ہیں۔لیکن وہ خاص کلموں سے مخصوص ہیں یا ان میں نحو کے بعض مسائل ہیں یا سارے ہی مسائل ہیں۔مگر ان میں وجہ حصر پوشیدہ ہے اور اصول میں حصر ترکیب کی راہ سے ظاہر ہے جیسا کہ آپ پر منکشف ہو چکا ہے۔

لغت میں زمخشری کی کتاب المجاز: زمخشری نے کتاب المجاز لغت میں لکھی ہے اس میں وہ تمام الفاظ جمع کر دیئے ہیں جن کو عرب مجاز کے طور پر استعمال کیا کرتے ہیں۔ یہ کتاب بڑی مفید اور نہایت عمدہ ہے عربوں کی عادت تھی کہ وہ ایک لفظ کو عام معنی کے لیے استعمال کر لیا کرتے تھے۔ پھر اسی عام معنی کی جزئیات میں خاص خاص الفاظ استعمال کیا کرتے تھے۔ اس طرح لغت کی ایک نئی قسم پیدا ہوگئی اور اس کی تدوین کی بھی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ مثلاً شروع میں لفظ ابیض (سفید) ہر سفید چیز کے لیے وضع کیا گیا تھا۔ پھر جس گھوڑے میں سفیدی ہو اسے اشہب اور سفید آدمی کو ازہر اور سفید بکری کو املح کہنے لگے۔ اب اگر کوئی سفید گھوڑے یا سفید آدمی یا سفید بکری کے لیے ابیض کا لفظ استعمال کرے گا تو غلط اور عربی زبان کے اسلوب سے نکل کر بیان کرے گا۔ اس قسم کی لغت کی کتاب سے ثعالبی مخصوص ہیں۔ آپ نے اپنی کتاب فقہ اللغت میں اس قسم کی لغات جمع کی ہیں۔ اگر لغت کی اس قسم کی معرفت ہو جائے تو الفاظ اپنے معانی میں استعمال کیے جا سکتے ہیں لہذا زبان کے سلسلے میں ابتدائی وضع کی معرفت کافی ہیں جب تک اس پر عربوں کا استعمال بھی شاہد نہ ہو ادیب کو اس نوع کی نظم ونثر میں زیادہ تر ضرورت پڑا کرتی ہے۔ تاکہ اس سے الفاظ کے استعمال میں کوئی غلطی نہ ہونے پائے۔ اس قسم کی غلطیاں اعراب کی غلطیوں سے بھی زیادہ فاش ہوتی ہیں۔ اسی طرح پچھلے علماء نے مشترک الفاظ میں کتابیں لکھیں اور ان سب کو گھیرنے کی ضمانت لی اگرچہ انہیں پوری طرح سے گھیر نہ سکے۔ تاہم اکثر مشترک الفاظ جمع کر دیئے گئے آج جو لغت میں کتابیں موجود ہیں اور کثرت سے استعمال کی جاتی ہیں۔ اور طلبہ کی سہولت کے لیے لکھی گئی ہیں کہ وہ انہیں آسانی سے حفظ کر سکیں بے شمار ہیں جیسے الفاظ لابن سکیت اور فصیح ثعلب وغیرہ وغیرہ۔ پھر ان میں بھی کسی میں لغات بھر پور ہیں اور کسی میں کم کیونکہ ہر ایک نے طلبہ کے یاد کرنے کے لیے اپنے اپنے مختلف زاویہ نظر سے لکھی ہیں۔

علم بیان: یہ علم اسلام میں علم عربیت اور لغت کے بعد پیدا ہوا۔ انسانیات کے علوم میں سے یہ بھی ایک علم ہے کیونکہ اس کا تعلق الفاظ سے اور ان کے معانی سے ہے۔ کیونکہ متکلم اپنے جو خیالات مخاطب کے ذہن نشین کرنا چاہتا ہے ان میں یا تو مفردات ہوتے ہیں جیسے مسند اور مسند الیہ سے علیحدگی اور زمانوں کی پہچان کرائی جاتی ہے۔ جن پر اعراب کی مختلف حرکات دلالت کرتی ہیں اور کلموں کے اوزان بھی یہ تمام ہی مسائل علم نحو کے ہیں۔ لیکن ابھی کلام کا ایک گوشہ باقی رہ جاتا ہے کہ کلام کچھ حالات بھی اپنے پہلو میں لیے ہوئے ہے۔ یعنی کلام اپنی ترکیب کے اعتبار سے کلام کرنے والے کلام کیے جانے والے اور کلام کے خاص خاص حالات پر دلالت کرتا ہے اور وہ اس دلالت کا محتاج ہے۔ کیونکہ یہ کلام کی افادیت کا تتمہ ہے۔ جب کلام کرنے والے کو یہ افادیت حاصل ہو جاتی ہے تو کلام اپنی افادیت کی انتہا کو پہنچ جاتا ہے لیکن اگر کلام میں اس چیز کا اعتبار نہیں کیا جائے تو پھر وہ کلام عربوں کے کلام کی جنس سے نکل جاتا ہے۔ اگرچہ نحوی اعتبار سے وہ کلام صحیح ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کے کلام میں ہمہ گیری ہے۔ اور ان کے نزدیک ہر مقام کے لیے ایک مخصوص کلام ہے دیکھئے زید جاءنی اور جاءنی زید دونوں جملوں میں عربوں کے نزدیک فرق ہے۔ یعنی جو لفظ مقدم ہے وہی متکلم کے نزدیک اہم ہے جاءنی زید کا یہ مطلب ہے کہ متکلم نے آنے کو اہمیت دی اور زید جاءنی کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے زید کو اہمیت دی ہے۔ اسی طرح جملے کے اجزا موصول یا مبہم یا معرفہ) مقام کے مناسب استعمال کیے جاتے ہیں جملہ والی اسناد کی تاکید کا بھی یہی حال ہے۔

ہے۔ بے شک زید کھڑا ہے اور بے شک البتہ زید کھڑا ہے۔ ان تینوں جملوں میں فرق ہے اگر چہ یہ طریق اعراب میں یکساں ہیں۔ پہلا جملہ خالی الذہن مخاطب کے لیے ہے۔ دوسرا تردد والے کے لیے ہے اور تیسرا انکار والے کے لیے ہے۔ اسی طرح جاء نی الرجل (میرے پاس فلاں شخص آیا) اور جانی رجل میں فرق ہے جب کہ نکرہ لانے سے تعظیم مقصود ہو۔ یعنی میرے پاس ایسا آدمی آیا جس کے مقابلہ کا کوئی آدمی نہیں۔ پھر جملہ تامہ کی دو قسمیں ہیں خبریہ اور انشائیہ خبر یہ وہ جملہ ہے جس کے لیے خارج ہو خواہ جملہ خارج کے مطابق ہو یا نہ ہو اور انشائیہ وہ جملہ ہے جس کے لیے خارج نہ ہو۔ جیسے امر نہی تمنی ترجی استفہام اور ندا۔ پھر کبھی دو جملوں کے درمیان حرف عطف کا چھوڑنا ضروری ہوتا ہے جبکہ دوسرا جملہ محل اعراب میں نہ ہو پھر کوئی مقام طوالت کا مقتضی ہوتا ہے اور کوئی اختصار کا اور مقام ہی کے مناسب کلام لایا جاتا ہے پھر کبھی کوئی لفظ استعمال کر کے اس کا ظاہری معنی مراد نہیں ہوتا بلکہ لازمی معنی مراد ہوتا ہے اگر وہ لفظ مفرد ہو جیسے زید شیر ہے میں مراد شیر نہیں بلکہ شیر کو جو معنی لازم ہے یعنی بہادری مراد ہے۔ اس کو علم بیان والوں کی اصطلاح میں استعارہ کہتے ہیں اور کبھی ایک مرکب لفظ سے لازمی معنی مراد ہوتا ہے۔ جیسے زید بہت راکھ والا ہے یعنی بڑا فیاض اور مہمان نواز ہے۔ کیونکہ راکھ کی کثرت بہت کھانا پکنے کی وجہ سے ہوتی ہے اور بہت کھانا پکنا زید کی فیاضی اور مہمان نوازی کی نشانی ہے۔ غرضیکہ یہ مفردات و مرکبات سے لازمی معنی کی دلالت لغوی دلالت الفاظ کے علاوہ ہے۔ یہ دلالت تو واقعات کی وہ ہیئتیں اور حالتیں ہیں جن کے لیے مقام کے تقاضوں کے مطابق الفاظ ایک مخصوص حالت کے ساتھ لائے جاتے ہیں۔ لہذا جو علم اس قسم کی ہیئتوں' حالتوں اور مقامات کی دلالتوں پر روشنی ڈالے اسی کو علم بیان کہتے ہیں۔

علم بیان کی اقسام: علم بیان کی تین قسمیں ہیں۔ جس علم میں ان ہیئتوں اور حالتوں سے بحث کی جاتی ہے جو الفاظ کے ساتھ مقتضیٰ حال کے مطابق ہوں اسے علم بلاغت کہتے ہیں دوسرا علم وہ ہے جس میں لفظی لازم اور اس کے ملزوم سے بحث کی جاتی ہے۔ لیکن استعاروں اور کنایوں وغیرہ کا بیان ہوتا ہے اسے علم بیان کہتے ہیں۔ تیسری قسم وہ ہے جس سے کلام میں زینت وحسن پیدا کرنا مقصود ہوتا ہے اور کسی نہ کسی قسم کی خوبصورتی پیدا کی جاتی ہے خواہ مقفٰی عبارت لائی جائے۔ جو کلام کو الگ الگ کر دے یا ہم جنس کلام لایا جائے جس کے بعض الفاظ میں مشابہت ہو یا صفت ترصیع لائی جائے یا تو یہ کہ معنی مقصود کو چھپایا جائے اور ایک ایسا معنی وہم میں ڈالا جائے جو ظاہری معنی سے ذرا پوشیدہ ہو کیونکہ لفظ دونوں معانی میں مشترک ہے اسے علم بدیع کہتے ہیں۔ نئے علماء تینوں علموں کا بیان کہتے ہیں حالانکہ قدما کے نزدیک علم بیان بلاغت کا دوسرا علم ہے اور بیان اس لیے کہتے ہیں کہ سب سے پہلے قدماء ہی نے اس پر روشنی ڈالی ہے۔ پھر یکے بعد دیگرے فن کے مسائل فن میں شامل ہوتے گئے۔ جعفر بن یحییٰ جعفر اور قدامۃ وغیرہ نے بلاغت میں کچھ نامکمل مسائل لکھوائے۔

سکاکی کی مفتاح العلوم: پھر رفتہ رفتہ مسائل تکمیل کو پہنچ گئے حتی کہ سکاکی نے سب کا خلاصہ چھانٹ کر علیحدہ کر لیا اور مسائل لکھوائے صاف کیے اور ابواب اسی ترتیب پر مرتب کیے جس کا ابھی ابھی ہم نے ذکر کیا ہے اور اپنی کتاب المفتاح تصنیف کی جس میں نحو صرف اور علم بیان ہے۔ سکاکی نے مفتاح میں بیان کو بھی ایک حصہ دیا۔ جیسے صرف ونحو کو دیا پھر پچھلے علماء نے اسے مفتاح سے لیا اور اس سے چند بنیادی کتابیں مختصر طور پر لکھی گئیں۔ جو اس زمانہ میں لوگوں میں مروج ہیں۔ چنانچہ

سکا کی نے کتاب البیان ابن مالک نے کتاب المصباح اور جلال الدین قزوینی نے کتاب الایضاع اور تلخیص المفتاح لکھی۔ تلخیص ایضاع سے بہت چھوٹی کتاب ہے۔ اس زمانے میں مشرق میں تلخیص ہی پر لوگوں کی زیادہ توجہ ہے۔ اسی کی شرحیں لکھی جاتی ہیں اور یہی پڑھائی جاتی ہے۔ بہرحال اس فن میں اہل مشرق اہل مغرب سے زیادہ ماہر ہیں اس کی حقیقی وجہ تو اللہ ہی جانتا ہے۔ لیکن ہماری رائے میں یہ ہے کہ یہ علوم لسانیہ میں کمالی ہے اور کمالی صنعتیں تمدن میں پائی جاتی ہیں اور تمدن میں مشرق مغرب سے بہت زیادہ ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور بیان کرنے والے ہیں کیونکہ اس کی طرف عجمیوں کی زیادہ توجہ رہتی ہے اور مشرق کے بیشتر حصہ میں عجمی ہی آباد ہیں۔ مثلاً تفسیر زمخشری (کشاف) ساری کی ساری اس فن پر مبنی ہے۔ اور یہی فن اس کی اصل ہے۔ مغرب والوں میں بلاغت کے علوم میں علم بدیع مخصوص ہے۔ انہوں نے اسے علم وادب میں شامل کیا ہے۔ اس میں نئی نئی صنعتیں نکالی ہیں۔ مختلف ابواب قرار دیئے اور مختلف انواع پیدا کی ہیں اور ان کی رائے ہے کہ انہوں نے اسے عربی زبان سے اخذ کیا ہے۔ لیکن انہیں اس پر الفاظ کی خوبصورتی کے شوق نے آمادہ کیا ہے اور اس نے بھی کہ علم بدیع کے مسائل آسان ہیں اور معانی و بیان کے مسائل ذرا مشکل ہیں۔ کیونکہ ان میں گہرے غور وفکر کی اور عمیق مطالعہ کی ضرورت ہے۔ اس لیے وہ ان دونوں سے دستبردار ہو گئے۔ افریقہ میں علم بدیع پر لکھنے والوں میں ابن رشیق بھی ہیں۔ اس فن میں ان کی کتاب العمدہ مشہور ہے۔ اکثر افریقہ اور اندلس والوں نے اسی کا طریقہ اختیار کیا ہے۔

علم بلاغت کی غایت: یاد رکھیے اس فن کی غرض قرآن کے اعجاز کو سمجھنا ہے۔ کیونکہ قرآن کے الفاظ کی دلالت مقتضی حال کے مطابق لفظوں کے اعتبار سے بھی ہے اور مفہوم کے اعتبار سے بھی اور کلام کا عین مقتضی حال کے مطابق ہونا کلام کا بہت اونچا مقام ہے۔ علاوہ ازیں قرآن کے الفاظ منتخب ساخت والے اور بیحد عمدہ اور ترکیب میں نہایت شستہ ہیں۔ یہی وہ قرآنی اعجاز ہے جسے لوگ سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں البتہ اصحاب ذوق اس کو قدرے سمجھ جاتے ہیں جو عربی زبان کے ماحول میں پلتے بڑھتے ہیں اور اس میں انہیں مہارت ہو جاتی ہے۔ اس لیے وہ بقدر ذوق اعجاز پر آگاہ ہو جاتے ہیں اسی لیے اعجاز کے سلسلے میں عربوں کی معلومات اونچی اور وسیع ہیں۔ کیونکہ انہوں نے قرآن کو مبلغ قرآن سے سنا ہے۔ علاوہ ازیں وہ عربی شہسوار اور ماہرین میں سے ہیں۔ پھر ان میں ذوق سلیم بھی بھرپور پایا جاتا ہے۔ اس فن کی سب سے زیادہ مفسروں کو ضرورت پڑتی ہے۔ قدماء کی اکثر تفسیریں اس فن سے خالی ہیں۔

تفسیر کشاف کا بیان میں بلند مقام ہے مگر اس میں عیب ہے: جاء اللہ زمخشری نے ایک تفسیر لکھی ہے جس کا نام تفسیر کشاف ہے۔ سب سے پہلے اسی نے قرآن کی آیتوں کا تتبع کر کے اس فن کے مسائل پر انہیں منطبق کیا۔ جس سے بعض سے قرآن کا اعجاز بھی ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے تفسیر کشاف اس حیثیت سے تمام تفسیروں سے افضل ہے۔ لیکن اس میں ایک بہت بڑی خرابی ہے کہ یہ بدعتیوں کے عقائد کو بلاغت کے احکام کے ذریعے قرآن پاک کی آیتوں سے ثابت کرتا ہے اسی لیے اکثر اہل سنت کشاف کے مطالعہ سے بچتے ہیں۔ حالانکہ اس میں بلاغت کا سرمایہ بھرپور ہے۔ ہاں جس کے عقائد پختہ ہوں اور اسے فن بلاغت پر بھی اس قدر عبور ہو کہ بلاغت ہی سے تردید پر قادر ہو یا اسے معلوم ہو کہ فلاں مسئلہ بدعت ہے تاکہ اس سے اعراض کر سکے اور اس کے عقائد میں خلل واقع نہ ہو تو وہ اگر کشاف کا گہرا مطالعہ کرے تو اسے قرآن کے اعجاز کے

بارے میں معلومات حاصل ہوں گی اور اس کے عقائد بھی محفوظ رہیں گے اصل ہدایت اللہ ہی کے اختیار میں ہے۔

علم ادب: اس علم کا کوئی موضوع نہیں کہ اس کے عوارض کے اثبات یا نفی میں غور کیا جائے۔ اہل زبان کے نزدیک اس کی غرض یہ ہے کہ ادیب نظم ونثر کو عربوں کے بیان کے اندازوں اور طریقوں کے مطابق لکھ اور بول سکے۔ چنانچہ اس غرض کے لیے بلند طبقہ شعراء وادباء کے اشعار ومضامین یاد کیے جاتے ہیں اور ان میں لغت ونحو کے جو بکھرے ہوئے مسائل ہیں ان پر بھی غور کیا جاتا ہے۔ ان کے مطالعہ سے نحو کے بڑے بڑے قواعد پر قابو پایا جاتا ہے۔ اور ان اشعار میں عربوں کی بعض لڑائیوں کا بھی ذکر آ جاتا ہے انہیں بھی یاد کرنا پڑتا ہے اسی طرح ان میں اہم اور مشہور نسبوں اور عام واقعات کا بھی بیان آ جاتا ہے انہیں بھی دماغ میں رکھنا پڑتا ہے ان تمام چیزوں سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ مطالعہ کرنے والوں پر کلام عرب اور ان کے انداز ہائے بلاغت میں سے کوئی چیز پوشیدہ نہ رہنے پائے جبکہ وہ چھان بین کریں کیونکہ محض ان کے حفظ کرنے سے ملکہ حاصل نہیں ہوا کرتا جب تک انہیں سمجھ بھی نہ لیا جائے اس لیے مطالعہ کرنے والے ادب سے پہلے ان علموں کے محتاج ہوتے ہیں جن پر اشعار ومضامین کا سمجھنا موقوف ہے۔ اہل ادب جب ادب کی تعریف کرنا چاہتے ہیں تو اس طرح تعریف کرتے ہیں۔ ادب عربوں کے اشعار واخبار کے حفظ کرنے کا اور ہر علم سے اہم معلومات حاصل کرنے کا نام ہے۔ یعنی علوم لسانیہ اور علوم شرعیہ کی ضروری معلومات بہم پہنچانا جس میں قرآن وحدیث کی معلومات کا زیادہ حصہ ہے۔ کیونکہ باقی علوم کو کلام عرب میں کوئی دخل نہیں۔ ہاں متاخرین کے نزدیک علم ادب میں علم بدیع بھی داخل ہے۔ کیونکہ وہ نظم ونثر میں صنائع کثرت سے استعمال کرتے ہیں۔

فن ادب کی چار مشہور اصولی کتابیں: ہم نے حلقہ درس میں اپنے اساتذہ سے سنا ہے کہ فن ادب کا اصول و ارکان یہ چار کتابیں مشہور ہیں ابن قتیبہ کی ادب الکتاب' مبرد کی الکامل' جاحظ کی کتاب البیان والتبیین اور ابو علی قالی بغدادی کی کتاب النوادر باقی کتابیں انہی کے تابع اور فروعات ہیں۔ اس فن میں متاخرین کی کتابیں بہت ہیں۔ ابتدا میں علم موسیقی بھی ادب میں ایک جزو مانا جاتا تھا کیونکہ یہ اشعار کے تابع ہے کیونکہ گانا شعروں کو سروں کے ساتھ پڑھنے کا نام ہے عہد عباسیہ میں بڑے بڑے فضلا اور کاتب فن موسیقی خاص طور سے سیکھا کرتے تھے۔ تاکہ اشعار کے اسالیب وفنون پر قابو پالیں لہٰذا موسیقی کی طرف نسبت سے ان کی عدالت ومروت میں کوئی فرق نہیں آتا تھا۔ چنانچہ قاضی ابوالفرج اصفہانی نے ایک کتاب اغانی لکھی۔ جس میں انہوں نے عرب کے اشعار واخبار انساب وایام اور حکومتوں کے واقعات جمع کیے۔ انہوں نے اس کتاب کی بنیاد موسیقی کے ان سو سروں پر رکھی جن کو گویوں نے ہارون رشید کے لیے منتخب کیا تھا۔ قاضی صاحب نے یہ تمام سر اس کتاب میں جمع فرما دیے ہیں اگر مجھ سے پوچھو تو واقعی اغانی دیوان عرب ہے جس میں شعر وموسیقی کے تمام محاسن وفنون جمع ہیں۔ نیز یہ تاریخ کا اور عربوں کے تمام حالات کا مجموعہ ہے ہمارا جہاں تک علم ہے۔ اس موضوع پر اغانی کے ہم پلہ کوئی کتاب نہیں۔ غرض ایک ادیب کو ادب میں پورا پورا کمال پیدا کرنے کے لیے جس قسم کے مواد کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ وہ سب اس بے نظیر کتاب میں موجود ہے۔ اب ہم تحقیقی نگاہ سے اجمالی طور پر علوم لسانیہ کی طرف لوٹتے ہیں۔

فصل نمبر ۳۷

لغت ایک صنعتی ملکہ ہے

یاد رکھیے تمام زبانیں صنعتوں کی طرح ملکات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ کیونکہ زبانیں زبانی ملکات ہیں جن کے ذریعے الفاظ سے معانی ادا کیے جاتے ہیں۔ پھر جیسا یہ ملکہ ہوگا ویسی ہی ادائیگی ہوگی۔ اگر اچھا اور کامل ملکہ ہے تو ادائیگی بھی اچھی اور کامل ہوگی ورنہ ناقص رہے گی۔ یہ ملکہ محض لغوی مفردات سے حاصل نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کے حاصل کرنے کے لیے کلام کی ترکیبوں کی پہچان بھی ضروری ہے پھر جب متکلم کو مکمل مہارت حاصل ہو جائے اور وہ مفردات الفاظ کی ترکیبات سے متعلقہ معانی کے ادا کرنے پر پورا پورا قادر ہو اور کلام کو مقتضی حال کے مطابق ادا کر سکے تو اپنے خیالات ذہن نشین کرنے میں بلاغت کی حد تک پہنچ جائے گا۔ بلاغت کے یہی معنی ہیں کہ کلام کو مقتضی حال کے مطابق لایا جائے مہارت کسی کام کو بار بار کرنے سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ انسان جب کوئی کام پہلی بار کرتا ہے تو اس کے ذہن میں ایک صفت رونما ہوتی ہے۔ پھر جب وہی کام مسلسل دو چار بار کیا جاتا ہے تو وہ صفت حال میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ حال اس صفت کو کہتے ہیں جو ابھی نفس میں جمی نہ ہو۔ پھر جوں جوں وہ کام بار بار کیا جاتا ہے حال جمتا جاتا ہے حتیٰ کہ جم کر پتھر کی لکیر کی طرح ہو جاتا ہے اسی کو ملکہ کہتے ہیں یعنی ملکہ جمی ہوئی صفت کو کہتے ہیں چونکہ عربی لغت میں عربوں میں ملکہ موجود تھا۔ کیونکہ وہ لوگوں کی باتیں کرتے تھے اور ان کی باتیں سنتے تھے اور بول چال میں عربی زبان کے اسالیب سے آگاہ تھے اور جانتے تھے کہ مقاصد کس طرح اور کس ڈھنگ سے ادا کیے جاتے ہیں۔ اس لیے وہ بغیر سیکھے عربی زبان پر قادر تھے جیسے کہ ایک جو مفردات کا استعمال جانتا ہے اور ان کے معانی سمجھنے لگتا ہے۔ پھر مرکب جملے سن سن کر ان کے مفہوم سے آگاہ ہو جاتا ہے پھر بار بار مفردات و مرکبات سنتے سنتے اس میں بولنے کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے اور ماں باپ جیسی زبان بولنے لگتا ہے۔ زبانیں اسی طریقے سے نسل در نسل منتقل ہوتی ہیں اور انہیں عجمی اور بچے سیکھ جاتے ہیں۔ عوام کے اس قول کے کہ عربوں کے لیے عربی پیدائشی ہے۔ یہی معنی ہیں یعنی ان میں پیدائشی ملکہ موجود ہے جو ان سے سیکھا جاتا ہے اور انہوں نے کسی سے نہیں سیکھا۔ عجمیوں کے میل جول کی وجہ سے بنو مضر کے اس پیدائشی ملکہ میں خلل آنے لگا کیونکہ عرب خیالات ادا کرنے کے لیے دوسرے انداز بھی سننے لگے جو عربی زبان کے اندازوں کے خلاف ہیں اور گہرے میل جول کی وجہ سے وہ بھی اسی عجمی انداز سے اپنے خیالات کا اظہار کرنے لگے جبکہ ان کے پاس عربی انداز پیدائشی موجود ہیں چونکہ ان پر عجمیوں کا رنگ چڑھ گیا تو کبھی عربی انداز میں گفتگو کرنے لگے اور کبھی عجمی انداز میں۔ اس طرح ان میں ایک ملکہ پیدا ہو گیا جو پیدائشی ملکہ سے ناقص ہے اور اس کی خالص زبان جاتی رہی۔ عربی زبان میں فساد کے یہی معنی ہیں اسی لیے قریش کی زبان انتہائی فصیح اور خالص عربی تھی۔ کیونکہ وہ چاروں طرف سے عجمی شہروں سے دور تھے۔ پھر ان قبائل کا درجہ تھا جو قریش کے آس پاس تھے۔ جیسے ثقیف' ہزیل' خزاعہ' بنو کنانہ' بنو اسد اور بنو تمیم۔ لیکن جو قبائل قریش سے دور تھے جیسے ربیعہ لخم جذام غسان ایاد قضاعہ اور یمن کے عرب جو فارس و روم اور حبشہ کے پڑوسی تھے۔ ان کی

زبان خالص و عمدہ نہ تھی۔ کیونکہ ان کا ہمسائیگی کی وجہ سے عجمیوں سے میل جول رہتا تھا غرضیکہ جو قبیلہ جس قدر قریش سے دور تھا اسی قدر ان کی زبان میں خلل تھا اور اس سے استدلال نہیں کیا جاتا تھا۔

فصل نمبر ۳۸

اِس زمانے کی عربی زبان مستقل اور مضریوں اور حمیر کی زبانوں سے علیحدہ ہے

کیونکہ ہم عربی زبان کو اظہار خیالات و دلالت معانی میں مضری زبان کے طریقوں پر پاتے ہیں۔ اس لیے مضری زبان کا کوئی طریقہ بھی نہیں چھوٹا ہے۔ بجز اس کے کہ عربی زبان میں فاعل ومفعول کی پہچان حرکات سے ہوتی ہے۔ لیکن مضری زبان میں بجائے حرکات کے تقدیم وتاخیر اور قرائن سے پہچان ہوتی ہے۔ جو خصوصیات مقاصد پر دلالت کرتے ہیں مضری زبان میں بیان و بلاغت بے حد اور بہت واضح ہے۔ کیونکہ الفاظ بالذات معانی پر دلالت کرتے ہیں اور مقتضی حال کے لیے جسے بساط حال بھی کہتے ہیں ایک مزید شے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے اور ہر معنی اپنے مخصوص ماحول میں گھرا ہوا ہوتا ہے۔ لہذا مقصد ادا کرتے وقت ان مخصوص حالات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کیونکہ وہی مخصوص حالات کے معنی کی صفتیں ہیں۔ جن کا لحاظ ضروری ہے۔ معنی کے ان مخصوص حالات کے علاوہ عربی زبان کے تمام زبانوں میں اکثر خاص خاص الفاظ مقرر ہیں۔ لیکن عربی زبان میں ان مخصوص حالات کو الفاظ کی مختلف ترکیب وتالیفات سے ظاہر کیا جاتا ہے جیسے تقدیم وتاخیر سے یا حذف وزیر وزبر سے بھی انہیں غیر مستقل حرفوں سے بھی ظاہر کیا جاتا ہے۔ اسی لیے عربی زبان کے طبقات کلام میں بقدر تفاوت دلالت براحوال تفاوت پیدا ہوا ہے۔ اسی لیے عربی کلام مختصر اور الفاظ وعبارت میں دوسری زبانوں کے کلام سے تھوڑا ہے۔ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (مجھے جامع کلمات دیئے گئے ہیں اور میرے لیے کلام مختصر کر دیا گیا ہے) کے یہی معنی ہیں اس روایت پر غور کیجئے جو عیسیٰ بن عمر سے مروی ہے۔ جب کہ ان سے کسی نحوی نے پوچھا کہ میں عربی زبان میں تکرار پاتا ہوں کیونکہ زید قائم، ان زیدا قائم اور ان زیدا لقائم تین جملے ہیں۔ جن کے ایک ہی معنی ہیں یعنی زید کھڑا ہے۔ عیسیٰ نے جواب دیا تینوں جملوں کے الگ الگ معانی ہیں پہلا جملہ اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب مخاطب خالی الذہن ہو۔ دوسرا اس وقت جب مخاطب کو تردد ہو اور تیسرا اس وقت جب مخاطب کو انکار ہو۔ اس لیے اختلاف احوال کی وجہ سے دلالت میں اختلاف ہو گیا یہی بلاغت و بیان برابر عربوں کی عادت رہی اور آج تک یہی ان کا طریقہ ہے۔ اگر آج کوئی نحوی اپنی تحقیقات کی کمی کی وجہ سے اس بات کا دعویدار ہو کہ آج کل کے عربوں میں بلاغت کا نام ونشان نہیں اور اعراب وحرکات میں گڑبڑ دیکھ کر یہ دعویٰ کرے کہ اب عربی زبان میں بھی فساد نے راہ پالی ہے تو آپ اس کے دعوے پر دھیان نہ دیں۔ کیونکہ

طعن ان کی گھٹی میں پڑا ہوا ہے اور ان کے دلوں میں کجی ہے۔ ورنہ آج بھی ہم بہت سے عربی الفاظ پاتے ہیں کہ وہ اپنے سابق موضوعات میں برابر استعمال کیے جاتے ہیں اور مقاصد کی حسب سابق تعبیر کرتے ہیں اور آج بھی ان میں اظہار خیالات میں وہی تفاوت پایا جاتا ہے جو پہلے تھا اور نظم ونثر اور ان کی گفتگو میں وہی اسالیب وفنون موجود ہیں جو پہلے تھے۔ بے نظیر وغبار اور بے عدیل شعراء آج بھی جب اپنی مجالس ومحافل میں تقریریں کرتے ہیں اور شعر پڑھتے ہیں تو ان کے اسالیب بیان میں سرمو فرق نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ اگر کسی میں ذوق سلیم اور طبع مستقیم ہو تو وہ اس کا اقرار کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ البتہ موجودہ زبان اعراب سے جو مضر والوں کی زبان میں لازم تھا اور قانونی اور اصولی شکل میں پایا جاتا تھا محروم ہو گئی ہے بس صرف اسی ایک حکم میں موجودہ عربی اور سابق عربی میں فرق ہے۔ مضر والوں کی زبان میں اعراب اس لیے لازم تھا کہ عجمیوں سے میل جول کی وجہ سے مضریوں کی زبان بگڑنے لگی کیونکہ وہ عراق شام مصر اور مغرب کے علاقوں پر چھا گئے تھی۔ اور اب اس زبان کا ملکہ وہ نہ رہا جو اس وقت تھا جب اس میں قرآن پاک اترا تھا اور اسی میں حدیث نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) تھی اور قرآن وحدیث ہی دین وملت کے دو ستون ہیں۔ تو یہ اندیشہ ہوا کہ کہیں قرآن وحدیث کے معانی مغلق نہ ہو جائیں اور لوگ انہیں صحیح معنی میں سمجھ نہ سکیں اور ان کے اصل معانی سے دور ہو کر انہیں بھلا نہ بیٹھیں۔ کیونکہ موجودہ زبان وہ نہیں رہی جس میں قرآن وحدیث تھے۔ اس لیے علماء نے مضری زبان کے احکام وقواعد جمع کیے اس کی صحت کے پیمانے وضع کیے اور اس کے قوانین مرتب کیے۔ اس طرح یہ علم نحو ایک مستقل علم بن گیا جس میں فصول ابواب مقدمات اور مسائل سب کچھ موجود ہیں۔ علماء نے اس کا نام علم نحو اور صناعۃ عربیہ رکھا۔ اب علم نحو ایک محفوظ فن ایک تحریر شدہ علم اور قرآن وحدیث کے سمجھنے کے لیے ایک مکمل ونفیس زینہ بن گیا۔ اگر ہم آج کی عربی زبان پر توجہ دیں اور اس کے احکام کا تتبع کریں تو ہم بجائے اعراب کے اعراب پر دلالت کرنے کے لیے دوسری چیزیں رکھ سکتے ہیں جو اس زبان میں پائی جاتی ہیں اور اس کے لیے خاص خاص قانون بنا سکتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ وہ چیزیں کلمات کے آخر ہی میں رکھی جا سکیں۔ لیکن مضر والوں کی زبان کے طریقے کے خلاف ہوں گی بہر حال اعراب نہ ہو تو زبانیں اور ان کے ملکے بیکار نہیں ہو سکتے۔ مضر والوں کی زبان اور حمیری زبان میں بھی تو کافی فرق تھا اور وہ یہی حیثیت رکھتی تھی جو آج کی عربی اور مضری عربی کی ہے۔ حمیری زبان کے بہت سے موضوعات اور کلمات کے اشتقاق مضر والوں کی زبان میں آ کر بدل گئے تھے۔ جس کی شہادت وہ نقلیں دیتی ہیں جو ہمارے پاس محفوظ ہیں۔ ہاں جو اپنی کوتاہ فہمی سے یہ کہتے ہیں کہ مضری اور حمیری زبان ایک ہی ہے۔ وہ اس شہادت کو نہیں مانیں گے۔ اس لیے وہ حمیری لغت کو مضری لغت کے پیمانوں اور قوانین پر منطبق کرتے ہیں جیسا کہ بعض قوانین لوگ حمیری زبان کے قیل کو کہتے ہیں کہ یہ قول مشتق ہے۔ غرضیکہ اس قسم کی بہت سی مثالیں ملیں گی حالانکہ یہ نظریہ قطعی غلط ہے۔ لغت حمیر ایک علیحدہ مستقل زبان ہے اور لغت مضر علیحدہ دونوں کے موضوعات میں گردانوں اور حرکات میں زمین وآسمان کا فرق ہے جیسا کہ موجودہ عربی اور مضر والوں کی عربی میں فرق ہے مگر لغت مضر کا اہتمام شریعت کی وجہ سے کرنا پڑا یعنی تحفظ شریعت نے لغت مضر میں استنباط واستقرائے قوانین پر آمادہ کیا اور موجودہ عربی میں ہمارے سامنے استنباط اور استقرائے قوانین پر کوئی چیز آمادہ کرنے والی نہیں۔ اس زمانے کی عربی میں حروف کی ادائیگی میں کچھ خامی آ گئی ہے۔ مثلاً آج کل قاف صحیح مخرج سے ادا نہیں کیا جاتا جو عربی کتابوں میں لکھا ہوا ہے کہ قاف کو زبان کی انتہا اور اوپر کے تالو سے نکالا جاتا ہے۔ نہ کاف ہی کے مخرج سے ادا کیا جاتا

ہے کیونکہ کاف کا مخرج قاف کے مخرج سے ذرا نیچا ہے۔ بلکہ کاف اور قاف کے مخرجوں کے درمیان ادا کیا جاتا ہے۔ یہ خامی تمام نسلوں میں اور تمام علاقوں میں پائی جاتی ہے خواہ مغربی عرب ہوں یا مشرقی۔ یہاں تک کہ یہ اقوام عالم میں عربوں کی مثال بن گئی ہے اور انہیں کے ساتھ خاص ہے۔ اس میں کوئی اور ان کا شریک نہیں حتیٰ کہ کوئی اگر عربوں میں اس طرح گھل مل جانا چاہتا ہے کہ وہ پہچانا نہ جاسکے تو قاف کے مخرج کو انہی کے طریقوں سے ادا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ان کی نقل اتارتا ہے۔ ان عربوں کے نزدیک خاص عربی اور غیر خالص عربی میں اسی معیار سے فرق کیا جاتا ہے۔ اس ادائیگی مخرج سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ بعینہٖ لغت مضر ہے۔ کیونکہ قبیلہ مضر کے جو دنیا میں موجود ہے خواہ مشرق میں ہو یا مغرب میں کے بیشتر بزرگ منصور بن عکرمہ بن خفصہ بن قیس بن عیلان (جو سلیم بن منصور اور بنو عامر بن صعصعہ بن معاویہ بن بکر بن ہوازن بن منصور سے ہیں) کی اولاد ہیں۔ اس زمانہ میں دنیا میں یہی زیادہ پھیلے ہوئے اور کثیر تعداد میں ہیں اور یہ مضر کی اولاد ہیں۔ یہ تمام عرب قاف کو اسی طرح ادا کرتے ہیں یعنی قاف و کاف کے مخرج کے بین بین ادا کرتے ہیں۔ یہ نمونہ بتاتا ہے کہ یہ لغت مضر کی لغت ہے۔ ظاہر ہے کہ ان لوگوں نے یہ زبان خود نہیں گھڑی۔ بلکہ اپنے بزرگوں سے ورثہ میں پائی اور نسل درنسل چلی آ رہی ہے۔ شاید بعینہٖ یہی رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی لغت ہو۔ جیسا کہ فقہائے اہل بیت نے دعویٰ کیا ہے کہ جس نے سورۃ فاتحہ میں: ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾ میں قاف کو اس طرح ادا نہیں کیا جس طرح ہم کرتے ہیں تو اس نے لفظ بگاڑ دیا اور اس کی نماز جاتی رہی مجھے معلوم نہ ہوسکا کہ قاف کا مخرج قاف اور کاف کے بین بین کب مروج ہوا تمام علاقوں کے عربوں کی زبان خود ساختہ نہیں بلکہ ورثہ میں ملی ہے اور اکثر عرب مضر قبیلے کے ہی ہیں۔ کیونکہ فتوحات کے بعد وہ ان شہروں میں بس گئے تھے اور زبان خاندان والوں نے بھی نہیں گھڑی بلکہ یہ شہریوں کے بہ نسبت عجمیوں کے میل جول سے الگ تھلگ رہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی موجودہ لغت 'لغت مضر ہے بلکہ لغت مضر کی ترجیح ثابت ہوتی ہے پھر اس خاندان کا ہر فرد قاف کے مخرج میں متفق ہے خواہ وہ مشرق میں رہتا ہو یا مغرب میں معلوم ہوا کہ یہ ایک ایسا معیار ہے جس سے خالص وغیر خالص عربی میں اور دیہاتی اور شہری عربی میں پہچان ہوتی ہے۔

فصل نمبر ۳۹

شہریوں کی زبان مضر کی زبان سے جداگانہ اور مستقل ہے

دیکھئے آج کل شہروں میں عام طور پر جو زبان بولی جاتی ہے نہ تو یہ مضر کی قدیمی زبان ہے اور نہ آج کل کی خالص عربی ہی ہے۔ بلکہ یہ ایک مستقل جداگانہ لغت ہے جو لغت مضر سے بھی دور ہے اور آج کل کی خالص عربی سے بھی۔ بلکہ لغت مضر سے تو بہت ہی دور ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک مستقل جداگانہ زبان ہے جس کی شہادت اس میں پیدا ہونے والے تغیرات

دیتے ہیں جو نحویوں کے نزدیک غلطیوں میں شمار کیے جاتے ہیں علاوہ ازیں مختلف شہروں میں اپنی اپنی اصطلاحوں میں اختلاف ہے۔ چنانچہ اہل مشرق کی لغت میں اہل مغرب کی لغت سے قدرے فرق ہے۔ اسی طرح اہل اندلس کی لغت اہل مشرق واہل مغرب کی لغت سے مختلف ہے۔ لیکن ہر ایک اپنی اپنی لغت میں اپنے اپنے مقاصد ادا کر دیتا ہے اور اپنے خیالات کا اظہار کر دیتا ہے۔ زبان ولغت کے یہی معنی ہیں کہ انسان پورے طور سے اپنے خیالات کا اظہار کر سکے اس زمانے کی عربی میں اعراب کا پایا جانا مضر نہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ آج کل کی خالص عربی سے شہری زبان اتنی دور نہیں جتنی لغت مضر سے دور ہے۔ کیونکہ زبان سے دوری عجمیوں کے میل ملاپ سے پیدا ہوتی ہے جس کا جتنا گہرا عجمیوں سے میل جول ہوگا۔ وہ اسی نسبت سے خالص عربی سے دور ہوگا۔ کیونکہ ہمارے بیان کے مطابق ملکہ تعلیم سے پیدا ہوتا ہے اور یہ ملکہ پہلے پیدائشی ملکہ سے اور دوسرے عجمی ملکہ سے ملا جلا ہے جو نہ عربی ہی ہے اور نہ عجمی بلکہ ایک درمیانی ملکہ پیدا ہو گیا ہے اب جس قدر عجمیوں سے گہرا میل جول ہوگا اسی قدر یہ ملکہ اصلی ملکہ پر غالب ہوگا اور اسی قدر اصلی ملکہ سے دور ہوتا جائے گا۔ چنانچہ افریقہ اندلس مشرق اور مغرب پر غور کیجئے دیکھئے عرب افریقہ اور مغرب میں بربریوں سے جو عجمی ہیں مل جل گئے ہیں کیونکہ اس علاقہ میں انہی کی آبادی بکثرت ہے کوئی شہر ایسا نہیں جہاں بربری آباد نہ ہوں اور نہ کوئی خاندان ایسا ہے جن سے بربریوں کے تعلقات نہ ہوں۔ اس لیے ان علاقوں میں اصلی عربی زبان پر عجمیت غالب آ گئی اب یہ عربی مل جل کر ایک نئی زبان بن گئی چونکہ اس پر عجمیت کا گہرا اثر ہے۔ اس لیے یہ خالص عربی سے دور ہے اسی طرح جب عرب اقوام مشرق پر غالب آئیں اور ان سے پارسیوں اور ترکوں سے تعلقات وروابط پیدا ہوئے اور ان میں ان کی لغتوں کے الفاظ استعمال ہونے لگے۔ جیسے اکرہ' فلاح' سبی جن کو عربوں نے اپنا خدام بنا لیا تھا۔ دایہ' ظئر' مرضعہ وغیرہ تو فساد ملکہ کی وجہ سے ان کی زبان بگڑ گئی اور بگڑتے بگڑتے ایک نئی زبان بن گئی اسی طرح اہل اندلس جلالقہ اور اہل فرنگ سے گھل مل گئے اور اس علاقہ کے تمام شہریوں کی ایک مخصوص زبان ہو گئی جو لغت مضر سے بالکل الگ ہے پھر دوسروں سے مل جل کر ان کی باہمی لغات بھی الگ الگ ہو گئیں۔ پھر خاندانوں میں ملکہ جڑ پکڑ گیا اور زبانیں مستقل حیثیت اختیار کر گئیں۔

فصل نمبر ۴۰

مضری زبان کی تعلیم

دیکھیے اس زمانے میں مضری زبان کا ملکہ جاتا رہا اور بگڑ گیا ہے اور تمام قبیلوں کی زبانیں مضری زبان کے جس میں قرآن پاک اترا تھا بالکل خلاف ہے بلکہ عجمیوں کے اختلاط کی وجہ سے یہ نئی زبانوں کی شکل اختیار کر گئیں ہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ مگر جیسا کہ اوپر گذرا کہ زبانیں ملکات ہیں اس طرح دیگر تمام ملکوں کی طرح مضری زبان کا سیکھنا بھی ممکن ہے جو طلبہ مضری زبان کا ملکہ تلاش کرنا اور حاصل کرنا چاہیں تو اس کی تعلیم کا طریقہ یہ ہے کہ وہ مضر کا قدیم کلام حفظ کریں

جن میں ان کے اسالیب بیان پائے جاتے ہیں یعنی قرآن حدیث سلف کا کلام' مشہور شعراء کے اشعار' خطبا کے مضامین اور مولدین کے مختلف موضوعات پر مقالے۔ یہ سب حفظ کریں حتیٰ کہ کثرت سے نظم ونثر کے حفظ کرنے سے طلبہ کی یہ حیثیت ہو جائے گی کہ گویا وہ انہیں میں پلے بڑھے ہیں۔ اور اپنے خیالات کا اظہار کرنے میں گویا انہوں نے انہی سے عبارت سیکھی ہے۔ پھر انہی کی عبارتوں اور تراکیب کے مطابق اپنے خیالات کا اظہار کرنے کی کوشش کریں اور حافظہ کی مدد سے وہی اسالیب بیان اور ترتیب الفاظ اختیار کریں جن کو وہ اختیار کیا کرتے تھے۔ اس طرح حفظ واستعمال کی مدد سے ان میں ملکہ پیدا ہو جائے گا اور بار بار استعمال کرنے کی وجہ سے اس میں جماؤ اور قوت آ جائے گی۔ اس کے ساتھ ساتھ طلباء میں طبع سلیم اور سیدھی سمجھ کا ہونا بھی ضروری ہے تاکہ عربوں کے رجحانات اور تراکیب میں ان کے اسالیب اختیار کیے جا سکیں اور بات مقتضیٰ حال کے مطابق کی جا سکے۔ ذوق اس سلسلے میں مدد کرے گا اور غلط اور صحیح میں فرق بتائے گا۔ یہ ملکہ حاصل کرنے کے بعد ذوق طبع سلیم سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ بقدر سرمایہ ادب وکثرت استعمال نظم ونثر میں عمدگی اور خوبی پیدا ہو گی۔ جس نے ان تمام باتوں میں مہارت پیدا کر لی اسے لغت مضر میں مہارت پیدا ہو جائے گی اور وہ اس لغت میں بلاغت پر تنقید وتبصرہ کے قابل بن جائے گا۔ اسی طریقہ سے لغت مضر کو سیکھنا چاہیے۔

فصل نمبر ۴۱

مضری زبان کا ملکہ حاصل کرنے کے لیے علمِ نحو کی ضرورت نہیں

کیونکہ نحو زبان میں مہارت پیدا کرنے کے قوانین وپیمانوں کی معرفت کا نام ہے لہذا علم نحو نفس کیفیت نہیں بلکہ اس سے ملکہ کی کیفیتوں کی پہچان ہوتی ہے اور نہ نحو نفس ملکہ ہی ہے بلکہ نحو کا درجہ ایسا ہے جیسے کوئی شخص کسی صنعت کو سیکھ لے لیکن عملی مشق سے اسے مستحکم نہ بنائے۔ مثلاً ایک شخص درزی کا کام جانتا ہے لیکن اس فن کے بعض انواع کی تعبیر کرنے کے سلسلے میں اس کا ملکہ غیر مستحکم ہے۔ وہ سینے کی اس طرح تعلیم دیتا ہے کہ ڈورا سوئی کے ناکے میں داخل کیا جائے پھر کپڑے کے دو ملے ہوئے ٹکڑوں میں سوئی آر پار نکالی جائے۔ پھر اسے دوسری جانب سے مثلاً ۱/۴ جو کی مقدار سے نکالی جائے پھر نکالی ہوئی جگہ سے حسب سابق ۱/۴ جو کی مقدار سے دوسری طرف نکالی جائے اسی طرح سینے والا سیتا ہوا چلا جائے۔ یہ ٹانکہ لگانے کا طریقہ بھی بتاتا ہے اور بخیہ کرنے کا طریقہ بھی اور رفو کرنے کا طریقہ بھی غرض سلائی کی تمام قسمیں اور تمام کام بتاتا ہے۔ لیکن اس سے اگر کہا جائے کہ تم ذرا سی کر ٹانکے لگا کر بخیہ کر کے اور رفو کر کے دکھاؤ تو سہی تو ان میں سے کوئی کام بھی صحیح طریقے سے انجام نہیں دے سکتا۔ اسی طرح اگر کسی بڑھئی سے لکڑی کے چیرنے کے بارے میں پوچھا جائے تو وہ یہی بتائے گا کہ لکڑی کے سر پر آرا رکھو آرے کا ایک کنارہ تم پکڑ لو اور دوسرا کنارہ اسے پکڑاؤ جو تمہارے آمنے سامنے ہے اور پھر آرے کو باری باری اپنی طرف کھینچتے رہو۔ اس طرح سے آرے کے درمیانی تیز دندانے آتے جاتے ہوئے لکڑی کو چیرتے رہیں گے۔ حتیٰ کہ

لگا تار اس عمل سے لکڑی چر جائے گی۔ لیکن اگر کہے کہ ذرا آپ تو چیر کر بتائیں تو وہ اس عمل پر صحیح طور سے قادر نہیں ہوگا۔ کیونکہ اسے عملی مشق حاصل نہیں اس نے تو محض نظری علم حاصل کیا ہے ٹھیک اسی طرح زبان کے ملکہ کے ساتھ علم نحو کو سمجھو۔ کیونکہ قوانین اعراب کا علم محض کیفیت عمل کا علم ہے اور اس کا برتنا یعنی ملکہ پیدا کرنا ایک دوسری چیز ہے جس کا تعلق عمل سے ہے اسی لیے بہت سے ماہرین فن نحو سے جو نحو کے تمام اصول وقواعد پر حاوی ہیں اگر کہا جائے کہ ذرا اپنے بھائی کو یا اپنے دوست کو دو سطریں تو لکھ دیجئے یا کسی کے ظلم کے بارے میں ذرا سا مضمون لکھ دیجئے یا کسی موضوع پر چند کلمات لکھ دیجئے تو اکثر غلطیاں کریں گے اور صحیح عبارت لکھنے پر قادر نہ ہوں گے۔ کیونکہ انہیں لکھنے کی عملی مشق نہیں ہے۔ اس طرح ہم بہت سے ان لوگوں کو دیکھتے ہیں جو زبان میں انتہائی عمدہ ملکہ رکھتے ہیں اور اس میں بے دھڑک نظم ونثر لکھنے پر قادر ہیں اور اچھا لکھتے ہیں۔ لیکن انہیں فاعل مفعول اور مجرور کے اعراب کی خبر نہیں اور نہ نحو کا کوئی قانون معلوم ہے۔ یہیں سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ نحو اور چیز ہے اور ملکہ اور چیز اور ملکہ نحو سے مجموعی طور پر مستغنی ہے۔ ہم ایسے ماہرین نحو بھی دیکھتے ہیں جو زبان کے ملکہ میں بھی طاق و شہرہ آفاق ہیں لیکن ایسے فضلاء اتفاق ہی سے شاذ و نادر ملتے ہیں سیبویہ کی کتابوں سے پڑھنے والوں کو علمی اور عملی دونوں طرح کی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ کیونکہ سیبویہ نے فقط نحو کے مسائل پر قناعت نہیں کی۔ بلکہ اپنی کتاب امثال وشواہد سے بھی بھر دی ہے۔ اس میں عربوں کے اشعار ومضامین بھرے پڑے ہیں اور اس میں زبان کے ملکہ کو سیکھنے کا کافی مواد بھرا ہوا ہے جو اس کتاب کا مطالعہ کرے گا اور اسے یاد رکھے گا اسے عربوں کے کلام کا ایک حصہ حاصل ہو جائے گا اور اس کے حافظہ میں اس کی ضرورت کے مطابق مواد موجود رہے گا اور وہ اس پر آگاہ رہے گا۔ مہارت اس طرح پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے وہ مہارت پیدا کرنے کی پوری پوری کوشش کرے گا اور یہ کتاب اس کے لیے بڑی مفید ثابت ہوگی۔ بعض سیبویہ کی کتاب کا مطالعہ کرنے والے ایسے بھی ہیں جو اس نکتہ سے بے خبر رہتے ہیں انہیں نحو پر تو عبور حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں زبان کو بولنے یا لکھنے کی قدرت نہیں ہوتی۔ رہے وہ طلبہ جو پچھلے علماء کی کتابیں پڑھتے پڑھاتے ہیں۔ جن میں صرف نحوی قوانین ہی کا بیان ہے اور وہ اشعار ومضامین سے یکسر خالی ہیں۔ انہیں تو اس ملکہ کا شعور تک نہیں ہوتا اور ہوا تک نہیں لگتی۔ اگر چہ وہ اپنے بارے میں اس خوش فہمی میں مبتلا ہوں کہ وہ عربی زبان کے ایک خاص مقام تک پہنچ گئے ہیں اور عربی بول لکھ سکتے ہیں۔ حالانکہ اس وقت تک وہ عربی سے بہت دور ہیں۔ اندلس میں نحو حاصل کرنے والے اور نحو کے اساتذہ زبان میں بہ نسبت دوسروں کے کچھ نہ کچھ ملکہ پیدا کر لیتے ہیں کیونکہ نحو سیکھتے وقت ان کے پیش نظر عربی زبان کے شواہد وامثال بھی رہتے ہیں اور وہ درس گاہوں میں اکثر ترکیبوں پر غور کرتے رہتے ہیں اس لیے تعلیم ہی کے دوران بہت سے طلبہ میں لکھنے اور بولنے کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ذہن پورے طور پر اس کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور ملکہ حاصل کرنے اور قبول کرنے کے لیے مستعد رہتا ہے لیکن ان کے علاوہ مغرب وافریقہ والے نحو کو دیگر علوم کی طرف پڑھتے پڑھاتے ہیں اور عربی زبان کی تراکیب واسالیب سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے۔ اگر یہ کسی شاہد کو پیش کرتے ہیں یا کسی قول کو ترجیح دیتے ہیں تو محض عقلی تقاضوں سے ایسا کرتے ہیں۔ زبان کی ترکیبوں کے اعتبار سے نہیں گویا ان کے نزدیک علم نحو بمنزلہ علم منطق کے یا علم جدل کے ہے۔ جس میں محض عقلی مباحث ہیں اور زبان کے حاصل کرنے کے طریقوں سے اور ملکہ پیدا کرنے سے ذرا سا بھی تعلق نہیں اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ تراکیب و شواہد زبان سے کتراتے ہیں اور اس کے اسالیب میں تمیز پیدا کرنے کی کوشش نہیں کرتے اور طلبہ کو اس سلسلے میں مشق کرانے

سے غفلت برتتے ہیں۔ حالانکہ علم نحو پڑھانے کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ زبان میں مہارت پیدا ہو جائے نحوی قوانین تو زبان سیکھنے کے وسائل ہیں۔ لیکن لوگوں نے اسکا مقصد فراموش کر کے محض علم بنا دیا ہے اور اس کے ثمرات سے دور ہٹ گئے ہیں۔ ہمارے مذکورہ بالا بیان سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ عربی زبان میں مہارت عربی نظم ونثر کو زیادہ سے زیادہ حفظ کر لینے سے پیدا ہوتی ہے کہ حفظ کرنے والے کے دل میں وہ طریقے جم جاتے ہیں جن کے مطابق اہل عرب اپنا کلام مرکب کرتے ہیں۔ پھر وہ بھی اسی طرز پر عربی بولنے اور لکھنے لگتا ہے گویا وہ انہیں میں پلا بڑھا ہے۔ یہ اثنائے گفتگو میں اپنے کلام میں حسب موقع و محل عربوں کی عبارتیں بھی شامل کر لیتا ہے۔ حتی کہ رفتہ رفتہ اسے اپنے مقاصد کے اظہار کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے اور انہیں کے طرز پر اپنے خیالات ظاہر کرنے لگتا ہے۔

فصل نمبر ۴۴

علمائے بیان کے نزدیک ذوق کی تفسیر و تحقیق' ذوق عجمیوں کو شاذ و نادر ہی نصیب ہوتا ہے

علم بیان میں ذوق کثرت سے استعمال کیا جاتا ہے جس کے معنی بلاغت میں ملکہ پیدا ہو جانے کے ہیں۔ بلاغت کی تفسیر گذر چکی اور یہ بھی کہ بلاغت ہر پہلو سے کلام کا معنی کے مطابق ہونا ہے جبکہ ان تمام خصوصیات کا لحاظ رکھا جائے جو تراکیب کلام میں لائی جاتی ہیں۔ لہذا عربی بولنے والا اور اس میں بلاغت سے گفتگو کرنے والا اسالیب ومحاورات عرب کے مطابق بولنے کا قصد کرتا ہے اور مقدور بھر اسی طرز پر گفتگو کرتا ہے حتی کہ مشق کرتے کرتے اور عربوں کی نقل اتارتے اتارتے عربی میں تحریر وتقریر آسان ہو جاتی ہے۔ اور وہ راہِ بلاغت سے ایک انچ بھر بھی ادھر ادھر نہیں ہٹتا اگر بلاغت کی راہ سے ہٹتا ہوا کوئی جملہ دیکھتا ہے تو وہ اسے کھٹکنے لگتا ہے اور کان اسے قبول ہی نہیں کرتے۔ اور ذرا سے غور وفکر سے بلکہ بلا غور وفکر ہی کے اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ جملہ خلاف بلاغت ہے۔ کیونکہ یہ بات اس کے کان میں وہ ملکہ پھونک دیتا ہے جو اس کے اندر پایا جاتا ہے۔ کیونکہ جب کوئی ملکہ جم کر مستحکم ہو جاتا ہے تو وہ بمنزلہ طبیعت کے ہو جاتا ہے۔ گویا وہ پیدائشی ہے۔ اسی لیے اکثر جہلاء جو ملکات کے حالات سے ناواقف ہیں اس غلط فہمی کا شکار رہتے ہیں کہ عربوں کا فصیح وبلیغ عربی پر قادر ہونا ان کی پیدائشی صفت ہے اور وہ پیدائشی فصیح وبلیغ ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔ بلکہ ان میں ملکہ زبانی پیدا ہو گیا ہے اور جم کر مضبوط ہو گیا ہے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان میں یہ صفت طبعی اور پیدائشی ہے۔ یہ ملکہ عربی زبان میں برابر لگے رہنے سے اور بار بار عربی محاورات سننے سے اور خاص خاص تراکیب سمجھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ محض علم نحو پڑھنے سے پیدا نہیں ہوتا جسے اہل زبان نے وضع کیا ہے۔ کیونکہ ان قوانین سے زبان کا علم ہوتا ہے بالفعل ملکہ پیدا نہیں ہوتا۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو

صاف معلوم ہو گیا کہ زبان میں بلاغت کا ملکہ بلیغ میں یہ صلاحیت پیدا کر دیتا ہے کہ وہ اسی ترتیب وترکیب سے کلام لاسکتا ہے جو اہل زبان کا خاصہ ہے۔ اگر وہ شخص جس کے اندر بلاغت کا ملکہ جما ہوا ہے ان مخصوص راہوں اور خاص خاص ترکیبوں سے ہٹنا چاہے تو ہٹنے پر قادر نہیں ہو سکتا اور نہ اس کی زبان اس میں اس کی موافقت کرنے کو تیار ہو سکتی ہے کیونکہ وہ اس کا عادی نہیں اور نہ اس کا جما ہوا ملکہ اس کی رہنمائی کر سکتا ہے۔ اگر کوئی جملہ ایسا لایا جائے جو عربی اسلوب و بلاغت سے ہٹا ہوا ہو تو وہ اس سے منہ پھیر لے گا اور اسے برا جانے گا اور اسے معلوم ہو جائے گا کہ یہ جملہ ان عربوں کے کلام کا نہیں جن کے کلام کی گہرائیوں میں اس کی ایک عمر گذر چکی ہے کبھی وہ اس کلام سے اعراض کی وجہ بتانے سے بھی قاصر رہتا ہے۔ جیسے نحوی اور علمائے بیان کلام میں صحت وعدم صحت کو قوانین کی رو سے بتا دیا کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ تو ان قوانین سے استدلال کرتے ہیں جو تتبع کر وضع کر لیے گئے ہیں اور یہ ایک وجدانی چیز ہے جو عربی میں منہمک رہنے سے حاصل ہوتی ہے حتی کہ وہ بمنزلہ ایک عرب کے ہی ہو جاتا ہے جیسے ایک بچہ جو عربوں میں پیدا ہوتا ہے اور انہیں میں پلتا بڑھتا ہے تو وہ عربی سیکھ لیتا ہے اور اس میں عربی میں خیالات کا اظہار کرنے کی اور بلاغت کی نہایت عمدہ صلاحیت ہوتی ہے۔ حتی کہ وہ انتہائی بلاغت پر بھی حاوی ہوتا ہے جب کہ نحو کے قوانین میں سے کسی ایک قانون کو بھی نہیں جانتا۔ بلکہ اس کی زبان و گویائی میں ایک ملکہ پیدا ہو گیا ہے اسی طرح اگر کوئی عجمی عربی زبان کے اشعار خطبات اور مضامین یاد کر لے تاکہ اس میں بلاغت کا ملکہ پیدا ہو جائے تو اس میں یہ بھی ملکہ پیدا ہو جاتا ہے اور وہ ایسا ہو جاتا ہے جیسے انہیں میں پلا بڑھا ہے۔ اس میں قوانین نحو یہ کو ذرا سا بھی دخل نہیں۔ جب یہ ملکہ خوب جم جاتا ہے اور پتھر کی لکیر بن جاتا ہے تو اسی کو ذوق کہنے لگتے ہیں جو علمائے بیان کی ایک اصطلاح ہے۔ اگرچہ یہ لفظ کھانوں کے ذرائع معلوم کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے مگر چونکہ زبان میں اس ملکہ کا محل گویائی کے اعتبار سے بعینہٖ وہی محل ہے جو ذائقہ چکھنے کا محل ہے یعنی زبان ہی سے گفتگو کی جاتی ہے اور زبان ہی سے ذائقہ معلوم کیا جاتا ہے۔ اس لیے بطور استعارے کے اسے بھی ذوق ہی لکھنے لگے۔ علاوہ ازیں زبان ذائقہ محسوس کر لیتی ہے اور یہ ملکہ زبان کی ایک وجدانی چیز ہے۔ اس مناسبت سے بھی اسے ذوق کہا جاتا ہے اس بیان کو بغور مطالعہ کرنے کے بعد آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ جو عجمی عربوں کے علاقوں میں آتے جاتے ہیں اور عربوں سے ملتے جلتے ہیں انہیں لامحالہ عربی بولنی پڑتی ہے۔ کیونکہ عربوں سے ان کا خلط ملط رہتا ہے۔ جیسے مشرق میں پارسیوں، رومیوں اور ترکوں سے اور مغرب میں بربریوں سے ان میں یہ ذوق پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس ملکہ میں جس کی وضاحت ہم نے خوب کر دی ہے ان کا حصہ بہت تھوڑا ہوتا ہے۔ کیونکہ اپنی خاصی عمر گذارنے کے اور اپنی مخصوص زبانوں کے ملکہ رکھنے کے بعد زیادہ سے زیادہ وہ شہریوں کے کچھ محاورے معلوم کر لیتے ہیں۔ کیونکہ ان کے لیے ان محاوروں کا سیکھنا ضروری ہے اور یہ معلوم ہو ہی چکا ہے کہ زبان کا ملکہ شہریوں میں نہیں پایا جاتا ہے اور وہ اس سے بہت دور ہٹ چکے ہیں ہاں شہریوں میں ایک نیا ملکہ پایا جاتا ہے جو مطلوبہ زبان کا ملکہ نہیں۔ جس نے یہ ملکہ کتابوں میں لکھے ہوئے قوانین سے پہچانا اس نے ملکہ ادنیٰ سا بھی حاصل نہیں کیا۔ بلکہ اس نے اس کے احکام پہچانے ہیں۔ جیسا کہ آپ کو یہ حقیقت معلوم ہو چکی ہے۔ یہ ملکہ اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب کوئی لگاتار کسی زبان کے پیچھے لگا رہے اور اس کا عادی بن جائے اور اس میں بار بار گفتگو کرتا رہے۔

ایک شبہ کا ازالہ: اگر تمہیں یہ خلش پیدا ہو کہ سیبویہ ابوعلی فارسی اور زمخشری وغیرہ سب عجمی تھے۔ حالانکہ یہ عربی زبان

کے شہسواروں میں سے ہیں اور ان میں یہ ملکہ کمال درجہ کا موجود تھا تو یاد رکھو یہ لوگ نسب کے اعتبار سے عجمی تھے۔لیکن ان کی پیدائش اور نشو ونما عرب میں اور عربی ماحول میں ہوئی تھی اس لیے وہ عربی کی بلاغت میں اس مقام تک پہنچ گئے تھے کہ انسان کے لیے اس سے آگے باقی کوئی مقام نہیں چھوڑا تھا۔گویا یہ اپنی ابتدائی نشو ونما کے اعتبار سے ان عربوں میں سے ہیں جو اپنے خاندانوں میں پلے بڑھے حتی کہ انہوں نے لغت کی حقیقت پالی اور اہل زبان بن گئے۔لہٰذا یہ اگرچہ نسب کے اعتبار سے عجمی ہیں لیکن زبان وگویائی کے لحاظ سے عجمی نہیں۔کیونکہ انہوں نے اسلام کا آغاز اور عربی کا شباب دیکھا ہے جبکہ لوگوں میں ملکہ کے آثار باقی تھے اور شہریوں میں بھی یہ ملکہ باقی تھا۔پھر یہ حضرات عمر بھر عربی ہی کی خدمت میں لگے رہے اور اسی کو پڑھتے پڑھاتے رہے حتی کہ اس کا کوئی ایسا گوشہ باقی نہ رہا جو ان کی گرفت سے چھوٹ گیا ہو۔آج اگر کوئی عجمی کسی شہری اہل زبان سے خلط ملط رکھے تو اول تو اصل ملکہ کے آثار ہی شہریوں میں نہیں پائے جاتے۔بلکہ ان میں ایک نیا ملکہ پایا جاتا ہے جو اصل ملکہ کے بالکل خلاف ہے۔اس لیے وہ اصل ملکہ سے محروم رہ جاتا ہے۔دوئم اگر ہم مان بھی لیں کہ وہ عربی ہی کی خدمت میں لگا رہتا ہے اور عربی ہی پڑھتا پڑھاتا رہتا ہے اور عربی کے قصائد ومقالات اس کے ازبر ہیں اور وہ ملکہ حاصل کرنے کی کوشش میں ایڑی چوٹی کا زور لگا رہا ہے۔تاہم ملکہ ناقص پیدا ہوگا۔کیونکہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ جب ایک محل میں ایک ملکہ پہلے ہی سے موجود ہوتا ہے تو اس میں دوسرا ملکہ ناقص ومخدوش ہی پیدا ہوتا ہے۔اگر ہم اسے ایسا عجمی فرض کرلیں جو عجمی زبان کی مخالفت سے بالکل محفوظ رہا ہو اور اس نے عربی میں یہ ملکہ تعلیم وتدریس کے ذریعے حاصل کیا ہو تو شاید اسے پوری طرح عربی کا ملکہ حاصل ہو جائے۔لیکن ایسی مثالیں شاذ ونادر ہیں اور مذکورہ بالا بیان سے ظاہر ہیں۔بہت سے لوگ جو علم بیان کے قوانین سے واقف ہوتے ہیں اس خوش فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ ہمیں بھی عربی کا ذوق حاصل ہے حالانکہ یہ ان کی غلطی ہے اور وہ خود فریبی میں مبتلا ہیں۔اس طرح انہیں اگر ملکہ حاصل ہوا بھی تو علم بیان کے اصول وقوانین کا ہوا ہے جس کا عربی عبارت کے ملکہ سے کوئی تعلق نہیں۔حق تعالیٰ شانہٗ جسے چاہے سیدھی راہ سجھا دے۔

فصل نمبر ۴۴

عموماً شہری بھی تعلیم کے ذریعے اصل زبان کا ملکہ حاصل نہیں کر سکتے عجمیوں کیلئے تو اس کی تحصیل بہت مشکل ہے

اس کی وجہ یہی ہے کہ ان میں پہلے سے ایسا ملکہ موجود ہوتا ہے جو مطلوبہ ملکہ کے خلاف ہوتا ہے کیونکہ ان میں پہلے ہی سے شہری زبان مروج ہوتی ہے جو عجمیت کے میل جول سے پیدا ہوئی ہے حتی کہ اس کی وجہ سے زبان اپنے سابقہ ملکہ سے گر کر ایک نئی زبان میں بدل گئی جسے شہر کی موجودہ عربی کہتے ہیں۔اسی لیے ہم ہوشیار اساتذہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ سب سے پہلے بچوں کو زبان سکھاتے ہیں۔لیکن نحویوں کا خیال ہے کہ ادب سے پہلے قواعد سکھائے جائیں مگر نحویوں کا خیال غلط ہے۔پہلے ادب اسی لیے سکھایا جاتا ہے کہ زبان وکلام عرب رٹ رٹا کر ملکہ پیدا ہو جائے۔ہاں علم نحو عربی زبان کے قریب ضرور کر دیتا ہے۔

جن شہریوں کی زبانیں عجمیت میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ وہ مضری زبان سے بہت ہٹی ہوئی ہیں انہیں مضری زبان سیکھنے میں اور اس میں ملکہ پیدا کرنے میں بڑی دشواری پیش آتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں زبانوں میں کافی منافات ومنافرت پائی جاتی ہے جو مستحکم ہے۔ آپ خود شہریوں کے حالات معلوم کر کے غور کر لیجئے۔ چنانچہ اہل افریقہ اور اہل مغرب چونکہ عجمیت میں ڈوبے ہوئے اور مضری زبان سے بہت کچھ ہٹے ہوئے ہیں۔ اس لیے مضری زبان کا ملکہ تعلیم کے ذریعے حاصل کرنے میں وہ کافی حد تک نا کام ہیں۔ چنانچہ ابن رفیق لکھتے ہیں کہ قیروان کا ایک کاتب اپنے ایک دوست کو لکھتا ہے۔ '' بھائی جان! خدا کرے آپ ہمیشہ میرے سامنے رہیں۔ مجھے ابوسعید نے بتایا کہ آپ بھی آنے والوں کے ساتھ تشریف لا رہے ہیں۔ اس لیے آج ہم گھر ہی میں ٹھہر گئے اور آپ کے انتظار کی وجہ سے باہر نہ جاسکے۔ گھر والے تو برے لوگ ہیں۔ بلکہ کتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے اسے یعنی ایسے باطل کو جھٹلا دیا جس میں ایک حرف بھی صحیح نہیں۔ میرا خط آپ کے پاس جا رہا ہے اور میں آپ کا مشتاق ہوں۔ انشاء اللہ۔ (اصل متن قابل غور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیروان کی عربی مضری عربی سے کس حد تک ہٹی ہوئی ہے۔ عبارت یہ ہے:

''یا اخی و مَن لاَ عدمتُ فقده اعلمني ابوسعید کلاما انک کنت ذکرت انک تکون مع الذین تاتی و عاقنا الیوم فلم قیهیالنا الخروج وَ اما اهل المنزل الکلاب من امر الشین فقد کذبو هذا باطلا لیس من هٰذا حرفنا و احدا و کتابی الیک و ان مشتاق الیک انشاالله.''

مضر کی زبان میں انہیں اس کے مشابہ ملکہ حاصل تھا جو مذکورہ بالا عبارت میں دکھایا گیا ہے۔ اسی طرح ان کے اشعار ملکہ بلاغت سے ہٹے ہوئے اور اونچے طبقے سے گھرے ہوئے ہیں۔ آج تک ان لوگوں کا یہی حال ہے۔ اسی لیے افریقہ میں بجز ابن رشیق اور ابن شرف کے کوئی مشہور شاعر پیدا نہیں ہوا۔ بلکہ افریقہ کے اکثر شعراء باہر کے تھے مگر افریقہ میں بس گئے تھے۔ بلاغت میں آج تک ان کا درجہ پست ہے اہل افریقہ کی بہ نسبت اہل اندلس نے اپنی بے حد محنت شاقہ کی وجہ سے اور نظم ونثر کا کثیر سرمایہ محفوظ رکھنے کی بنا پر یہ ملکہ حاصل کرنے سے زیادہ قریب ہیں جن میں مشہور مؤرخ ابن حیان بھی ہیں جو اس ملک میں ادب عربی کے امام اور ادب کے علمبردار ہیں۔ اسی طرح ابن عبدو یہ اور قسطلی وغیرہ ہیں جو طوائف الملوکی کے زمانے کے شعراء ہیں۔ کیونکہ اس زمانے میں اندلس میں عربی علم وادب اور زبان کے دریا ٹھاٹھیں مار رہے تھے اور یہ صدیوں تک اندلس میں بہتے رہے۔ حتیٰ کہ عیسائیوں کے غلبہ کی وجہ سے ملک میں ابتری پھیلی اور لوگ اندلس چھوڑ کر بھاگ کھڑے ہوئے اور ادب وزبان کے جوش مارتے ہوئے دریا یکایک ٹھہر گئے آخر کار آبادی گھٹ جانے کی وجہ سے جیسا کہ صنعتوں کا دستور ہے۔ علم وادب کے شعلے بجھ گئے۔ چنانچہ اہل اندلس میں بھی ادب کا ملکہ اپنی شان سے گر گیا۔ حتیٰ کہ انتہائی پستی تک پہنچ گیا۔ اندلس میں سب سے پچھلے ادباء میں صالح بن شریف اور مالک بن مُرحل قابل ذکر ہیں۔ جو سبتہ کے اشبیلی طبقہ کے شاگردوں میں سے تھے اور ابن احمر کی حکومت کے آغاز میں کاتب تھے۔ اندلس نے بڑے بڑے صاحب کمال ادبا جو اس کے جگر کے ٹکڑے تھے اشبیلیہ سے لے کر سبتہ تک ساحل پر پھینک دیئے اور مشرقی اندلس سے افریقہ جلاوطن کر دیئے گئے۔ وہاں جا کر یہ آفتاب علم وادب غروب ہو گئے اور ادب کی ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ گئی کیونکہ ادبی ملکہ وہاں کے باشندوں کے لیے نا قابل قبول تھا اور اس کا حاصل کرنا ان کے لیے بڑا مشکل تھا کیونکہ ان کی زبانیں ٹیڑھی تھیں اور ان میں بربری

عجمیت جڑیں پکڑ گئی تھی جو مضری زبان کے سراسر متضاد تھی۔ پھر ادب کا چراغ حسب سابق اندلس میں روشن ہوا اور اندلس میں ابن بشرین' ابن جابر' ابن جیاب اور ان کے ہم طبقہ ادباء نے دنیا میں شہرت پائی۔ پھر ان کے بعد ابراہیم ساحلی طریحی اور ان کے ہم طبقہ ادباء کا دور آیا اور ان کے بعد ابن خطیب کا جو اس زمانے میں دشمنوں کی چغلیوں کی بھینٹ چڑھ گئے اور مار ڈالے گئے۔ یہ ایک بے نظیر اور فقید المثال ادیب تھے اور ان کو ادب میں ایک ایسا بلند مقام حاصل ہوا تھا۔ جو لوگوں کی پہنچ سے ماوراء تھا۔ پھر ان کا شاگرد انہیں کے نقش قدم پر چلتا رہا۔ غرضیکہ اندلس میں ادبی ملکہ کا خوب رواج تھا اور آج بھی ہے اور وہ اسے بڑی آسانی اور سہولت سے سیکھ جاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ یہ لوگ علوم لسانیہ میں خوب محنت کرتے ہیں اور ان کی اور علوم ادب کی محافظت کرتے ہیں اور ان میں بڑے بڑے کامل اساتذہ موجود رہتے ہیں علاوہ ازیں اندلس میں جو عجمی ہیں جن کا ملکہ خراب ہے۔ وہ باہر سے آئے ہوئے ہیں یہاں کے باشندے نہیں کہ ان کی عجمیت اہل اندلس و بربر کی زبان پر اصل ہونے کی حیثیت سے اثر انداز ہو سکے۔ ہاں شہروں میں ضرور اثر انداز ہے کیونکہ شہری ان کی عجمیت و بربری لطافت میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اس لیے تعلیم کے ذریعے انہیں زبان میں مہارت حاصل کرنا سخت دشوار ہے۔ لیکن اہل اندلس اس کے برعکس ہیں۔ اہل مشرق بنو امیہ اور بنو عباس کی حکومتوں کے زمانے میں غور کیجئے۔ اس زمانہ میں اہل مشرق اہل اندلس کی طرح ادبی ملکہ میں پوری طرح مہارت و عمدگی پیدا کر لیا کرتے تھے۔ کیونکہ وہ عجمیوں سے دور اور الگ تھلگ رہا کرتے تھے اور ان کا شاذ و نادر ہی عجمیوں سے خلط ملط ہوا کرتا تھا۔ اس لیے اس زمانے میں اس ملکہ کا حال نہایت بہتر تھا۔ چونکہ مشرق میں عرب اور اولاد عرب بھرپور تھے۔ اس لیے ان میں بڑے بڑے شعراء اور ادباء پیدا ہوئے۔ کتاب الاغانی کا مطالعہ کیجئے جس میں ان کے اشعار و مضامین بھرے پڑے ہیں۔ یہی کتاب عربوں کی کتاب اور ان کا مکمل لٹریچر ہے اس میں ان کی پوری زبان پورے واقعات' پوری لڑائیاں' مذاہب' عادات واخلاق' ان کے خلفاء اور سلاطین کے حالات' ان کے اشعار ان کے گیت اور ان کے بارے میں ہر قسم کی معلومات درج ہیں عربوں کے بارے میں معلومات کے سلسلے میں اس سے زیادہ جامع کوئی کتاب نہیں۔ یہ ادبی ملکہ دولت امیہ اور عباسیہ میں مشرق میں مستحکم رہا۔ ہمیں کہنے دیجئے کہ اس عہد زریں میں جاہلیت کے بلغا سے بھی بہترین بلغا پیدا ہوئے جیسا کہ ہم بعد میں بیان کرنے والے ہیں حتیٰ کہ عربوں کی حکومت کی باگ ڈور پڑ گئی اور وہ رفتہ رفتہ فنا کے گھاٹ اتر گئی ان کی لغت مٹا دی گئی اور ان کی زبان میں بھی خلل پڑ گیا اور عجمیوں کا قبضہ ہو کر حکومت عجمیوں کے ہاتھوں میں چلی گئی اور انہی کا غلبہ ہو گیا ایسا دیلم اور سلجوقیہ حکومتوں کے زمانے میں ہوا لوگ شہریوں میں گھل مل گئے اور دھیرے دھیرے عربی زبان اور عربی ملکہ سے دور ہوتے چلے گئے اور ان کے طلبہ عربی ملکہ حاصل کرنے سے قاصر ہو گئے۔ آج ہم اسی پر نظم و نثر میں انہیں دیکھ رہے ہیں۔ اگرچہ ان میں عربی نظم و نثر کا بڑا رواج ہے۔ مگر اصل عربی سے تہی دامن ہیں۔

فصل نمبر : ۴۴ کلام کی دو قسمیں، نظم و نثر

یاد رکھیے عربی زبان و کلام کی دو قسمیں ہیں (۱) اشعار یا منظوم کلام۔ منظوم کلام وہ وزن و قافیہ والا کلام ہے جس کے تمام اوزان ایک روی (قافیہ) پر ہوتے ہیں۔

(۲) نثر: یہ قسم وزن سے خالی ہوتی ہے۔ ان دونوں قسموں میں سے ہر قسم کے بہت سے انواع واقسام ہیں۔ چنانچہ انواع اشعار میں مدح، ہجا اور مرثیہ وغیرہ شامل ہیں اور انواع نثر میں نثر مسجع (جس کے جملے الگ الگ ہوتے ہیں اور ہر دو جملوں میں ایک قافیہ ہوتا ہے)، اور نثر مرسل (جس میں کلام مسجع نثر کی طرح اجزاء میں نہیں بانٹا جاتا۔ بلکہ اپنے حال پر چھوڑ دیا جاتا ہے اور قافیہ وغیرہ سے مقید نہیں کیا جاتا) شامل ہیں۔ نثر مرسل خطبوں، دعاؤں اور لوگوں کو کسی بات کی نفرت یا رغبت دلانے میں استعمال کی جاتی ہے۔

قرآن پاک کی خصوصیت قرآن پاک اگرچہ نثر ہے مگر نہ تو نثر مرسل ہے اور نہ مسجع بلکہ اس کی آیتوں میں فاصلہ ہے اور وہ ایسے مقطعوں پر ختم ہوتی ہے کہ ذوق ان پر کلام کے ختم ہونے کی شہادت دیتا ہے۔ پھر ہر مقطع کے بعد دوسری آیت کا آغاز ہو جاتا ہے اور اسی طرح اختتام کو پہنچ جاتی ہے اور اس میں کسی حرف کا التزام نہیں کیا جاتا کہ وہ سجع یا قافیہ بن جائے اس آیت: ﴿الله نزل احسن الحديث كتابها متشابو ها مثافى﴾ الخ 'یعنی اللہ نے بہترین کلام اتارا یعنی ایسی بہترین کتاب جس کی آیتیں ہم معنی ہیں اور بار بار دہرائی جاتی ہیں جس سے ان لوگوں کا رواں رواں کانپ اٹھتا ہے جو اپنے رب سے ڈرتے ہیں۔ نیز فرمایا ہم نے آیتوں میں فاصلہ رکھا ہے) کے یہی معنی ہیں قرآن کی آخری آیتوں کو فواصل کہتے ہیں کیونکہ ان میں سجع نہیں کہ اسجاع کہلائیں اور نہ ان میں سجع کی طرح حرف روی کا التزام کیا جاتا ہے اور نہ قافیہ کا کہ قوافی کہلائیں۔ عام طور پر قرآن پاک کی تمام آیتوں کے لیے مثانی کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے اور خاص طور سے فاتحہ کے لیے جیسا کہ نجم کا اطلاق عام طور پر تمام تاروں پر ہوتا ہے مگر ثریا خاص قسم کے تارے ہیں اسی لیے تغلیبی طور پر فاتحہ کو سبع مثانی کہا جاتا ہے۔ ہمارے اس بیان کے ساتھ مفسرین کی وہ علت بھی پڑھ جایئے جو انہوں نے فاتحہ کو مثانی کہنے کے سلسلے میں بیان کی ہے۔ آپ پر ہمارے قول کی صداقت کھل جائے گی۔ یاد رکھیے نظم ونثر کے انواع میں سے ہر قسم کے اپنے مخصوص وجداگانہ اسالیب ہیں جن کا استعمال دوسری قسم میں نہیں کیا جاتا مثلاً نسیب (تشبیب) اشعار کے ساتھ خاص ہے اسی طرح حمد ودعا خطبوں کے ساتھ خاص ہے اور دعا خطابات کے ساتھ خاص الخاص ہے اسی طرح اور اسالیب ہیں پچھلے ادباء شعروں کے اسالیب واوزان نثر میں بھی استعمال کرنے لگے ہیں جیسے نثریں کثرت سے مقفٰی عبارت کا استعمال کرتے ہیں۔ قافیہ کی پابندی کرتے ہیں اور مقاصد سے پہلے تشبیب لاتے ہیں۔ جب تم غور کرو گے تو اسی قسم کی نثر کو شعر ہی کی ایک نوع قرار دو گے۔ اس میں اور شعر میں بس وزن ہی کا فرق ہے اور تو فرق ہے نہیں پچھلے ادباء اور انشا پردازوں میں یہی طریقہ مروج ہے اور وہ اس قسم کی نثر کو بادشاہوں سے خطاب کرتے وقت استعمال کرتے ہیں۔ یہ لوگ تمام قسم کی نثر میں اسی قسم پر قناعت کر بیٹھے کیونکہ یہی ان کی پسندیدہ نثر ہے اور باقی قسمیں اسی میں سموئی گئیں اور مرسل تو بالکل ہی چھوڑ دی گئی اور بھول بسر گئی خاص طور سے مشرق والے تو اسی پر گرویدہ ہیں۔ اسی زمانے میں تمام احکام وفرامین سلطانیہ جاہل انشا پردازوں اور کاتبوں کے نزدیک اسی اسلوب پر جاری ہیں۔ حالانکہ بلاغت کی رو سے یہ اسلوب صحیح نہیں۔ کیونکہ بلاغت میں کلام مخاطب ومخاطب کے حالات کے تقاضوں کے مطابق لایا جاتا ہے کیونکہ نثر کی اس مقفٰی قسم میں متاخرین نے شعر کے اسالیب داخل کر دیئے ہیں اس لیے شاہی فرامین کو اس سے محفوظ رکھا جانا ضروری ہے۔ کیونکہ اسالیب شعر فصاحت وبلاغت کے خلاف ہیں۔ نیز طنز وسنجیدگی میں خلط ملط مقاصد میں طوالت مثالوں کا بیان اور کثرت تشبیہات واستعارات کی شاہی فرامین میں ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں مقفٰی عبارت لانے کا التزام

کرنا بھی تحسین وتزہین کی ایک صورت ہے۔ جس سے بچنا مناسب ہے شاہی اقتدار و دبدبہ اور عوام کا سلاطین سے رغبت و نفرت دلانے کے سلسلے میں خطاب مقفی عبارت لانے کے منافی ہے۔ شاہی خطابات میں نثر مرسل استعمال کی جانی مناسب ہے یعنی مقفی عبارت نہ لائی جائے ہاں کہیں اتفاقیہ مقفی عبارت بغیر تکلف کے آ جائے تو دوسری بات ہے۔ البتہ عبارت مقفی حال کے مطابق ہونی چاہیے کیونکہ کلام کے احوال ومقامات مختلف ہوتے ہیں اور ہر مقام وحال کوئی صراحت چاہتا ہے اور کوئی اشارے کو اور کوئی کنایہ کو چاہتا ہے اور کوئی استعارے کو۔ شاہی خطابات کو اسالیب شعر کے رنگ میں ڈھالنا قابل تحسین نہیں۔ ہمارے زمانے میں مضمون نگار عجمیت کی وجہ سے ایسا کرنے پر مجبور ہیں کیونکہ وہ کلام کو صحیح معنی میں مقتضی حال کے مطابق لانے سے قاصر ہیں۔ اس لیے وہ نثر مرسل کما حقہ لکھ نہیں سکتے۔ کیونکہ ان کے لیے میدان بلاغت دشوار گذار ہے اور اس کے اہم مسائل فراخ و وسیع ہیں اس لیے وہ نثر مسجع پر لٹو ہو گئے۔ تا کہ مقصود پر کلام کی مطابقت میں جو کمی پیدا ہو گئی ہے مقفی عبارت لا کر اس پر پردہ ڈالا جا سکے اور اس کے تلافی کلام کی خوبصورتی سے اور عمدہ عمدہ القاب لا کر دی جائے۔ خواہ کلام میں معنوی خوبصورتی اور بلاغت پیدا ہو یا نہ ہو۔ اس زمانے میں مشرق کے مضمون نگار و شعراء نثر مسجع کثرت سے استعمال کر رہے ہیں۔ حتی کہ اس کے لیے کلام میں اعراب و گردان کو بھی قربان کر دیتے ہیں۔ جب کلام میں تجنیس لفظی اور مقصود کی مطابقت کا جمع ہونا دوبھر ہو جاتا ہے تو وہ مطابقت کو چھوڑ کر تجنیس لفظی کو ترجیح دیتے ہیں اور اعراب چھوڑ دیتے ہیں اور کلمہ کا وزن تک بگاڑ دیتے ہیں تا کہ تجنیس میں خلل نہ آنے پائے۔ اگر قارئین کرام ہمارا بیان غور وفکر سے پڑھیں گے تو ان پر ہمارے بیان کی صحت منکشف ہو جائے گی۔

فصل نمبر ۴۵

کوئی شخص نظم ونثر دونوں میں ماہر مشکل ہی سے ہوتا ہے

اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ نظم یا نثر ایک ملکہ ہے جس کا محل زبان ہے اگر محل میں پہلے سے کوئی دوسرا ملکہ موجود ہے تو اس محل میں بعد میں آنے والا ملکہ پوری طرح سامنے سے قاصر رہتا ہے۔ کیونکہ کسی ملکہ کا ممکن ہونا اور حاصل ہونا پیدائشی طور پر تو آسان ہے لیکن اگر پہلے سے کوئی دوسرا ملکہ موجود ہے جو منفعل مادہ میں تصادم پیدا کرتا ہے اور اس میں آسانی اور جلدی سے قبول کرنے میں رکاوٹ ڈالنے والا ہو تو دونوں ملکوں میں منافات پیدا ہوتی ہے اور تمام صنعتی ملکوں کی تکمیل دشوار اور مشکل ہو جاتی ہے۔ ہم اسی قسم کی دلیل اس کے مقام پر بیان کر آئے ہیں۔ زبانوں کو بھی اسی پر قیاس کر لیجئے۔ کیونکہ زبانوں کے ملکے بھی بمنزلہ صنعت کے ہیں۔ غور کیجئے جس شخص میں پیدائشی عجمیت ہوتی ہے وہ عربی زبان میں عمر بھر قاصر رہتا ہے مثلاً ایک شخص کی مادری زبان فارسی ہے تو اب وہ لاکھ عربی زبان میں دن رات منہمک رہے۔ لیکن اس پر پوری طرح نہیں چھا سکتا اور ہمیشہ قاصر رہتا ہے اگر چہ اسے سیکھتا سکھاتا رہے۔ اسی طرح بربریوں رومیوں اور فرنگیوں کا حال ہے کہ ان میں سے کوئی عربی زبان میں مشکل ہی سے پختہ ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ پہلے سے ہی ان میں دوسری زبان کا

ملکہ موجود ہے۔ حتیٰ کہ اگر ان میں سے کوئی طالب علم اہل زبان کی مجلس میں آ کر گفتگو کرتا ہے تو معلومات میں کوتاہ ہی رہتا ہے۔ خواہ اس نے اہل زبان ہی سے عربی سیکھی ہو۔ یہ دشواری اسے اس کی مادری زبان ہی کی راہ سے پیش آتی ہے۔ اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ زبانیں بھی صنعتوں کے مشابہہ ہیں اور یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ دو صنعتوں میں تصادم نہیں ہوتا اگر کوئی ایک صنعت میں کامل ہے تو دوسری میں کامل نہیں ہوا کرتا اور اس میں پوری طرح سے مہارت نہیں پیدا کر سکتا۔ اس سے نتیجہ صاف ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص کامل شاعر ہے تو وہ کامل مضمون نگار نہیں ہو سکتا اور اس میں دونوں صنعتیں کمال کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔

فصل نمبر ۴۶

شعر گوئی اور شعر حاصل کرنے کا طریقہ

شعر عربی زبان کا بھی ایک فن ہے عرب اسے شعر کہتے ہیں اور یہ تمام زبانوں میں پایا جاتا ہے لیکن ہم یہاں عربی زبان کے اشعار پر گفتگو کر رہے ہیں۔ اگر ہمارے بیان سے دوسری زبان والے بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں تو اٹھائیں ورنہ بلاغت کے سلسلے میں ہر زبان کے مخصوص احکام ہوا کرتے ہیں۔ لیکن عربی زبان میں شعر کا بنانا آسان نہیں۔ اس کی منزل بڑی کٹھن ہے۔ کیونکہ یہ ایک ایسا کلام ہے جس کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے علیحدہ کیا جاتا ہے جب کہ تمام ٹکڑے ہم وزن ہوتے ہیں اور ہر ٹکڑے کا پچھلا حرف ایک ہی رہتا ہے ہر قطعہ بیت کہلاتا ہے اور جس حرف میں ہر ٹکڑا متحد ہوتا ہے اسے روی یا قافیہ کہتے ہیں اور بہت سے اشعار کے مجموعے کو کلمۃ یا قصیدہ کہتے ہیں۔ قصیدہ کا ہر شعر اپنی ترکیبی افادیت کے لحاظ سے مستقل ہوتا ہے۔ جیسے اس کا تعلق ماقبل و مابعد سے نہیں اور قطعی طور پر ایک جداگانہ چیز ہے۔ اگر یہ قصیدے سے ہٹا لیا جائے تو اپنے معنی (مدح یا تشبیب یا مرثیہ) وغیرہ میں مکمل ہوتا ہے۔ شاعر انتہائی کوشش کرتا ہے کہ ہر شعر میں ایسا معانی پیدا کیا جائے کہ وہ اپنی افادیت میں مستقل ہو اور کسی بات کا محتاج نہ رہے اسی طرح وہ قصیدہ کے ہر شعر کو مستقل بنا کر قصیدے میں داخل کرتا ہے اور ایک مضمون و مقصود سے دوسرے مضمون و مقصود کی طرف اس خوبصورتی سے نکل جاتا ہے کہ پڑھنے والوں کو پتہ بھی نہیں چلتا یعنی پہلے مضمون کی اس طرح تمہید بیان کرتا ہے کہ وہ دوسرے مضمون کی مناسبت معلوم ہونے لگتی ہے اور جب یہ مناسبت پیدا ہو جاتی ہے تو پہلا مضمون چھوڑ کر دوسرا مضمون اختیار کر لیتا ہے اور کلام میں تنافر پیدا نہیں ہونے دیتا جیسے عشقیہ اشعار کہتے کہتے اچانک مدح کی طرف یا بیابان وکھنڈرات کا بیان کرتے کرتے اونٹوں اور گھوڑوں کے اوصاف بیان کرنے کی طرف یا کسی اور خیال کی طرف اور ممدوح کے اوصاف بیان کرتے کرتے اپنی قوم اور لشکر کے اوصاف کی طرف یا مرثیہ میں درد و غم کا نقشہ کھینچتے کھینچتے تاثر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ شاعر شعر گوئی میں تمام قصیدے کے اشعار ایک ہی وزن پر ڈھالتا ہے تا کہ طبیعت میں چستی رہے اور طبیعت ایک وزن سے قریبی وزن کی طرف جانے میں سستی کا اظہار نہ کر بیٹھے۔ چنانچہ قرب اوزان کی وجہ سے بہت سے لوگ بے خبر رہتے ہیں اور ایک ہی قصیدے میں مختلف اوزان لے آتے ہیں جس سے قصیدہ بلاغت سے نکل جاتا ہے ان وزنوں کے شروط و احکام ہیں جو علم عروض کے مطالعہ سے حاصل کیے جا سکتے ہیں عرب ہر اس وزن کو جو طبیعت

سے میل کھائے اس فن میں استعمال نہیں کرتے۔ بلکہ عربوں کے چند مخصوص اوزان ہیں جن کو وہ بحر کہتے ہیں۔ یہ پندرہ بحریں ہیں یعنی ان پندرہ اوزان کے علاوہ عربوں نے اپنی زبان میں کسی اور وزن میں نظم نہیں پائی۔

شعر کی فضیلت: یاد رکھیے عربوں کے نزدیک کلام میں شعر کا فن بڑا شریف سمجھا جاتا ہے اسی وجہ سے انہوں نے اسے اپنے علوم واخبار میں مخزن ٹھہرایا ہے اور صحیح وغلط کا معیار بنایا ہے اور ایک ایسی اصل قرار دی ہے جس کی طرف وہ اپنے بہت سے علوم وحکمتوں میں رجوع کرتے ہیں۔ عربوں میں دیگر ملکوں کی طرح شعر گوئی کا مادہ بھی مستحکم ہوتا ہے اور تمام زبانی ملکات صنعتوں اور مشق ہی سے حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ تاکہ مخصوص ملکے کے قریب قریب ملکہ پیدا ہو جائے۔ متاخرین کے نزدیک اگر کوئی صنعت سے شعر گوئی کا فن سیکھنا چاہے تو اصناف کلام میں شعر گوئی بڑا مشکل کام ہے۔ کیونکہ قصیدے کا ہر شعر اپنے معنی میں مکمل اور مستقل ہوتا ہے اور قصیدے سے علیحدہ ہو جانے کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی علیحدہ ہونے پر بھی وہ اپنے معنی میں مکمل ہوتا ہے۔ اس لیے شعر سیکھنے کے لیے ملکہ پیدا کرنے میں ایک قسم کی لطافت وباریکی کی ضرورت ہے تاکہ کلام شعری عربوں کے اشعار کے سانچوں میں ڈھالا جاسکے اور ہر شعر کو مستقل وکامل بنا کر پیش کیا جاسکے اور تمام وہ فنون استعمال کیے جاسکے جو شعروں کے مقاصد پورے کرتے ہیں۔ پھر اختلاف فنون کے باوجود اشعار میں ایک قسم کی مناسبت بھی باقی رکھی جاسکے۔ شعر اپنی کٹھن منزل اور غرابت فن کی وجہ سے طبائع پرکھنے کی کسوٹی ہے کہ کون اس کے عمدہ سے عمدہ اسالیب پیش کرسکتا ہے اور کون نہیں اور افکار کی تیزیاں جانچنے کا معیار ہے کہ کون کلام کو شعروں کے سانچوں میں خوبصورتی سے ڈھال سکتا ہے اور کون نہیں اس میں مطلق کلام عربی کا ملکہ ہی کافی نہیں بلکہ خاص طور سے عربوں کے مخصوص اسالیب کی رعایت پیش نظر رکھنے کی اور انہیں لطیف پیرایوں میں ادا کرنے کی ضرورت بھی پڑتی ہے۔

اسلوب کی تحقیق: آیئے ہم یہاں عربی شعراء کے اسلوب کو بیان کریں اور یہ بھی بتائیں کہ اسلوب سے ان کی کیا مراد ہوتی ہے۔ اسلوب عربوں کے نزدیک وہ کرگہ ہے جس پر کپڑا ابنا جاتا ہے یا وہ سانچہ ہے جس میں کوئی چیز ڈھالی جاتی ہے۔ فن شعر میں کلام کی طرف اس اعتبار سے غور نہیں کیا جاتا کہ اس کا اصل معنی کیا ہے؟ کیونکہ یہ کام علم نحو کا ہے اور نہ اس اعتبار سے غور کیا جاتا ہے کہ مخصوص تراکیب سے اس کے کامل معنی کیا ہیں کیونکہ یہ کام علم بلاغت کا ہے اور نہ عرب کے طریقوں پر وزن کے اعتبار سے رجوع کیا جاتا ہے کیونکہ یہ کام علم عروض کا ہے۔ یہ تینوں علم فن شعر سے خارج ہیں بلکہ فن شعر میں منظم طریقوں میں سے ایک کلی اور ذہنی ترکیب کی صورت کی طرف سے اس اعتبار سے رجوع کیا جاتا ہے کہ وہ خاص ترکیب کے مطابق ہو۔ یہ صورت ذہن خاص خاص ترکیبوں سے اور جزئیات سے چنتا ہے اور اسے ایک سانچہ یا کرگہ بنا کر خیال میں محفوظ رکھتا ہے پھر عربوں کے نزدیک نحو وبیان کے اعتبار سے جو صحیح صحیح ترکیبیں ہیں انہیں چن کر خیال والے سانچے میں ڈھالتا جاتا ہے جیسے اینٹیں بنانے والا سانچے میں اینٹیں ڈھالتا جاتا ہے یا جولاہا کرگہ میں بنتا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ افکار ومقاصد کی ترکیبیں اس سانچے میں حسب ضرورت ڈھل جاتی ہیں اور عربی زبان کے ملکے کے اعتبار سے صحیح صحیح بن جاتی ہیں کیونکہ ہر بیان ومقصد ایک مخصوص اسلوب چاہتا ہے اور کلام میں اسالیب مختلف پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ اشعار میں محبوب کے کھنڈرات سے سوال انہیں مخاطب کر کے کیا جاتا ہے جیسے: ''دارَ میّةَ بالعلیا فالسند'' (اے علیاء اور سند میں میری محبوبہ میّہ کی

آرام گاہ) کبھی رفقاء کے ٹھہر جانے کی اور محبوب کے کھنڈرات سے سوال کرنے کی درخواست کی جاتی ہے جیسے ''قفا نسال الدار التي خفت اهلها'' (اے میرے دو ساتھیو! ذرا ٹھہرو۔ آؤ ہم اس گھر سے جس سے باشندے چلے گئے ہیں کچھ سوال کریں) کبھی رفقاء سے کھنڈرات پر رونے کے لیے کہا جاتا ہے جیسے ''فقا بنبک ذکری حبیب و منزل'' (اے میرے دو ساتھیو! ذرا ٹھہرو۔ آؤ حبیب کو اور منزل حبیب کو یاد کر کے ذرا سی دیر رولیں) کبھی کسی غیر معین مخاطب سے پوچھا جاتا ہے کہ تم سوال کیوں نہیں کرتے جیسے ''الم تسال فتحرک الرسوم'' (تم پوچھتے کیوں نہیں یہ کھنڈر تمہیں بتائیں گے) کبھی غیر معین مخاطب کو حکم کیا جاتا ہے کہ کھنڈرات کو سلام کرو جیسے ''حتی الدیار بجانب الغزل'' (کوہ غزل کے دامن میں محبوب کے کھنڈرات کو سلام کرو) کبھی کھنڈرات کے لیے سیرابی کی دعا کی جاتی ہے جیسے ''اسقی طلولهم اجشُ هزیم وغدت علیهم نفرة و نعیم'' (خدا کرے برسنے والی اور نہ تھمنے والی گھٹا ان کے کھنڈرات کو سیراب کرے اور ان پر شادابی و بہار چھا جائے) کبھی بجلی سے استدعا کی جاتی ہے کہ محبوب کا گھر جگمگا دے جیسے ''یا برقُ طالع منزلا بالا برق واحد اسحاب لها حدا الانیقُ'' (اے بجلی کوہ ابرق کے دامن میں جو محبوب کا گھر ہے اس پر چمک اور اونٹوں کی طرح ہانک کر اس کی طرف بادل لا) کبھی کرب و بےچینی میں اظہار حسرت وافسوس کے لیے رونے کی استدعا کی جاتی ہے جیسے ''کذا فلیجل الخطب ولیفدح الامر و لیس لعین لم یفض ماء ها غدر'' (خواہ کتنا ہی بڑا اور کمر توڑ دینے والا حادثہ پیش آ جائے اب تو وہ بھی ہیچ ہے اور جس آنکھ سے آنسو نہ بہے اس کے پاس کوئی عذر نہیں) کبھی ان جمادات سے اظہار نفرت کیا جاتا ہے جن کو محبوب کے جانے کا افسوس نہیں جیسے خارجی کہتا ہے۔ ایا شجر الخابور مالک مورقا۔ کانک لم تجزع علی ابن اطریف'' (اے خابور کے درخت کیا بات ہے۔ تجھ پر پتے کیوں پھوٹ رہے ہیں۔ گویا ابن طریف پر تو نے بے صبری و غم کا اظہار نہیں کیا ورنہ سوکھ جاتا)

غرضیکہ اسی قسم کی مثالیں بہت ہیں جو کلام میں کلام کے تمام فنون و اسالیب میں پائی جاتی ہیں کبھی کلام جملوں سے مرکب ہوتا ہے اور کبھی غیر جملوں سے پھر جملے کبھی انشائیہ ہوتے ہیں کبھی خبریہ یہ جملے کبھی اسمیہ ہوتے ہیں اور کبھی فعلیہ پھر جملے کبھی متحدہ ہوتے ہیں اور کبھی غیر متحدہ کبھی مفعولہ ہوتے ہیں اور کبھی موصولہ بہر حال عربی میں جو ترا کیب کے حالات ہوتے ہیں وہی استعمال کیے جاتے ہیں اور ان کی پہچان عربی اشعار میں مشق کرنے سے ہو جاتی ہے یعنی اس مجرد اور کلی سانچے سے جو ذہن میں ہوتا ہے اور جو تمام مخصوص اور معین ترکیبوں پر مطبق ہوتا ہے۔ کیونکہ مولف اور شاعر ایک معمار یا کپڑا بننے والے کی طرح ہے اور صورت ذہنیہ جو مخصوص ترکیبوں پر منطبق ہوتی ہے اس سانچے کی طرح ہے جس میں اینٹیں ڈھالی جاتی ہیں یا کرگہ کی طرح ہے جس پر کپڑا بنا جاتا ہے۔ اگر اینٹیں ڈھلتے وقت سانچے سے نکل جائیں یا دھاگہ بنتے وقت کرگہ سے باہر آ جائے تو وہ اینٹ یا کپڑا خراب ہو جائے گا۔ یہ خیال بھی نہ کرنا کہ بلاغت کے قوانین کی معرفت شعر بنانے کے لیے کافی ہے کیونکہ یہ نظری اور قیاسی قوانین ہیں جن کا یہ فائدہ ہے کہ ترکیبوں کو قیاس سے ان کی مخصوص ہیئتوں پر استعمال کیا جا سکے اور یہ علمی صحیح اور عام قیاس ہے۔ بلاغت کے قوانین نحوی قوانین کی طرح ہیں۔ لیکن ان شعری اسالیب کو قیاس سے ذرا سا بھی لگاؤ نہیں بلکہ یہ تو ایک کیفیت ہے جو عربی شعروں کی ترکیبوں کی چھان بین سے نفس میں جم جاتی ہے کیونکہ وہ ترکیبیں لوگوں کے استعمال میں آتی رہتی ہیں۔ حتی کہ ذہن میں ان کی صورت مستحکم ہو جاتی ہے اور شاعر ان کے نمونے پر دیگر ترکیبیں بنا کر فائدہ اٹھا سکتا ہے اور اشعار میں ان کی پیروی کر سکتا ہے۔ نحو و بیان کے علمی قوانین تعلیم اشعار کے لیے کسی صورت سے بھی مفید نہیں

عربی اور علمی قوانین کی رو سے ہر صحیح ترکیب کا استعمال ضروری نہیں بلکہ صحیح تراکیب میں سے چند مشہور قسمیں استعمال کی جاتی ہیں جن کو کلام عربی کے حافظ جانتے ہیں اور جن کی صورت ان قیاسی قوانین کے ماتحت درج ہوتی ہے۔ جب کوئی اسی طریقے پر عربی اشعار میں غور کرے گا اور یہی ذہنی اسالیب پیش نظر رکھے گا جو بمنزلہ سانچوں کے ہیں تو اس کی نگاہ استعمال کی جانے والی ترکیبوں پر ہوگی قیاسی ترکیبوں پر نہ ہوگی۔ اسی لیے ہم نے کہا ہے کہ ذہن میں یہ سانچے پیدا کرنے والے صرف عربی اشعار و مضامین ہیں۔ یہ سانچے نظموں کی طرح نثر میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ عربوں نے اپنا کلام دونوں قسموں میں استعمال کیا ہے۔ چنانچہ دونوں انواع میں ان کا کلام پایا جاتا ہے۔ نظم میں موزوں و مقفیٰ ٹکڑوں کی صورت میں پایا جاتا ہے جن میں سے ہر ٹکڑا مستقل ہوتا ہے اور ایک مستقل مفہوم رکھتا ہے اور نثر میں کلام میں تشابہ و توازن کے ساتھ ٹکڑے استعمال کیے جاتے ہیں پھر نثر کبھی مسجع کے ساتھ مقید کر دیتے ہیں اور کبھی نثر مرسل استعمال کرتے ہیں ہر قسم عربی زبان میں معروف و مشہور ہے۔ لیکن ان میں سے مستعمل وہی ہے جس پر متکلم اپنے کلام کی بنیاد رکھتا ہے اور اسے وہی پہچانتا ہے جو عربی قصائد و مضامین کا حافظ ہے۔ تاکہ وہ معینہ شخصی سانچوں سے اپنے ذہن میں ایک کلی اور مطلق سانچہ مجرد کر سکے اور ترکیب کلام میں اسی ذہنی سانچے میں ڈھلی ہوئی ترکیبوں کو استعمال کر سکے اسی لیے عربوں کے رنگ ڈھنگ پر اس وقت بھی کلام بنا کر پیش کیا جا سکتا ہے جبکہ نحو بیان اور عروض تینوں کو نظر انداز کر دیا جائے۔ ہاں کلام میں ان علموں کے اصول و قواعد کی رعایت شرط ہے۔ کیونکہ ان کی رعایت کے بغیر کلام پورا نہیں ہوتا۔ پھر جب کلام میں مذکورہ بالا کلام کی تمام خوبیاں پیدا ہو جائیں تو پھر ان سانچوں میں جن کو اسالیب کہتے ہیں ایک خاص قسم کے لطیف غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ جسے نظم و نثر کے حفاظ ہی پہچانتے ہیں۔ یہاں تک تو اسلوب کی حقیقت پر روشنی ڈالی گئی۔

شعر کی تعریف و ماہیت: اب ہمیں شعر کی ماہیت اور تعریف بیان کرنی ہے جس سے شعر کی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے۔ اگرچہ شعر کی تعریف مشکل ہے۔ کیونکہ ہمیں معلوم ہے کہ قدماء میں سے کسی نے شعر کی تعریف نہیں کی۔ علمائے عروض نے جو شعر کی یہ تعریف کی ہے کہ شعر ایک موزوں اور مقفیٰ کلام ہے تو یہ اس شعر کی حد نہیں جس کی تعریف کے ہم درپے ہیں اور نہ اس کی رسم ہے۔ علمائے عروض اعراب بلاغت وزن اور مخصوص سانچوں کی حیثیت سے شعر کی تعریف کرتے ہیں اس لیے ان کی یہ تعریف ہمارے نزدیک غیر مناسب ہے اور درست نہیں۔ ہمیں تو یہاں شعر کی ایسی تعریف کرنی ہے جو اس حیثیت سے اس کی حقیقت کو واضح کر دے۔ چنانچہ ہم عرض کرتے ہیں کہ شعر ایک ایسا بلیغ کلام ہے جس کی بنا استعاروں اور اوصاف پر ہوتی ہے۔ اس کے اجزاء وزن میں متفق ہوتے ہیں اور ایک روی رکھتے ہیں اور ہر جزء اپنے مقاصد و غرض کے لحاظ سے مستقل بالذات ہوتا ہے اور اس کا قبل و مابعد سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور وہ مخصوص اسالیب عرب کے مطابق ہوتا ہے۔ شعر ایک ایسا بلیغ کلام ہے یہ جنس ہے جو اوصاف و استعاروں پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ فصل ہے۔ ظاہر ہے کہ جس بلیغ کلام میں استعارے اور اوصاف نہ ہوں وہ اس قید سے نکل گیا وہ شعر نہیں۔ یہ قید کہ اس میں ایسے ٹکڑے ہوں جو متفق الاوزان و روی ہوں دوسری فصل ہے اس سے نثر نکل گئی۔ کیونکہ وہ سب کے نزدیک شعر نہیں اس قید میں کہ اس کا ہر جزء اپنے مقصد و مفہوم میں مستقل حیثیت رکھتا ہے اور اس کا قبل و مابعد سے کوئی تعلق نہیں ہوتا حقیقت شعریہ کا بیان ہے کیونکہ شعر کی ابیات اسی حقیقت کی حامل ہوتی ہیں۔ اس قید سے کسی چیز کو نکالنا مقصود نہیں یہ قید کہ وہ عرب کے مخصوص اسالیب کے مطابق ہو تیسری فصل ہے اس سے وہ

کلام نکل جاتا ہے جو عربوں کے مخصوص اسالیب سے باہر ہو کیونکہ وہ شعر نہیں ہوتا محض منظوم کلام ہوتا ہے۔ کیونکہ شعر کے مخصوص اسالیب ہوتے ہیں جو نثر میں نہیں پائے جاتے اسی طرح نثر کے مخصوص اسالیب ہوتے ہیں جو شعر میں نہیں پائے جاتے الغرض جو کلام منظوم ہو مگر شعر کے مخصوص اسالیب پر نہ ہو وہ شعر نہیں اسی قید کی رو سے اکثر ہمارے اساتذہ ادب کہا کرتے تھے کہ متنبی اور معری کی نظمیں شعر نہیں ہیں کیونکہ وہ عربوں کے اسالیب پر نہیں یہ بقول ان کے جن کا خیال ہے کہ شعر عرب اور غیر عرب سب میں پایا جاتا ہے۔ لیکن جن کا یہ خیال ہے کہ شعر عرب ہی میں پایا جاتا ہے انہیں متنبی اور معری جیسے شعراء کو الگ کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ کیونکہ یہ غیر عربی ہیں اور ان کے نزدیک غیر عربی میں شعر پایا نہیں جاتا۔

شعر بنانے کی ترکیب جب ہم شعر کی حقیقت بیان کر چکے تو اب شعر بنانے پر کچھ روشنی ڈالتے ہیں۔ خوب یاد رکھیے شعر بنانے کی اور پختہ شعر کہنے کی چند شرطیں ہیں

۱۔ عربی اشعار کے ہم جنس بہت سے اشعار یاد ہوں تاکہ نفس میں ایسا ملکہ پیدا ہو جائے جس کی مدد سے یاد کیے ہوئے شعروں کے طریقے پر اشعار کہے جا سکیں۔ یاد کرنے کے لیے عربی اشعار کا ایسا ذخیرہ منتخب کیا جائے جس میں چوٹی کے اشعار مشہور و بلند پایہ شعرا کے ہوں اور جن میں زیادہ سے زیادہ اسالیب ہوں۔ اس مخصوص و چیدہ ذخیرہ میں کم سے کم اسلام کے زمانے کے مشہور شعراء میں سے بھی چند جید شعراء کے اشعار شامل ہوں۔ جیسے ابن ابی ربیعہ' کثیر ذوالرمہ' جریر' ابونواس' حبیب' بحتری' رضی اور ابوفراس وغیرہ کے۔ اغانی میں تمام اسلامی شعراء کے اکثر اور جاہلیت کے منتخب شعراء کے اشعار جمع ہیں۔ اس لیے اس کتاب کا مطالعہ بڑا اہم اور مفید ہے۔ لیکن اگر کسی کو اشعار کم یاد ہوں یا بالکل ہی یاد نہ ہوں۔ اس کی نظم شعروں میں نہ ڈھل سکے گی اور درجہ اعتبار سے گر جائے گی۔ نظم میں رونق و حلاوت اسی وقت آتی ہے جب زیادہ سے زیادہ جید شعراء کے شعر یاد ہوتے ہیں۔ اس لیے جس کے کم اشعار یاد ہوں گے یا بالکل ہی یاد نہ ہوں گے اس کے اشعار اشعار نہ ہوں گے بلکہ ایسی نظم ہوں گے جو ساقط الاعتبار ہو گی۔ ایسے شخص کو شعر گوئی سے بچنا ہی بہتر ہے اگر کسی کو مختلف اور جید شعراء کے اشعار خوب یاد ہوں اور انہی کے طریقوں پر شعر بنانے میں اس کا تیز دماغ خوب کام کرتا ہو تو وہ شعر بنانے کی مشق جاری رکھے۔ جس قدر کثرت سے شعر بنائے گا اسی قدر اس کا ملکہ مستحکم اور مضبوط ہو گا اور اس میں پختگی آتی جائے گی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شعر گوئی کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ یاد کیے ہوئے ذخیرے کو بھول جائے تاکہ اس کے ظاہری حرفی نقوش مٹ مٹا جائیں۔ ورنہ وہی الفاظ و تراکیب اور وہی معنی بعینہٖ دماغ میں آئیں گے جو اس ذخیرے میں موجود ہیں لیکن اگر انہیں جب نفس پر ان کا پورا پورا رنگ چڑھ چکا ہو بھلا دیا جائے تو نفس میں عربی اسلوب منقش ہو جائے گا۔ گویا وہ ایک کرگہ ہے اور حسب ضرورت انہیں جیسے دوسرے دھاگوں سے اس پر بنا جا رہا ہے۔ یعنی اس صورت میں وہ اشعار دماغ میں نہیں آتے جو یاد کیے تھے بلکہ انہی جیسے اور انہی کے اسلوب پر نئے نئے الفاظ و معانی اور اغراض کے اشعار آنے لگتے ہیں کیونکہ نفس پر ایک رنگ چڑھا ہوا ہے جس میں افکار و خیالات ڈوب کر وہی رنگ و روپ لے کر نکلتے ہیں۔ پھر شعر گوئی کے لیے خلوت کا اور ایسی عمدہ جگہ اور پر بہار جگہ کا چننا ضروری ہے۔ جہاں پانی جاری ہو اور دلفریب پھولوں کی کیاریاں ہوں۔ اسی طرح کانوں میں سریلے نغمے گونجتے ہوں مثلاً آبشاروں کے پر بہار مناظر ہوں کیونکہ اس قسم کے مناظر کے اجتماع سے طبیعت کھلتی اور روشن ہوتی ہے اور اس میں فرحت و سرور پیدا ہوتا ہے پھر ان تمام شرطوں کے ساتھ شعر گوئی کے وقت شاعر کی طبیعت میں مسرت و

نشاط کے جذبات جوش مار رہے ہوں اور طبیعت انتہائی خوشی کے دور سے گذر رہی ہو یہ چیز شعر گوئی کے لیے انتہائی ضروری اور طبیعت کے لیے انتہائی نشاط افزاء ہے اور ایسی حالت میں محفوظ ذخیرے کے مطابق شاعر شعر گوئی پر زیادہ قادر ہوتا ہے۔ کہتے ہیں شعر گوئی کا بہترین وقت صبح کا ہے جب کہ انسان نیند سے بیدار ہوا ہو معدہ خالی ہو افکار نشاط آفریں ہوں اور انتہائی مسرت کارفرما ہو کہتے ہیں عشق اور نشہ شعر گوئی میں بڑی مدد دیتا ہے۔ یہ تمام شرطیں ابن رشیق نے کتاب العمدہ میں بیان کی ہیں۔ واقعی یہ کتاب اس فن میں بے مثال ہے اور اس میں فن کا حق ادا کر دیا گیا ہے۔ اس سے پہلے کسی نے اس موضوع پر قلم نہیں اٹھایا اور نہ بعد میں اس جیسا کسی نے لکھا۔ کہتے ہیں مذکورہ بالا شرطوں کے باوجود بھی اگر شعر گوئی میں کوئی دشواری پیش آئے تو شعر گوئی دوسرے وقت پر ملتوی کر دی جائے اور طبیعت پر جبر نہ کیا جائے اشعار میں ابتداء ہی سے قافیہ کا التزام کیا جائے اور آخر تک اسے نباہا جائے۔ کیونکہ اگر شروع ہی سے قافیہ سے چشم پوشی کی گئی تو پھر قافیہ کو قافیہ کی جگہ پر لانا بڑا مشکل ہوگا اور اگر لایا بھی جائے گا تو وہ بالکل غیر موزوں اور غلط ہوگا۔ اگر دماغ میں کوئی مناسب شعر آ جائے اور بنائے ہوئے شعروں میں اس کے رکھنے کی مناسب جگہ ہو تو اسے محفوظ رکھا جائے تاکہ جب اس کی کوئی مناسب جگہ اور اس کی شان کے لائق کوئی مقام ملے تو اس کو وہاں چسپاں کر دیا جائے۔ کیونکہ ہر شعر بالذات مستقل ہوتا ہے بس قصیدے میں اسے اس کی مناسب جگہ چسپاں کرنا باقی رہ جاتا ہے۔ اس لیے اسے چسپاں کرنے کے لیے کوئی مناسب جگہ حسب مرضی چن لی جائے جب پورا قصیدہ تیار ہو جائے تو اس پر نظر ثانی کر لی جائے اور اسے خوب جانچا جائے اور کاٹ چھانٹ کر اسے منقع کیا جائے تاکہ عمدہ سے عمدہ اشعار باقی رہیں۔ اگر کوئی شعر عمدگی کے درجے سے گرا ہوا ہو تو اسے کاٹنے میں بخل نہ کیا جائے کیونکہ انسان کو اپنے شعر اچھے معلوم ہوا کرتے ہیں۔ اگرچہ فی نفسہٖ وہ برے ہوں کیونکہ وہ اس کی فکری کاوش کے نتائج اور اس کی طبیعت کی ایجادات ہوتے ہیں۔ قصیدے میں وہی شعر باقی رکھا جائے جو ترکیب کے لحاظ سے انتہائی فصیح ہو اور زبان کے لحاظ سے خالص اور ٹھیٹ ہو۔ اگر کسی شعر میں ان دونوں حیثیتوں سے ذرا سی بھی خامی ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے۔ ورنہ قصیدہ درجہ بلاغت سے گر جائے گا۔ ادباء نے ایک طرز چھوڑ کر دوسری طرز اختیار کرنے سے منع کیا ہے۔ اس طرح قصیدہ میں خوبصورتی اور حسن باقی نہیں رہتا اور ایک طرح کا بھونڈا پن آ جاتا ہے حتی الامکان جملوں میں پیچیدہ ترکیبوں سے بچا جائے۔ جملے اس خوبصورتی سے لائے جائیں کہ الفاظ سے پہلے معانی ذہن نشین ہو جائیں۔ ایک شعر میں زیادہ سے زیادہ معانی سمونے سے بھی گریز کیا جائے۔ اس طرح سمجھنے میں ایک قسم کی پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے۔ پسندیدہ اور عمدہ شعر وہی ہوتا ہے۔ جس کے الفاظ اس کے معانی کے مطابق ہوں اور معانی کی پوری طرح سے ترجمانی کرتے ہوں اگر کسی شعر میں الفاظ سے زیادہ معانی سمو دیئے جائیں تو اس کا حشو میں شمار ہوگا اور ان معانی کا سراغ لگانے کے لیے ذہن کو تکلیف دینی پڑے گی اور ذوق بلاغت کی حلاوت سے محروم رہ جائے گا۔

شعر کے آسان ہونے کی پہچان: شعر اسی وقت آسان ہوتا ہے جب اس کے معنی اس کے الفاظ ختم ہونے سے پہلے ذہن میں اتر جائیں اس لیے ہمارے اساتذۂ ادب ابوبکر بن خفاجہ کے اشعار جو ایک اُندلسی شاعر ہے عیب دار بتایا کرتے تھے۔ کیونکہ اس کے ایک ایک شعر میں معانی کا اژدہام ہے اور بڑی کثرت ہے جسے وہ متنبی اور معری کو اشعار کو عیب دار کہا کرتے تھے کیونکہ ان دونوں کے اشعار عربی اشعار کے مخصوص اسالیب سے ہٹے ہوئے ہیں اور محض نظم ہیں اشعار کے

درجے سے گرے ہوئے ہیں اس کا فیصلہ ذوق سلیم کرتا ہے۔

شاعر کو کن باتوں سے اجتناب ضروری ہے شاعر کو غیر مانوس الاستعمال الفاظ سے بھی بچنا چاہیے اور ایسے الفاظ سے بھی جو معانی کی صحیح ترجمانی سے قاصر ہوں۔ اس طرح بازاری اور رذیل الفاظ سے بھی پرہیز کرنا ضروری ہے۔ انہیں ہرگز ہرگز استعمال نہ کرے۔ کیونکہ اس قسم کے الفاظ بھی قصیدہ کو بلاغت کے درجہ سے گرا دیتے ہیں اور قصیدہ میں شریفانہ حیثیت باقی نہیں رہتی اور اس کی تقریباً افادی حیثیت جاتی رہتی ہے۔ جیسے کوئی اس قسم کے جملے جیسے (آگ گرم ہے آسمان اوپر ہے) استعمال کرنے لگے۔ قصیدہ میں جس مقدار سے افادی حیثیت ختم ہوگی۔ اسی قدر وہ بلاغت سے گر جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں میں تضاد ہے اسی لیے حمد و نعت والے اشعار عموماً زور جمال سے خالی ہوتے ہیں اور ان مضامین پر اچھے اشعار چوٹی کے شعرا۔ ہی پیش کر سکتے ہیں اور ان کے بھی وہی اشعار عمدہ ہوتے ہیں جو دس سے پیچھے نیچے ہوں کیونکہ ان کے معانی عوام میں پہلے ہی سے فرسودہ ہوتے ہیں اور معانی میں فرسودگی سے کلام کا حسن و قبول جاتا رہتا ہے۔ اگر مذکورہ بالا تمام آداب کی رعایت کرنے کے باوجود بھی شعر نہ بن سکے تو کسی دوسرے وقت پر یہ کام موقوف رکھا جائے اور اس وقت شعر بنانے کی کوشش کی جائے جب طبیعت راغب ہو کیونکہ طبیعت بمنزلہ تھن کے ہے۔ اگر تھن دباتے رہو گے تو دودھ نکلتا رہے گا اگر چھوڑ دو گے تو خشک ہو جائے گا۔ الغرض یہ فن اور اس کے سیکھنے کے طریقے ابن رشیق کی کتاب العمدۃ میں تفصیل سے پورے پورے درج ہیں جو کچھ ہمارے دماغ میں تھے۔ وہ مقدور بھر ہم نے یہاں بیان کر دیئے ہیں۔ تمام اصول و آداب پر حاوی ہونے کے لیے کتاب العمدہ کا مطالعہ ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں ہر شخص کو اس کی حاجت کے مطابق تفصیل ملے گی۔ باقی ہم نے جو کچھ بیان کر دیئے ہیں وہ کافی ہیں۔ لوگوں نے اس فن کے ضروری احکام نظم میں بھی بیان کیے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے بہترین نظم یہ ہے۔ (میرے خیال میں یہ نظم بھی ابن رشیق ہی کی ہے۔ جس کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے)

اللہ شاعری کو غارت کرے جس کی وجہ سے ہمیں قسم قسم کے جاہلوں سے واسطہ پڑا۔

یہ جاہل زود فہم اور آسان شعروں پر مشکل شعروں کو ترجیح دیتے ہیں۔

اور ناممکن کو ٹھیک اور پھس پھسے کلام کو ایک ٹھیک قیمتی چیز جانتے ہیں۔

وہ صحیح اشعار سے ناواقف رہتے ہیں اور جہالت کی وجہ سے اپنی جہالت کو سمجھتے نہیں۔

دوسرے انہیں ملامت کرتے ہیں حالانکہ وہ درحقیقت ہماری نگاہ میں قابل معذرت ہیں۔

شعر وہی ہے جو نظم میں مناسب ہو اگرچہ انواع کے لحاظ سے وہ قسم قسم کا ہوتا ہے۔

بعض بعض شعر کے مشابہ ہو اور سینے ان کے لیے متن قائم کر دیں۔

اس کا ہر مضمون حسب خواہش ادا ہو اور ہونے سے نہ ہو۔

وہ ادائے مطلب کی انتہا کو پہنچ جائے۔ حتی کہ ایسا حسن بن جائے جو دیکھنے والوں کی نگاہوں میں کھب جائے۔

گویا الفاظ اس کے چہرے ہوں اور ان الفاظ پر سوار ہونے والے معانی ان کی آنکھیں ہوں۔

وہ مقصد میں آرزوؤں کے مطابق ہو جس کے حسن سے پڑھنے والے بھی حسین بن جائیں۔

جب تم کسی شریف انسان کی تعریف کرو تو اس میں خواہش مندی کی راہیں تلاش کرو اور

ابتدائی شعر سے رومانی اشعار آسان وقریب الفہم ہوں اور مدح کھلی صداقت پر مبنی ہو۔
کان کو برے لگنے والے الفاظ سے بچو اگر چہ وہ وزن والے کیوں نہ ہوں۔
اور جب اشعار سے کسی کی مذمت کرو تو تاک میں لگے رہنے والوں کی راہیں اختیار کر کے الزام لگاؤ۔
اس میں صاف گوئی کو دوا بناؤ اور تعریض کو ایک پوشیدہ بیماری۔
اور جب تم اس میں جانے والوں اور رخصت ہونے والوں پر جدائی کی وجہ سے کسی دن روؤ۔
تو غم کے درمیان حائل ہو جاؤ اور البتہ آنسو بہاتے رہو۔
پھر اگر کسی پر غصہ کرو تو وعدہ وعید اور نرمی اور سختی ملی جلی لاؤ۔
اس طرح تم اسے جس پر غصہ کیا گیا ہے خوف زدہ اور امن والا بنا کر چھوڑ دو کہ وہ عزیز بھی ہو اور ذلیل بھی۔
بہترین شعر وہ ہیں جن پر منظم کرنے کے بعد تنقیدی نگاہ ڈالی جائے۔ اگر چہ وہ واضح اور روشن کیوں نہ ہوں۔
اور جب کہے جائیں تو لوگ یہ سمجھیں کہ ہم بھی کہہ سکتے ہیں اور جب کہنے بیٹھیں تو کہہ نہ سکیں۔
شعر وہی ہے جس کے صدور کا گھر تم سیدھا کر دو اور جس کے متنوں کی بنیاد تہذیب سے باندھ دو۔
اور الحناب کے ذریعے اس کی دراڑوں کی گھاٹی جھانک آؤ اور اختصار کے ذریعے اس کی آنکھوں کا بھینگا پن دور کر دو۔
اور اس میں قریب اور دور کے معنی جمع کر دو اور گرم و سرد کو بھی جمع کر دو۔
اور جب تم اس سے کسی سخی اور شریف کی تعریف کرو اور شکر کر کے اس کے احسانات کا حق ادا کرنا چاہو۔
تو پوری تحقیق سے اسے خوش کرنے کی کوشش کرو اور اسکے بلند پایہ اور قیمتی اخلاق کا خاص طور سے ذکر کرو۔
وہ اقسام کی راہوں میں سلیس ہو اور اتحاد فنون میں آسان ہو۔
اور جب تم اس سے محبوب کے گھر اور محبوب پر روؤ تو اس کی آنکھوں کی رگوں کا پانی دلخور کے لیے جاری کر دو۔
پھر تم شعر سننے والوں کو اس کیفیت پر پہنچا دو گے کہ ان کے شکوک ثبوت سے اور گمان یقین سے مل جائیں گے۔

فصل نمبر ۴۷

نظم ونثر کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے معانی سے نہیں

یاد رکھیے! شاعری یا مضمون نگاری کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے معانی سے نہیں اس سلسلے میں معانی الفاظ کے تابع ہوتے ہیں اور الفاظ ہی اصل ہوتے ہیں۔ لہٰذا شاعر یا مضمون نگار جو اپنے اندر ملکہ پیدا کرنا چاہتا ہے وہ اپنی پوری پوری توجہ الفاظ پر رکھتا ہے۔ جیسے عربی زبان کے امثلہ ونظائر یاد رکھتا ہے تاکہ کثرت سے اس کی زبان پر عربی جیسا کلام آئے اور وہ اسے استعمال کرنے پر قادر رہے تاکہ مضری زبان کا ملکہ اس کے نفس میں جم جائے اور عجمیت سے نجات حاصل کر لے جس کے ماحول میں پلا بڑھا ہے اور مضری زبان ٹھیک اسی طرح سیکھ جائے جیسے مضری اولاد اپنے باپوں سے سیکھ جاتی ہے اور زبان

بولنے اور لکھنے میں ایسا بن جائے گویا انہیں میں کا ایک فرد ہے کیونکہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ زبان کا بولنا اور لکھنا بھی دوسرے ملکوں کی طرح ایک ملکہ ہے جسے بار بار زبان پر لانے سے حاصل کیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ بار بار دہرانے سے وہ پیدا ہو جاتا ہے۔ زبان پر گفتگو میں صرف الفاظ ہوتے ہیں اور معانی دلوں میں ہوتے ہیں اس لیے شاعری وغیرہ کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے معانی سے نہیں اس کے علاوہ معانی تو ہر شخص کے پاس ہوتے ہیں اور حسب منشا ہر فکر کے مسخر ہوتے ہیں۔ ان کے سلسلے میں کسی فن کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ البتہ موزوں عبارت لانے کے لیے اور مناسب الفاظ استعمال کرنے کے لیے فن کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ الفاظ گویا معانی کے سانچے ہیں جیسے برتن جن سے دریا سے پانی نکالا جاتا ہے۔ سونے چاندی سیپ شیشے اور مٹی کے ہوتے ہیں اور پانی ایک ہی ہوتا ہے پھر جیسے ان تمام پانی سے بھرے ہوئے برتنوں کی عمدگی اور بلاغت مختلف کلاموں میں اختلافات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ پانی تو ایک ہی ہے۔ معنی تو ایک ہی ہوتا ہے مگر زبان میں عمدگی اور بلاغت مختلف کلاموں میں اختلافات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ کونسا کلام مقاصد کے زیادہ مطابق ہے اور کونسا کم جو لوگ تراکیب و اسالیب کلام سے ناآشنا ہوتے ہیں اور انہیں زبان کے ملکہ کے تقاضوں کے مطابق پیش نہیں کر سکتے اور کلام پھس پھسا لاتے ہیں۔ وہ بمنزلہ ایک اپاہج کے ہیں جو کھڑے ہونے کا تو قصد کرتا ہے مگر اپاہج ہونے کی وجہ سے کھڑا نہیں ہو سکتا۔

فصل نمبر ۴۸

زبان میں ملکہ کثرت حفظ سے پیدا ہوتا ہے اور عمدگی عمدہ کلام کے کثرتِ حفظ سے آتی ہے

اوپر ہم بیان کر آئے ہیں کہ جو عربی زبان سیکھنا چاہے اسے کثرت سے کلام عرب یاد کرنا چاہیے اور یہ بھی کہ یاد کیا ہوا کلام جس قدر عمدہ بلند پایہ اور زیادہ ہوگا اسی قدر پیدا ہونے والے ملکہ میں عمدگی نفاست اور خوبصورتی پیدا ہوگی۔ مثلاً اگر کسی کو حبیب کے یا عتابی کے یا ابن معتز کے یا ابن ہانی کے یا شریف رضی کے اشعار یا ابن مقفع کے یا سہل بن ہارون کے یا ابن زیات کے یا بدیع کے یا صابی کے رسائل یاد ہوں گے تو اس میں ملکہ نہایت عمدہ بیحد اونچا اور انتہائی بلیغ پیدا ہوگا۔ اس کے برعکس اگر کسی کو متاخرین میں سے ابن سہل کے یا ابن نبیہ کے اشعار یا بسیائی کے یا عماد اصفہانی کے مراسلات یاد ہوں گے تو اس میں پیدا ہونے والا ملکہ پہلے ملکہ سے گرا ہوا ہوگا کیونکہ یہ طبقہ اس طبقہ سے نیچے کا ہے۔ یہ حقیقت ایک صاحب ذوق نقاد اور اہل بصیرت پر بخوبی روشن ہے۔ اسی طرح یاد کیا ہوا یا سنا ہوا کلام جس قدر بلند پایہ یا عمدہ ہوگا اسی قدر عربی کا استعمال اعلیٰ اور عمدہ ہوگا اور ان دونوں کے بعد پیدا ہونے والا ملکہ اسی قدر بلند و اعلیٰ اور نکھر جائے گا۔ یاد کیا ہوا کلام جس قدر ترقی پذیر اور جس طبقہ کا ہوگا اسی قدر پیدا ہونے والے ملکہ میں ترقی ہوگی۔ کیونکہ انسان کی طبیعت حاصل شدہ ملکہ کے کرگہ پر بنتی ہے اور ملکہ کے قویٰ انہیں اچھی غذا دینے سے نشوونما پاتے ہیں۔ کیونکہ نفوس اگرچہ نوع کے اعتبار سے پیدائشی طور پر ایک ہی ہیں۔ لیکن وہ ادراکات کے اعتبار سے قدرت و صنعت میں مختلف ہیں۔ نفوس میں اختلافات' ادراکات' ملکات اور الوان کی

راہوں سے آ کر باہر سے اثر انداز ہوتے ہیں۔ انہی سے ان کا وجود مکمل ہوتا ہے اور ان کی صورت قوت (عدم) سے فعل (وجود) کی طرف نکلتی ہے۔ نفوس میں جو ملکات پیدا ہوتے ہیں وہ بتدریج پیدا ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ شعری ملکہ اشعار کے رٹ لینے سے پیدا ہوتا ہے اور لکھنے کا ملکہ مقفی عبارت اور مراسلات کے ازبر کر لینے سے اور علمیہ ملکہ علوم اور ادراکات مباحثے اور دلائل کے مطالعہ سے اور فقہی ملکہ فقہ کے مطالعے سے نظائر کے قیاس کرنے سے مسائل نکالنے سے اور اصول سے جزئیات کے استخراج سے اور تصوف کا ملکہ عبادات وافکار سے اور دنیا سے کٹ کر گوشہ نشین ہو کر ظاہری حواس کو مارنے سے پیدا ہوتا ہے تاکہ حسن باطن اور روح کی طرف رجوع حاصل ہو اور انسان ربانی بن جائے۔ الغرض تمام ملکات کا یہی حال ہے نفس میں ہر ملکہ سے ایک رنگ پیدا ہوتا ہے جس سے وہ متصف ہوتا ہے اور ملکہ کے منشا کے مطابق اچھا یا برا ملکہ پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اونچے درجہ کی بلاغت کا ملکہ اسی وقت پیدا ہوگا۔ جبکہ اونچے درجے کی بلاغت والا کلام زیادہ سے زیادہ حفظ ہوگا۔

فقہا اور علماء بلیغ کیوں نہیں ہوتے؟ اسی لیے فقہا وعلماء بلاغت سے قاصر رہتے ہیں کیونکہ سب سے پہلے وہ علمی قوانین اور فقہی عبارتیں یاد کرتے ہیں جو اسلوب بلاغت سے باہر اور بلاغت کے طبقہ سے گری ہوئی ہوتی ہیں۔ کیونکہ قوانین وعلوم کی عبارتوں میں بلاغت نہیں ہوا کرتی۔ پھر جب شروع شروع میں وہ یاد کی ہوئی عبارتیں نفس میں جم جاتی ہیں اور بہت ہو جاتی ہیں اور نفس پر ان کا رنگ چڑھ جاتا ہے تو ان سے جو ملکہ بلاغت پیدا ہوتا ہے وہ انتہائی ناقص ہوتا ہے اس لیے ان کی عبارتیں اسالیب عربی سے ہٹی ہوئی ہوتی ہیں۔ اسی طرح ہم علماء نحوی' اہل کلام اور فلاسفہ وغیرہ کے اشعار کو پاتے ہیں جن کو بلند پایہ شعراء اور مضمون نگاروں کا کلام حفظ نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں ہمیں ہمارے ایک رفیق علامہ ابوالقاسم بن رضوان نے (جو سلطان ابوالحسن کے کاتب تھے اور اپنے زمانے میں کلام پرکھنے میں بڑے ماہر تھے ایک دفعہ میں نے ان کے سامنے ابن نحوی کے قصیدے کا مطلع پڑھا اور یہ نہیں بتایا کہ فلاں کا قصیدہ ہے مطلع یہ ہے''لم اور حین وقفت بالا طلال ماالفرق بین حدید معاو البالی'' (جب میں اپنے محبوب کے کھنڈرات کے پاس کھڑا ہوا تو مجھے معلوم نہیں ہوا کہ نئے اور پرانے کھنڈرات میں کیا فرق ہے) بے ساختہ فرمایا یہ شعر کسی عالم کا ہے۔ میں نے پوچھا آپ کو کیسے معلوم ہوا؟ فرمایا: ماالفرق بتا رہا ہے کہ کسی عالم کا ہے کیونکہ اس قسم کا لفظ علما ہی استعمال کرتے ہیں اور یہ اسالیب عربی میں داخل نہیں ہے۔ میں نے کہا جزاکم اللہ! یہ شعر ابن نحوی کا ہے۔ علماء مضمون نگار اور شعرا نہیں ہوتے۔ کیونکہ یاد کیے ہوئے کلام سے عربی اسالیب کی خبر ہوتی ہے اور ان اسالیب کو خوب جانتے پہچانتے ہیں اور مراسلات کے اسالیب سے بھی واقف ہوتے ہیں اور عمدہ کلام منتخب کر کے پیش کرتے ہیں۔

ایک دن میں نے اپنے دوست ابو عبداللہ بن خطیب سے جو اندلس میں بنی احمر کے بادشاہوں کے وزیر تھے اور اشعار و مضمون نگاری میں یگانہ روزگار تھے کہا کہ مجھے شعر بنانے میں بڑی مشکل پیش آتی ہے۔ جب میں شعر بنانا چاہتا ہوں تو بنتے ہی نہیں۔ حالانکہ میں شعروں کا نقاد ہوں اور مجھے عربی زبان کا عمدہ کلام یاد ہے۔ جیسے قرآن حدیث اور قسم قسم کا عربی کلام۔ ہاں عربی ادب میں سے مجھے تھوڑا سا کلام یاد ہے۔ لیکن اسے یاد کرنے سے پہلے میں نے علمی اشعار اور کتابوں میں مختلف علوم کے قوانین یاد کر لیے تھے۔ چنانچہ مجھے قرات شاطبی کے دونوں چھوٹے اور بڑے قصیدے یاد ہیں اور فقہ اور اصول فقہ میں میں نے ابن حاجب کی دونوں کتابیں پڑھائی ہیں اور منطق میں خونجی کی جمل اور کتاب التسہیل کا کچھ حصہ پڑھ چکا ہوں اور مختلف

مجلسوں میں قوانین تعلیمیہ پر اکثر روشنی ڈالتا رہا ہوں۔ چنانچہ میرا حافظہ ان تمام چیزوں سے بھرا پڑا ہے اور وہ ملکہ جس کی میں قرآن وحدیث اور کلام عرب کو حفظ کر کے تیاری کر رہا ہوں مجروح سا معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ طبیعت کو اس تک پہنچنے میں رکاوٹ سی محسوس ہوتی ہے یہ سن کر انہوں نے پہلے تو مجھے تھوڑی دیر تک تعجب سے دیکھا پھر فرمایا۔ سبحان اللہ! کیا آپ جیسا شخص بھی اس قسم کی بات زبان پر لاسکتا ہے؟

اسلامی کلام جاہلیت کے کلام سے کیوں اُونچا ہے؟ اس فصل کے مضامین و بیانات میں سے ایک اور راز منکشف ہوا یعنی یہ معلوم ہو گیا کہ جاہلیت کے کلام سے مسلمانوں کا کلام بلاغت میں کیوں اونچا ہے؟ خواہ نظم ہو یا نثر کیونکہ ہم حسان بن ثابت کے' عمر بن ابو ربیعہ کے' حطیہ کے' جریر کے' فرزوق کے' نصیب کے' غیلان ذوالرمتہ کے' احواص کے' اور پھر بشار کے پھر امویہ حکومت کے عہد میں اور عباسیہ حکومت کے آغاز میں شعراء کے اشعار کو ان کے خطبات کو اور ان کے مراسلات ومحاورات کو بلاغت میں بہت اونچا پاتے ہیں اور نافعہ کے عنترہ کے ابن کلثوم کے زہیر کے علقمہ بن عبیدہ کے اور طرفہ بن العبد کے اور شعرائے جاہلیت کے کلام کو' ان کی نثر کو اور ان کے محاوروں کو گرا ہوا پاتے ہیں۔ جو بلاغت پر تنقیدانہ نگاہ رکھتے ہیں۔ انہیں یہ حقیقت ذوق سلیم اور طبع مستقیم کی مدد سے خوب معلوم ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے اسلام کا زمانہ پایا انہوں نے عربی کا بلاغت میں سب سے اونچا کلام سنا اور قرآن وحدیث سے آشنا ہوئے جن کی مثال لانے سے انسان عاجز ہے۔ اور بے بس ہے چونکہ یہ اعلیٰ درجہ کا کلام ان کے دلوں میں جما ہوا یا اور اسی کے اسالیب پر ان کے نفوس کی پرورش ہوتی رہی۔ اس لیے ان کی طبیعتیں ترقی کی طرف اٹھنے لگیں اور ان کے ملکات میں بلاغت کا اونچا معیار بنتا گیا۔ جاہلیت میں اتنے اونچے معیار کا کلام کسے نصیب ہوا تھا کہ وہ اسلامی شعراء کے معیار پر کھڑا ہو سکے۔ اس لیے مسلمان شعراء اور خطباء کا کلام عبارت کے لحاظ سے انتہائی خوبصورت اور آب و تاب کے لحاظ سے انتہائی پر رونق اور جمال و تعمیر کے لحاظ سے انتہائی پختہ اور بیحد سیدھا سچا اور عدل والا ہے کیونکہ انہوں نے اس کی تراکیب و اسالیب میں انتہائی بلاغت والے کلام سے مدد حاصل کی ہے۔ اگر آپ کو بلاغت کا ذوق اور اس کی پرکھ ہے تو یہ حقیقت غور کرنے سے آپ پر کھل جائے گی۔ ایک دن میں نے اپنے استاد شریف ابوالقاسم سے جو آج کل غرناطہ میں قاضی ہیں اور فن وادب کے شیخ ہیں اور آپ نے سبتہ کے شیوخ سے ادب سیکھا ہے اور ادب میں چوٹی کے عالم ہیں پوچھا کہ یہ کیا بات ہے کہ بلغائے اسلام بلغائے جاہلیت سے سبقت لے گئے۔ چونکہ شیخ صاحب ذوق تھے۔ اس لیے اس حقیقت کا انکار نہ کر سکے اور کافی دیر تک خاموش رہنے کے بعد فرمایا مجھے معلوم نہیں۔ میں نے کہا اگر اجازت ہو تو میں اس سلسلے میں کچھ عرض کروں شاید اس کا وہی سبب ہو۔ فرمایا کہو۔ میں نے اس کا وہی سبب بیان کیا جو یہاں لکھا ہے سن کر بہت خوش ہوئے اور تھوڑی دیر خاموش رہنے کے بعد فرمایا۔ تمہاری یہ بات آب زر سے لکھنے کے قابل ہے۔ اس کے بعد آپ میرا بڑا احترام کرنے لگے اور درس میں میرا یہ قول بیان کیا کرتے تھے اور میری علمی مہارت کا لوہا مان گئے تھے۔

فصل نمبر ۴۹

اُونچا طبقہ شاعری سے بچتا ہے

یاد رکھے شعر اہل عرب کا مخزن ہیں جن میں ان کے علوم اخبار اور حکمتیں بھری پڑی ہیں عرب کے رؤسا کو ان کا بڑا شوق تھا۔ اشعار سنانے کے لیے عکاظ کا مشہور سالانہ میلا لگا کرتا تھا اور ہر شاعر اپنا اپنا قصیدہ نقادان فن اور ارباب تبصرہ کے سامنے پڑھا کرتا تھا تاکہ تنقیدانہ نگاہ رکھنے والے اس کی قادر الکلامی کا اندازہ لگا سکیں۔ اس لیے ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی انتھک کوشش کیا کرتا تھا حتیٰ کہ ہر شخص کی یہی کوشش ہوتی تھی کہ نقادان فن اس کا قصیدہ سب سے اعلیٰ قرار دیں۔ تاکہ وہ اپنا قصیدہ بیت اللہ پر جو بیتِ ابراہیم ہے اور جس کا وہ حج کرتے ہیں لٹکا سکے چنانچہ عمر والقیس' نابغہ' دیبانی' زہیر بن ابوسلمیٰ' عنترہ' طرفہ' علقمہ اور اعشیٰ وغیرہ کے قصائد عظیم الشان اور عمدہ ہونے کی وجہ سے بیت اللہ پر لٹکائے گئے۔ یہ سات قصیدے مشہور ہیں جن کو سبعہ معلقہ کہا جاتا ہے۔ سبعہ معلقہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ کعبہ پر اشعار لٹکانے سے مقابلہ کا مطالعہ مقصود ہوتا تھا کہ اگر قوم میں کوئی اس طبقہ کا شاعر ہے تو مقابلہ پر آئے۔ یہ سات قصیدے جو کعبہ پر لٹکائے گئے تھے ان کے مقابلہ پر کوئی شاعر نہ آسکا اس لیے یہ قصیدے اس زمانہ کی اعلیٰ قسم کی بلاغت کے حامل ہیں اور ان کے بنانے والوں کا عرب میں بڑا اونچا مقام ہے پھر آغازِ اسلام میں عرب شعر گوئی کے مشغلہ سے کنارہ کش ہو گئے کیونکہ اسلامی احکام سیکھنے اور وحی یاد کرنے میں لگ گئے۔ علاوہ ازیں اسلوب عبارت قرآن نے انہیں مرعوب کر دیا اور ششدر بنا دیا کیونکہ قرآن کی بلاغت کے مقابلہ میں شعروں میں جان ہی نہیں رہی چنانچہ وہ خاموش و دم بخود رہ گئے اور ایک شعر بھی نہ کہہ سکے اور ایک زمانہ تک نظم و نثر میں غور و خوض کرنے سے باز رہے۔ پھر جب اسلام جم گیا اور اس کی ہدایت سے لوگ مانوس ہو گئے اور شعروں کی حرمت کے بارے میں کوئی آیت نہیں اتری بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شعر سن کر اس پر انعام بھی دیا تو پھر عرب اپنی سابق حالت کی طرف لوٹے۔ چنانچہ سردار قریش عمر بن ابی ربیعہ اس زمانے میں انتہائی اونچے طبقے کا شاعر تھا۔ شعر گوئی میں اس کا بہت اونچا مقام ہے۔ یہ بسا اوقات اپنے اشعار ابن عباس کو سنایا کرتے تھے اور وہ بڑی مسرت سے سنا کرتے تھے اس کے بعد اسلام میں ملک و حکومت کا زمانہ آیا اور عرب شاعروں نے بادشاہوں کی مدح کر کے ان کا قرب ڈھونڈا۔ شعراء سلاطین کو مدحیہ قصیدے سناتے تھے اور انہیں وہ گراں قدر اور بیش بہا انعامات سے نوازتے تھے جس قدر عمدہ قصیدہ ہوتا اور جس قدر شاعر کا اونچا مقام ہوتا۔ بادشاہ اسی قدر اسے انعام دیتا تھا۔ بادشاہ چاہتے تھے کہ شعراء ان کی خدمت میں قصیدے پیش کریں تاکہ وہ ان کی مدد سے آثار قدیمہ و تواریخ و لغت سے آگاہ ہوں اور زبان کی فضیلت بھی معلوم ہو۔ عرب اپنے بچوں کو قصائد رٹوایا کرتے تھے۔ بنوامیہ کے پورے زمانے میں اور عباسیہ حکومت کے شروع میں یہی دستور رہا۔ العقد الفرید کے مصنف نے شعر و شعراء کے بارے میں رشید و اصمعی کا ایک مقالہ نقل کیا ہے آپ اسے پڑھیں تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ رشید کو شاعری میں کتنی وسیع معلومات تھی۔ اس میں یہ شوق کتنا راسخ تھا اس کی شاعری کی طرف کتنی توجہ تھی اور وہ کلام کو کتنا بہترین پرکھنے والا تھا

اور اسے کتنے قصیدے اور مضامین از بر تھے۔ پھر بعد میں ایسے لوگ پیدا ہوئے جو عجمی تھے عربی ان کی مادری زبان نہ تھی اور زبان میں قاصر تھے۔ انہوں نے صنعت کے طور پر زبان سیکھی تھی۔ ان لوگوں نے اپنے اشعار میں عجمی امراء کی تعریفیں کیں جن کی مادری زبان عربی نہ تھی عجمیوں نے عجمیوں کی مدح محض روپیہ بٹورنے کی غرض سے کی اس کے سوااور کوئی شریف غرض ان کے سامنے نہ تھی۔ چنانچہ حبیب طبتری متنبی ابن ہانی اور بعد والوں نے ایسا ہی کیا۔ اس طرح اب عموماً شعروں کی غرض صرف دروغ گوئی اور روپیہ بٹورنا رہ گئی۔ کیونکہ اشعار کی وہ غرض ختم ہوگئی جو قدماء کی تھی۔ اس لئے شاعری کو اونچے طبقے کے لوگ اور شرفاء باعث ننگ و عار سمجھنے لگے۔ معاملہ بالکل الٹ گیا۔ فن شاعری اب روساء میں عین عیب شمار ہونے لگا اور اونچے عہدیداروں کے لیے باعث ننگ و عار بن کر رہ گیا۔

فصل نمبر ۵۰

موجودہ عہد میں عربوں اور شہریوں کے اشعار

یاد رکھیے شاعری زبان ہی کے ساتھ خاص نہیں۔ بلکہ ہر زبان میں پائی جاتی ہے خواہ عربی ہو یا عجمی چنانچہ پارسیوں میں اور یونانیوں میں بھی شعراء تھے۔ یونانیوں میں ارسطو نے کتاب المنطق میں اومیروس شاعر کا ذکر کیا ہے اور اسے سراہا ہے۔ حمیر میں بھی قدیم زمانے میں شعراء تھے۔ جب مضر کی زبان خراب ہوئی جس کے پیمانے اور اعراب کے قوانین وضع کیے گئے اور دیگر زبانیں بھی عجمیت کے مل جل جانے سے خراب ہوگئیں تو عربوں نے ایک خاص زبان بنالی جو مجموعی طور پر اعراب میں اپنے اسلاف کی زبان کے خلاف تھی اور کلموں کی وضع اور اشتقاق میں بھی۔ اسی طرح شہریوں میں ایک نئی زبان ابھری جو اعراب میں اور اکثر اوضاع و اشتقاق میں مضر کی زبان کی خلاف تھی اور اس زمانے کے عربوں کی زبان کے بھی خلاف تھی اور ملک کے دیگر قبائل کی زبانوں کے بھی خلاف تھی اور یہ تمام زبانیں بھی باہم ایک دوسرے کے خلاف تھیں۔ مشرقیوں اور مغربیوں کی زبانیں الگ الگ تھیں اور اندلس والوں کی زبان اور مشرق اور اہل مغرب کی زبانوں سے بھی الگ تھی۔ چونکہ شعر طبعی طور پر ہر زبان اور ہر لہجہ میں موجود ہے کیونکہ بحریں متحرک وساکن حرفوں کے اعتبار سے ایک ہی نسبت پر قائم رہتی ہیں اور یہ انسان کی طبیعت میں ایک پیدائشی چیز ہے۔ اس لیے مضری زبان مٹ جانے کی وجہ سے شعر و شاعری نہیں مٹی۔ مضری لوگ ہی شاعروں کے میدان کے شہسوار تھے۔ جیسا کہ دنیا میں ان سے بڑے بڑے بلند پایہ اور یگانہ روزگار شاعر مشہور رہیں۔ تاہم ان کے مٹنے کی وجہ سے شاعری باقی دیگر قبائل میں باقی رہی اور آج بھی ہر قبیلہ کے شعراء خواہ وہ مستعجم ہوں یا شہری شعر کہتے ہیں اور انہیں شاعر ہی کہا جاتا ہے اور وہ عربی شاعروں کے طریقے پر شاعری کی پختہ عمارت بنا لیتے ہیں موجودہ نسل کے عرب جو اپنے سلف (مضر) کی لغت بالکل فراموش کر چکے ہیں۔ آج بھی شاعری کی ہر نوع پر شعر کہتے ہیں اور اسی طریقے پر کہتے ہیں جس طریقے پر ان کے اسلاف کہا کرتے تھے اور بڑے بڑے قصیدے بنا لیتے ہیں۔ جن میں شاعری کی مختلف انواع و اغراض شامل ہوتی ہیں مثلاً غزل مدح مرثیہ اور ہجو وغیرہ اور ایک غرض یا نوع کو چھوڑ کر دوسری نوع کی طرف انتہائی خوبصورتی سے منتقل ہو جاتے ہیں۔ کبھی شروع ہی سے اصل مقصد کو بیان کرنے لگتے ہیں۔

اصمعیات: شعراء اکثر اپنے نام سے قصائد شروع کرتے ہیں۔ پھر قصیدے کے شروع میں غزل (تشبیب) لاتے ہیں۔ مغربی علاقے کے عرب ایسے قصائد کو اصمعیات کہتے ہیں۔ یہ ایک اشعار کے راوی اصمعی کی طرف نسبت ہے اور مشرقی علاقے کے عرب اسے بدوی کہتے ہیں اور اکثر انہیں سادے سروں میں پڑھتے ہیں موسیقی کے پابند نہیں اور اگر انہیں موسیقی کے اصول وقواعد کے مطابق گاتے ہیں تو اس غنا کو حورانی کہتے ہیں حوران عراق وشام کے اطراف میں ایک مقام ہے اور اس زمانے تک عربی دیہاتیوں کا ٹھکانہ ہے حورانی اسی کی طرف نسبت ہے عربوں میں نظم کی ایک اور قسم بھی کثرت سے پائی اجتی ہے جس کے چار مصرعے ہوتے ہیں حرف روی میں پہلے تین مصرعے آخیر کے چوتھے مصرعہ کے خلاف ہوتے ہیں۔ ہر بیت میں چوتھے مصرع پر قافیہ کا التزام کیا جاتا ہے آخر قصیدے تک یہی سلسلہ چلتا ہے۔ یہ نوع ہمارے ہاں کی مربع اور مخمس سے ملتی جلتی ہے۔ یہ پچھلے مولدین شعراء کی ایجاد ہے۔ اس نوع میں عربوں نے سب سے اونچی بلاغت دکھائی ہے اور اپنے کمال فن کا خوب مظاہرہ کیا ہے اور اس نوع میں بڑے بڑے نامور شعراء نے شعر کہے ہیں۔ پچھلے شعراء اور موجودہ زمانے کے بہت سے علماء خصوصاً ادبا یہ فن اچھا نہیں سمجھتے اور جب اسے سنتے ہیں تو نفرت کا اظہار کرتے ہیں۔ جب ان کے سامنے اس قسم کی نظم پڑھی جاتی ہے تو اس سے منہ بناتے ہیں اور کہتے ہیں ہمارا ذوق ان کی موافقت نہیں کرتا کیونکہ یہ برے معلوم ہوتے ہیں اور ان میں اعراب بھی نہیں پایا جاتا۔ درحقیقت پچھلے لوگوں میں اس زبان کا ملکہ پیدا نہیں ہوا اگر ان کا ملکہ ہوتا تو اس قسم کے شعروں کی بلاغت کی شہادت ان کی طبیعت بھی دیتی اور ذوق کلام بھی۔ بشرطیکہ ذوق پیدائشی طور پر آفتوں سے محفوظ بھی ہوتا کیونکہ اعراب کو تو بلاغت میں کچھ دخل ہی نہیں کیونکہ بلاغت تو کلام کا مقتضیٰ حال کے مطابق ہونا ہے خواہ پیش فاعل پر دلالت کرے اور زبر مفعول پر یا اس کے برعکس سمجھ لیا جائے۔ فاعل اور مفعول پر تو کلام میں جو قرائن ہوتے ہیں وہ دلالت کرتے ہیں۔ جیسا کہ ان کی اس لغت سے وضع کر لیے گئے ہیں اس لیے فاعل ومفعول پر دلالت ارباب ملکہ ہی کی اصطلاح کے مطابق ہے۔ جب کسی ملکہ میں کوئی اصطلاح مشہور ہو جائے تو صحت دلالت بھی مشہور ہو جاتی ہے اور جب یہ دلالت مقصود حال کے مطابق ہو تو بلاغت صادق آ جاتی ہے۔ اس سلسلے میں نحوی قوانین کی ضرورت نہیں باقی ان اشعار میں عربی اشعار کے اسالیب وفنون موجود ہی ہیں۔ بس کلموں کے آخری حروف پر اعراب وحرکات ہی تو نہیں اور یہ بھی ہمیں معلوم ہے کہ عربی میں اکثر کلمات ایسے ایسے ہوتے ہیں جن کے آخری حرف پر وقف ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک فاعل مفعول اور مبتداء اور خبر کی پہچان قرائن سے ہوتی ہے۔ اعراب کی حرکتوں سے نہیں۔

اہلِ اُندلس کی جنرل اور موشح منظومات: جب اہل اندلس میں شاعری کی کثرت ہوئی اور شاعری کے اسالیب و فنون چھٹ چھٹا کر نکھر آئے اور اس میں حسن وجمال انتہا کو پہنچ گیا تو ان میں سے پچھلے شعراء نے شعر کی ایک نئی نوع ایجاد کی جس کا انہوں نے موشح نام رکھا۔ یہ قسم لڑیوں لڑیوں اور شاخوں شاخوں میں بنائی جاتی ہے۔ اس میں کثرت سے مختلف ٹکڑے آتے ہیں اور متعدد ٹکڑوں سے ایک بیت بنتی ہے پھر شاخوں کے قافیوں اور وزنوں کا لگاتار آخری ٹکڑے تک التزام کیا جاتا ہے۔ عموماً موشح سات بیتوں پر ختم ہو جاتی ہے اور ہر بیت میں حسب ضرورت خاص انداز کے مطابق شاخیں ہوتی ہیں۔ موشح غزلیہ رنگ میں بھی ہوتی ہیں اور مدحیہ رنگ میں بھی جیسا کہ قصائد میں دستور ہے شعرا نے اس میں ایک دوسرے سے بڑھنے کی انتھک کوششیں کیں۔ موشح اس قدر مقبول ہوئی کہ عوام نے بڑے شوق سے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا اور ہر خاص وعام کی نگاہ

میں ہر دلعزیز بن گئی کیونکہ اس کے یاد کرنے میں ایک قسم کی سہولت ہے اور اس کا طریقہ بھی فہم کے قریب تر ہے۔ اندلس میں اس کا موجد مقدم بن معافر فریری تھا۔ جو امیر عبداللہ بن محمد مروانی کے شعراء میں گنا جاتا تھا اس سے یہ نوع ابو عبداللہ احمد بن عبدویہ نے جو العقد الفرید کا مصنف تھا سیکھی۔ لیکن پچھلے شعراء میں اس سلسلے میں ان کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ ان دونوں کی موشحات کا کچھ رواج نہیں چلا سب سے پہلا وہ شاعر جس نے موشحات میں مہارت اور نام پیدا کیا عبادت التزار تھا جو معتصم بن صماوح صاحب مریہ کا شاعر تھا۔ اس کا موشح ملاحظہ فرمائیے۔

بدرقم شمسُ ضُحٰی	میرا محبوب چودھویں کا چاند اور دن کا سورج ہے
غصنٌ فقامسکٌ مشمّ	اور ایک خوبصورت و لچکدار شاخ ہے اور سونگھی جانے والی مشک ہے
ما اتم' ما اوضحا	چودھویں کا چاند کتنا مکمل اور دن کا سورج کتنا روشن ہے
ما اورقا ما انم	اور لچکدار شاخ کتنے پتوں والی ہے اور مشک کی خوشبو کتنی پھیلی ہوئی ہے
لا جرم' من لمحا	لامحالہ جو اسے دیکھتا ہے ہزار جان سے عاشق ہو جاتا ہے
قد عَشِقا' قد حُرِم	لیکن اس سے محروم ہی رہتا ہے۔

لوگوں کا خیال ہے کہ عبادۃ کے ہم عصروں میں جو طوائف الملوکی کے زمانہ میں تھے کوئی موشح کہنے والا اس سے آگے نہیں بڑھا۔ بہت سے اساتذہ کا بیان ہے کہ اندلس میں موشح کہنے والے بیان کرتے ہیں کہ موشح کہنے والوں کی ایک جماعت ایک دن اشبیلیہ میں ایک مجلس میں جمع ہوئی۔ ہر شخص اپنی اپنی موشح تیار کر کے اور اسے خوبصورت اور عمدہ سے عمدہ بنا کر لایا تھا۔ اعمیٰ طلیطلی اپنی موشح سنانے کے لیے آگے بڑھا پھر جب اس نے اپنی موشح سنائی جس کا مطلع یہ ہے۔

ضاحک عن جمان' ساغر عن در	میرا محبوب موتیوں جیسے دانتوں سے ہنس رہا ہے اس کی ہنسی سے
ضاق عنه الزمان' و حوى صدرى	سے موتی جھلملا رہے ہیں وہ وسیع دنیا میں نہیں سما سکتا لیکن میرے دل میں سما گیا ہے

تو ابن بقی نے اپنا موشح بند کر دیا اور اس کے بعد سب نے اپنی اپنی موشح بند کر دی۔ اعلم بطلیموسی کا بیان ہے کہ انہوں نے ابن زبیر کو یہ کہتے ہوئے سنا۔ میں نے کسی کی موشح پر بجز ابن بقی کی موشح کے حسد نہیں کیا۔ جب اس نے یہ شعر پڑھا۔

اما ترى احمد' فى مجده العلى لا يُلحق	کیا تم نے احمد کو نہیں دیکھا جس کے بلند پایہ شرف کو کوئی نہیں پہنچ سکا
اطلعه الغرب فارنا مثله يا مشرق	اس آفتاب کو مشرق نے طلوع کیا اے مشرق! ہمیں اس جیسا آفتاب بھی تو دکھا۔

ان دونوں کے زمانے میں موشح کہنے والے مقبول شعراء میں سے ابوبکر ابیض بھی تھے اور انہیں کے زمانہ میں ابوبکر

بن باجہ بھی مشہور تھے جن کے سر مشہور ہیں۔ یہ ایک مشہور حکایت ہے کہ ان کے مخدوم ابن تیغلویت صاحب سرقسطہ کی مجلس میں ابن باجہ حاضر ہوئے اور ایک گانے والی کے ہاتھ میں اپنا موشح دیدیا کہ اسے گا۔ جس کا مطلع یہ ہے:

جرّد الذیل، ایّما جرّ	دامن جتنا گھسیٹا جائے گھسیٹ اور اپنا شکر
وصل الشکر منک بالشکر	شکر سے ملا۔

اور مقطع یہ ہے:

عقد اللہ و ایتہ النصر	حق تعالیٰ امیر رفعت ابوبکر کا مدد کا جھنڈا بندھا
لامیر العُلا ابی بکر	ہوئے رکھے۔

مقطع سن کر ممدوح بڑا خوش ہوا۔ جب اس لحن نے ابن تیغولیت کے کانوں کے پردے کھٹکھٹائے تو اس نے بے ساختہ مسرت میں چیخ کر کہا۔ واہ واہ! کیسا مسرت انگیز شعر ہے اور اپنے کپڑے پھاڑ ڈالے اور بولا کہ تمہارا مطلع اور مقطع دونوں کتنے خوبصورت اور مسرت آفرین ہیں اور اللہ کی قسم کھا کر بولا۔ ابن باجہ اپنے گھر تک سونے پر ہی سوار ہو کر جائے گا۔ حکیم نے اپنے برے انجام سے ڈر کر یہ تدبیر سوچی کہ اس نے اپنے جوتوں کے تلوے سونے کے لگوائے اور انہیں پہن کر اپنے گھر پہنچا۔ ابوالخطاب بن زہر کا بیان ہے کہ ابوبکر بن زہیر کی مجلس میں ابوبکر ابیض وشاخ کا ذکر چھڑ گیا۔ ایک شخص اس کے ذکر سے منقبض ہونے لگا۔ ابوبکر بن زہیر نے فرمایا! تم اس سے کیسے کڑھ سکتے ہو جو یہ کہتا ہے۔

مالذّلی شراب راحٍ، علی ریاض الاَقاح لو لا هضیم الوشاح، اذا امسافی الصباح اوفی الاصیل.	بابونہ کے باغ میں مجھے خالص شراب میں بھی لذت نہ آتی۔ اگر پتلی کمر والا محبوب میرے پاس نہ ہوتا۔ جب وہ صبح کو یا شام کو زخمی دلوں کی مرہم پٹی کرتا ہے تو کہنے لگتا ہے اس شراب کو کیا ہو گیا
اضحی یقول، ما للشمول لطمت خدی و للشمال، ھبت فمالی، غصن اعتدالی ضمّہ بُردی.	کہ میرے رخساروں پر طمانچے مار رہی ہے اور اس باد شمال کو کیا ہو گیا کہ چل پڑی جبکہ میرے پاس کوئی سرو قامت نہیں جس کو میری چادر لپیٹ لیتی۔
مما اباد القلوبا، یمشی لنا مستریبا یا لحظہ رُدّ نوبا، ویالُماہ الشنیبا	ان میں سے جنہوں نے دل تباہ کر ڈالے اور جو ہمارے سامنے مشکوک چلتا ہے۔ اے محبوب کی نگاہ! ایک بار پھر لوٹ آ اور
برد غلیل، صبٌ علیل یا یستحیل، فیہ عن عھدی ولا یزال، فی کل حال، یرجو الوصال وھو فی الصد،	اے محبوب کے سفید دانتوں والے گندم گوں لبو! بیمار عاشق زار کی تشنگی بجھا دو جو اپنے وعدے سے پھرنے والا نہیں اور وہ ہر حال میں وصال کا امیدوار رہتا ہے حالانکہ اس کا محبوب حالت اعراض میں رہتا ہے۔

ان لوگوں کے بعد موحدین کی حکومت کے زمانے کے شروع میں محمد بن ابوالفضل بن شرف موشح میں مشہور ہوا۔

حسن بن دویدہ کا بیان ہے کہ میں نے حاتم بن سعید کو یہ مطلع پڑھتے ہوئے دیکھا۔

شمسٌ قاربت بدرا راحٌ و نديم

سورج چودھویں کے چاند کے ہم نشین تھا شراب بھی تھی اور ندیم مجلس بھی۔

میں نے ابن بہردوس سے یہ موشح سنی۔

يا ليلة الوصل والسعودِ بالله عودی

اے وصل وسعادت کی شب اللہ کے واسطے پھر لوٹ آ۔

اور ابن موہل سے یہ سنی۔

ما العيد فی حلة و طاق و شمّ طيبِ

عید جوڑوں اور پھولوں کے گلدستوں میں نہیں ہے

انام العيد فی التلاقی' مع الحبيب

عید تو محبوب سے ملاقات ہونے میں ہے۔

ابواسحٰق رویی ابن سعید سے بیان کرتے ہیں کہ ابن سعید نے ابوالحسن بن سعید سے سنا فرماتے تھے کہ ایک دن میں ابن زہیر کے پاس گیا۔ اس وقت میں بڑھاپے کے دَور سے گذر رہا تھا اور دیہاتی لباس پہنے ہوئے تھا۔ کیونکہ میں اس زمانے میں قلعہ سبتہ میں رہتا تھا مجھے ابن زہیر پہچان نہ سکے۔ میں نے مجلس میں جہاں جگہ پائی وہیں بیٹھ گیا۔ پھر مجلس میں علمی گفتگو چھڑ گئی۔ میں نے بھی اپنی موشح پڑھ کر سنائی مطلع یہ ہے۔

كحل الدجیٰ يجری' من مقلة الفجر علی الصبح' و معصم النهر فی حلل خضر' من البطاح'

صبح صبح تاریکی کا سرمہ فجر کی آنکھ سے بہہ رہا ہے اور میدانوں کے سبز جوڑوں میں نہر کی کلائی ہے۔

ابن زہیر یہ موشح سن کر بیخود ہو کر بولے۔ کیا یہ موشح تمہاری ہی ہے۔ میں نے کہا پہچانیے میں کون ہوں۔ پوچھا بتاؤ کون ہو؟ آخر میں نے اپنا تعارف کرایا بولے اٹھ کر یہاں میرے پاس آ جاؤ۔ اللہ جانتا ہے میں تم کو ذرا نہیں پہچانا۔

ابن سعید کا بیان ہے کہ ابوبکر بن زہیر نے اپنے زمانے کے موشح کہنے والوں میں سب سے آگے تھے ان کی موشحات مشرق و مغرب میں گونج رہی تھیں۔ فرماتے ہیں میں نے ابوالحسن سہل بن مالک سے سنا فرماتے تھے۔ ابن زہیر سے کہا گیا کہ اگر آپ سے پوچھا جائے کہ آپ کا توشیح کے سلسلے میں سب سے نادر اور بلند پایہ کلام کون سا ہے تو آپ کیا جواب دیں گے۔

فرمایا میں یہ موشح پیش کر دوں گا۔

مالِلموله' من سكره لا يُفيق ياله سكران من غير خمرِ

اس عاشق خود فراموش کو کیا ہو گیا کہ اس کا نشہ اترتا ہی نہیں۔ اس نشے کے کیا کہنے جو شراب کے بغیر ہے۔

ماللكيب المشرق يندب الاوطان

اس یخور د مشتاق کو کیا ہے جو وطن پر آٹھ آٹھ آنسو بہا رہا ہے۔

هل تستعاد' ایامنا بالخلیج
ولیالینا اونستفاد من النسیم
الاریج مسک دارینا
وادیکاد' حسن المکان البهیج ان
یحیینا و نهراضله' دوح علیه'
انیق' موق فینان
والما یجری' وعائم غدیق من جنا
الریجان

کیا ہمارے وہ دن رات واپس آ سکتے ہیں جو ہم نے اس خلیج میں کبھی گذارے تھے یا اس مہک دار نسیم سے ہم پھر دارین کی مشک جیسی خوشبو سونگھ سکتے ہیں۔
یعنی اس وادی کی مشک کی خوشبو کو جس کی پر رونق جگہ کا حسن و جمال ہمیں سلام کیا کرتا تھا اور جہاں نہر پر لمبے لمبے خوشنما درخت سایہ فگن تھے۔
اور پانی بہہ رہا ہے جس میں ریحان کے پھل کچھ ڈوب رہے تھے اور کچھ تیر رہے تھے۔

متاخرین کی ایک بہترین اور خوبصورت ترین موشح کے دو شعر ملاحظہ ہوں یہ موشح ابن سہل کی ہے جو پہلے اشبیلیہ کا اور پھر سبتہ کا شاعر ہے۔

هل دری ظبی الحیٰ ان قدحمیٰ
قلب سبّدلةّ عن مکنس
فهو فی نار و خفتی مثل ما
لعبت ریع الصبا بالقبس

کیا چراگاہ کے خوبصورت ہرن کو معلوم ہے کہ اس نے عاشق کا دل تڑپا دیا ہے۔ جیسے اس کی پناہ گاہ سے کھول دیا ہے۔ اب وہ گویا آگ میں مرغ بسمل کی طرح تڑپ رہا ہے جیسے باد صبا آگ کے انگاروں سے کھیلتی ہے اور انہیں اڑائے اڑائے پھرتی ہے۔

اسی طریق پر اس زمین میں ہمارے دوست وزیر ابو عبداللہ بن خطیب شاعر اندلس و مغرب نے یہ موشح کہا ہے۔ ملاحظہ ہو۔

جاوک الغیث اذا الغیث همیٰ
یا زمان الوصل با الاندلس

اے اندلس کے زمانہ وصل! تجھے بارش سیراب رکھے جبکہ وہ موسلا دھار برس رہی ہو۔

لم یکن وصل الاحُلمُک!
فی الکریٰ اوخلسة المختلس

تیرا وصل خواب کی طرح تھا یا چھین لینے والے کے چھین لینے کی طرح تھا۔

اذ یقود الدهر اشتات المنی
ینقل الخطو علی ما یرسم

کیونکہ زمانہ طرح طرح کی آرزوئیں پیدا کرتا ہے اور اپنے بنائے ہوئے نشانات پر قدم اٹھاتا ہے۔

زمرا بین مزادی و ثُنا
مثل ما یدعو الوفود المرسم

و الحيا قد جللّ الروض سنى
فثغو الزهر فيه تبسم
بارش نے باغ کو خوبصورتی سے ڈھانپ دیا ہے جس میں پھول مسکرا رہے ہیں۔

و روى الغمان عن ما السماء
كيف يروى مالك عن انس
اور گل لالہ آب فلک سے اس طرح روایت کر رہا ہے جیسے مالک انس سے روایت کرتے ہیں۔

فكساه الحسن ثوبا مُعلمًا
يزدهى منه بابهى ملبس
آب فلک نے جو باغ کو دھاری دار لباس پہنا دیا ہے جس کی وجہ سے وہ بیش قیمت لباس پر فخر کرتا ہے۔

فى ليال كتمت سر الهوىٰ
بالدجىٰ لو لا شموس الغُرَر
ان راتوں میں تاریکی سے محبت کے راز چھپا رہی ہیں اگر روشن جبینوں کے سورج نہ ہوں۔

مال نجم الكاس فيها و هوىٰ
مستقيم السير سعد الاثر
ان میں جام شراب کا تارا جھک گیا ہے جو صحیح رفتار اور سعد اثرات پر ہے۔

و طرمانيه من عيب سوىٰ
انه مر كلمع البصر
یہ ایک ایسی حاجت ہے جس میں کوئی عیب نہیں بجز اس کے کہ یہ پلک جھپکنے کی طرح گذر گئی۔

حين لذ النّومُ منا او كما
هم الصبح هجوم الحدس
جب کہ ہم سے نیند نے لذت حاصل کی۔ یا جیسے پہریداروں کے ٹوٹ پڑنے کی طرح صبح ٹوٹ پڑتی ہے۔

غارت الشهب بنا وربما
اثرت فينا عيون النرجس
ہمارے ساتھ تارے ڈوب گئے یا بسا اوقات ہم کو نرگس کی آنکھوں نے دیکھا۔

اى شئى لا مرئ قد خلصا
فيكون الروض قد ممكن فيه
انسان کے لیے کونسی وہ خالص چیز ہے جو اسے باغ میں حاصل نہ ہوئی ہے۔

تنهب الازهار فيه فُرصا
امنت من مكره ما تنقيه
پھول اس باغ میں فرصت کو غنیمت سمجھتے ہیں اور اس کے مکر سے جس سے وہ ڈرتے ہیں محفوظ ہیں۔

فاذا لماء يناجى والحصا
و خلاكل خليل باخيه
اتنے میں پانی اور سنگ ریزے راز و نیاز کی باتیں کرتے ہیں اور ہر دوست اپنے دوست کے پاس خلوت میں ہے۔

تبصر الورد غيور ابرما
يكتسى من غيظه ما يكتسى
تم گلاب کو غیور و بخیل دیکھو گے وہ اپنے غصے میں پہنے ہوئے ہے جو کچھ پہنے ہوئے ہے۔

و ه ترى الآس لبيبافهما
يسرق الدمع باذنى فرس
اور تم درخت آس کو عقلمند و سمجھدار پاؤ گے کہ گھوڑے کے کانوں سے آنسو چرا رہا ہے۔

بااهيل الحى من وادى الغضا
وحقلبى مسكن انتم به
اے وادی غضا کے باشندو! میرا دل تمہارے بسنے کی جگہ ہے جس میں تم بسے ہوئے ہو۔

ضاق عن وجدی بکم رحب الفضا	تمہاری جدائی کے غم میں یہ وسیع فضا مجھ پر تنگ ہے۔ مجھے مشرق و
لا ابالی شرقه من غربه	مغرب کا کچھ ہوش نہیں۔
فاعيد و اعهد انس قد مضیٰ	گذشتہ عہد محبت کو لوٹا لاؤ اور اپنے اسیر کو اس کی بیقراری سے
تنقذ و اعافيكم من كربه	چھڑاؤ
واتقو الله و حيوا مغرما	اللہ سے ڈر کر عاشق کو زندہ کر دو جو رفتہ رفتہ ختم ہوتا جا رہا
يتلاشیٰ نفسا فی نفس	ہے۔
حبس القلب عليكم كرمًا	اس نے اپنی شرافت سے اپنا دل تمہیں وقف کر دیا ہے۔ کیا تم
افترضون خراب الحبس	اپنے قیدی کی بربادی سے راضی ہو۔
و بقلبی منکم مقترب	میرا دل آرزوؤں کے ذریعے تم سے قریب ہے۔ حالانکہ بہت
باحاديث المنیٰ وهو بعيد	دور ہے۔
قمر اطلع منه المغرب	ایک چاند مغرب نے عاشق زار کی شقادت کے لیے نکالا ہے۔
شقوة المغریٰ به وهو سعيد	حالانکہ وہ سعادت مند ہے۔
قد تساویٰ محسن او مذنب	وعدے اور وعید کی بنا پر اس کی محبت میں اچھے اور برے سب ہی
فی هواه بين وعد و وعيد	برابر ہیں۔
ساحر المقلة معسول اللمیٰ	محبوب کی آنکھوں میں سحر ہے اور ہونٹوں میں شہد ہے وہ سانس
حال فی النفس مجال النفس	کی طرح میری رگوں میں سرایت کر چکا ہے۔
سدد السهم و سمیٰ اذر میٰ	اس نے تیر سیدھا کر کے بسم اللہ کر کے میرے دل کی طرف ایک
بفوادی نبلةَ المفترس	شکاری کے تیر کی طرح پھینک دیا۔
ان يكن جار وخاب الآمل	اگر اس نے ستم ڈھایا اور امید نہیں نکلی اور عاشق کا دل پگھل رہا
و فواد الصب بالشرق يزوبه	ہے (تو خیر)
فهو للنفس حبيب اول	کیونکہ وہ پہلا دوست ہے اور محبت میں محبوب کے لیے کوئی جرم
ليس فی الحب لمحبوب ذنوب	نہیں۔
امره معتمل ممتثل	اس کا حکم عمل کے قابل اور بجالانے کے لائق ہے جو میرے دل و
فی ضلوع قد براها و قلوب	جگر میں نافذ ہے جن کو اس نے زخمی کیا ہے۔
حكم اللحظ بما فاحتكما	ان میں تیر نگاہ نے اثر کیا اور وہ مجروح ہو گئے افسوس اس نے
لم يراقب فی ضعاف الانفس	کمزور جانوں کی پرواہ نہیں کی۔
ينصف المظلوم فمن ظلما	کہ ظالم و مظلوم کے مقدمات میں انصاف کرتا اور مجرم و غیر مجرم کو
ويجاذی البرُّ منها والمسی	سزا و جزا دیتا

مالقلبی کلما هبت صبا!	میرے دل کو کیا ہو گیا جب کبھی بادصبا چلتی ہے تو اس کی شوق کی نئی
عاده عید من الشوق جدید	عید لوٹ آتی ہے اور مچل جاتا ہے۔
کان فی اللوح به مکتتبا	میرے دل کی تختی پر اللہ کا یہ قول لکھا ہے کہ بیشک میرا عذاب بڑا
قوله ان عذابی نشدید	سخت ہے۔
جلب الهم له والوصیا	وہ دل کے لیے غم و رنج کھینچ لایا اب دل غموں سے سخت دکھوں
فهو للاشجان فی جهد جهید	میں مبتلا ہے۔
لا عج فی اضلعی قد اضرما	میرے سینے میں آگ بھڑک رہی ہے اور وہ خشک لکڑیوں میں
فهی نار فی هشیم الیبس	لگ رہی ہے۔
لم یدع من مهجتی الا الذما	اس نے میری جان میں آخری سانسیں چھوڑ دیں جیسے تاریکی کے
کبقا الصبح بعد الفلس	بعد صبح باقی رہ جاتی ہے۔
سلمی یا نفس فی حکم القضا	اے دل راضی بہ قضا ہو جا اور لوٹ جانے کی تیاری میں وقت
واعبری الوقت برجعی والمتاب	گذار۔
واترکی ذکریٰ زمان قد مضیٰ	گذرے ہوئے زمانہ کی یاد چھوڑ جو محبوب کی رضا اور عتاب میں
بین عتبیٰ قد تقضت والعتاب	گذر گیا۔
واصر فی القول الیٰ المولیٰ الرضی	اور اپنی گفتگو کا رخ مولیٰ کی رضا کی طرف پھیر جو ام الکتاب میں
ملهم التوفیق فی ام الکتاب	لکھی ہوئی توفیق دل میں ڈالتا ہے۔
الکریم المنتهی والمنتمیٰ	جو انتہا اور نسبت کے اعتبار سے شریف ہے اور زین کا شیر اور مجلس
اسد الرّج و بدر المجلس	کا بدر ہے۔
ینیزل النصر علیه مثل ما	اس پر اسی طرح مدد کرتی ہے جیسے جبرئیل کے ساتھ وحی اترتی
نیزل الوحی بروح القدس	ہے۔

بلاغت کی معرفت کا ذوق کیسے حاصل ہوتا ہے؟ یاد رکھیے بلاغت کو پہچاننے کا ذوق انہیں کو حاصل ہوتا ہے جو زبان میں ہر وقت گھسے رہتے ہیں اور اسے کثرت سے استعمال کرتے ہیں اور اس میں اہل زبان سے گفتگو کرتے رہتے ہیں۔ حتی کہ انہیں اس میں ملکہ حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم عربی زبان کے سلسلے میں بتا آئے ہیں۔ اسی لیے مغرب والے اندلسیوں اور مشرقیوں کی بلاغت کو نہیں پہچانتے اور نہ اندلس اور مشرق والے مغرب والوں کی بلاغت کو پہچانتے ہیں۔ کیونکہ ان میں شعری زبان اور اس کی ترکیبیں مختلف ہیں اور ہر ایک اپنی زبان کی بلاغت سے آشنا ہے اور اپنی زبان کے شعراء کے شعروں کے محاسن خوب پہچانتا ہے۔ بلاشبہ آسمان وزمین کی پیدائش میں اور تمہاری زبانوں اور رنگوں کے اختلاف میں اللہ کی بڑی بڑی نشانیاں ہیں۔

پہنچ کر معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے موضوع سے باہر آنا چاہتے ہیں۔ لہٰذا اب ہم نے عزم کر لیا ہے کہ ہم اس

پہلی کتاب میں جس میں آبادی وعوارض آبادی کے طبعی حالات لکھے گئے ہیں گفتگو کی باگ کھینچ لیں۔ ہم نے آبادی کے سلسلے میں اپنے خیال میں وہ تمام مسائل بیان کر دیئے ہیں جو کافی ہیں۔ شاید اس موضوع پر ہم سے بعد میں لکھنے والے جن کو اللہ صحیح فکر اور روشن علم کی توفیق عطا فرمائے۔ ہم سے زیادہ مسائل لکھ سکیں۔ کیونکہ کسی فن سے مسائل استنباط کرنے والے پر اس فن کے تمام مسائل کا گھیر لینا ضروری نہیں۔ ہاں علم کے موضوع کی تعیین وتشخیص اور اس کی فصلوں کی تقسیم اس کے ذمہ ہوتی ہے۔ بعد میں آنے والے جیسے جیسے مسائل استنباط کرتے جاتے ہیں اس میں شامل کرتے جاتے ہیں حتی کہ وہ فن مکمل ہو جاتا ہے۔ اصل علم اللہ کے پاس ہے اور تم اس سے نا آشنا ہو۔

و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین

عرضِ مُصنف

علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں: میں نے اس پہلے حصہ کی وضع وترتیب، تنقیح وتہذیب کے بغیر پانچ ماہ میں مکمل کر لی تھی اور ۷۷۹ھ کے وسط میں یہ کام پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا تھا۔ پھر بعد میں میں نے اس پر نظر ثانی کر کے اسے چھان پھٹک دیا اور منقح کر کے تواریخ امم پر لکھنا شروع کر دیا جیسا کہ میں شروع میں قارئینِ کرام سے وعدہ کر چکا تھا۔ اصل علم اللہ ہی کی طرف سے ہے جو سب پر غالب ہے اور غیر محدود علم والا ہے۔

عرضِ مُترجم

مترجم عرض کرتا ہے کہ میں نے اس کتاب کا ترجمہ تین ماہ میں حق تعالیٰ کی توفیق سے مکمل کر کے ۲۷ جولائی ۱۹۶۷ء کو فراغت پائی۔ میں نے اس ترجمہ کو حتی الامکان ٹھیٹ اُردو زبان میں منتقل کرنے کی کوشش کی ہے مگر چونکہ اُردو زبان میں عربی کے ۲/۳ الفاظ مروّج ہیں۔ اس لیے اس میں عربی زبان کے بہت سے الفاظ آ گئے ہیں۔ خصوصاً علوم کی اصطلاحات تو تقریباً سب ہی عربی سے لی گئی ہیں بہر حال یہ ترجمہ سلیس وشگفتہ ہونے کے ساتھ ساتھ عام فہم ہے مگر جہاں علمی دقیق مسائل ہیں اور اصطلاحات کی بھرمار ہے وہاں اسے علماء کے علاوہ عوام سمجھنے سے قاصر رہیں گے اور علماء بھی وہی سمجھ سکیں گے جن کی تمام علوم پر گہری نظر ہوگی۔

تمت

